



Dados - Revista de Ciências Sociais

ISSN: 0011-5258

[dados@iesp.uerj.br](mailto:dados@iesp.uerj.br)

Universidade do Estado do Rio de Janeiro  
Brasil

Giumbelli, Emerson

A Modernidade do Cristo Redentor

Dados - Revista de Ciências Sociais, vol. 51, núm. 1, 2008, pp. 75-105

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=21851103>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

## A Modernidade do Cristo Redentor\*

Emerson Giumbelli

A monumentalidade do Cristo Redentor, estátua localizada no alto do morro do Corcovado, na cidade do Rio de Janeiro, instiga-nos a problematizá-la por meio de questões de amplitude igualmente gigantesca. Daí a opção, neste artigo, por um debate que envolve as relações entre modernidade e religião. Pareceu-me que alguns aspectos ligados ao monumento apontavam exatamente nessa direção. A sua construção, marcada pela inauguração no ano de 1931, oferece a principal referência para o levantamento de dados, que atinge fontes primárias e secundárias. Mas foi necessário ainda recuar e avançar no tempo; primeiro, para recuperar um aspecto da definição das relações entre Estado e religiões no Brasil que vai se expressar na concepção da estátua; depois, para acompanhar certas iniciativas recentes que ocorrem em torno da imagem do Cristo Redentor. A principal personagem nesse trajeto é a Igreja Católica, e interessa-me sobretudo mostrar como, em meio a outros discursos e agentes, seus representantes, líderes e

---

\* Os argumentos apresentados neste artigo foram discutidos em diversas ocasiões entre 2006 e 2007: em atividades do Programa de Estudos de Sociologia Histórica dos Movimentos e das Práticas Culturais, do Seminário de Estudos Avançados do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, do grupo de estudo que mantenho com alunos de graduação e pós-graduação, todas no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ; e ainda em mesa-redonda durante o IX Simpósio Anual da Associação Brasileira de História das Religiões, realizado na Universidade Federal de Viçosa – UFV. Agradeço a todos que participaram dessas discussões e também aos pareceristas anônimos de *DADOS*.

Emerson Giumbelli

mandatários acionam e incorporam elementos que estão associados à modernidade. Trata-se, portanto, de compreender como se faz e quais as implicações dessa articulação entre religião e modernidade realizada pela Igreja Católica.

Cada uma das seções deste texto explora essa articulação a partir de um componente específico da relação estabelecida entre religião e modernidade. Início com o princípio da liberdade religiosa. É difícil ignorar a importância que, na história que se faz da modernidade, se concede a esse princípio quando se considera o seu atrelamento com a liberdade de associação, a de crença e a de consciência. Há quem trace um vínculo genético, traduzindo com isso a precedência (em termos temporais) e antecedência (em termos de fundamento) da liberdade de crer sobre a liberdade de não crer (Baubérot, 1993:85). Ao mesmo tempo, evidencia-se o fato geral de que a liberdade de crença foi conquistada com o enfraquecimento de uma religião dominante. Existiria, portanto, uma contrapartida, que consiste na autonomia do político. A religião dominante seria desalojada do poder e atribuída a um campo compartilhado com outras religiões. A essa equalização dos agentes religiosos, privados de influência estatal, corresponde o princípio da liberdade religiosa. Insere-se, assim, em um arranjo que possui uma tradução jurídica e que tem como correlato a separação entre Estado e religiões.

O segundo ponto refere-se ao significado mais geral e por isso mesmo mais vago da noção de modernidade. Nesse sentido, o moderno equivale ao contemporâneo. Sob a banalidade da expressão há, contudo, a instauração de uma assimetria, como sugere Latour (1994:15): o pressuposto de uma passagem que foi capaz de superar o passado, colocando o presente em um novo regime de tempo. A idéia de vanguarda está comprometida com essa concepção sobre o tempo, dependente que é da noção de uma ruptura. Mas há ainda implicações em outro plano, pois a pretensão de toda vanguarda é produzir uma novidade não apenas no conteúdo mas também na forma. Nesse plano, ficam ainda mais claras as contraposições com o religioso, dada a associação que o vincula às formas do tradicional. É possível contar a história da modernidade como uma sucessão de iconoclasmos (Gamboni, 1997) ou de sacrilégios (Taussig, 1997). Mas para não ficarmos apenas com formulação tão genérica e para aproximarmo-nos de um contexto localizado, cito a polêmica em torno da capela da Pampulha, em Belo Horizonte, parte do complexo construído nos anos 1940 sob inspiração modernis-

ta. Terminada a obra, as autoridades católicas recusaram-se a consagrar a capela. Para Fabris (2000b), a principal razão para tal recusa estaria na aversão à arte moderna, que se explicitou na sugestão de que outro prédio, de arquitetura mais tradicional, fosse erigido para abrigar um templo.

O terceiro ponto envolve uma concepção societária que é frequentemente associada à modernidade. Novamente, a religião oferece um termo de contraste; diz-se que, “antes da modernidade”, que o religioso se impunha como referência geral e pervasiva, marcando presença nas diversas dimensões da vida humana, inclusive naquelas que extrapolavam fragorosamente a “espiritualidade”. Com a modernidade, consolida-se uma visão segmentada da sociedade (Dumont, 1985), passando a vida humana a ser concebida e experimentada em esferas diferenciadas<sup>1</sup>. O religioso, antes uma espécie de valor capaz de organizar todas as dimensões, torna-se agora, ele mesmo, uma dessas esferas. Pode variar o sentido dessa compartimentação, ainda que não seja difícil reconhecer a expectativa de uma privatização. Ela seria mesmo correlata da autonomia do político e sua condição de garantia. De todo modo, mesmo variando o sentido da compartimentação, acredita-se que possamos imaginar o que seria “propriamente” religioso. Em outras palavras: mesmo que com a modernidade não se tenha conseguido extirpar a crença religiosa – se é que se pretendeu fazê-lo –, é nela que se desenvolve a crença de que a religião é algo específico e que essa especificidade corresponde a um lugar delimitável na sociedade.

Como já foi anunciado, cada uma das três seções do texto se constrói a partir de um desses pontos, mas sempre na direção que procura evidenciar como algo de moderno está presente nas iniciativas e nos argumentos católicos. Assim, na primeira seção, mostro como a Igreja Católica se coloca a favor da liberdade religiosa nas discussões que sucederam a proclamação da separação entre Estado e religião no Brasil recém-republicano. A liberdade serviu para afirmar os direitos à construção de um monumento como o Cristo Redentor, símbolo das pretensões eclesiásticas de se erigir como representante da nação, e também para instaurar certo regime jurídico para as instituições religiosas no Brasil, regime inclinado a uma abertura ao pluralismo. Na segunda seção, acompanhando alguns aspectos de sua concepção e construção, argumento que o Cristo Redentor assinala uma modernidade tanto no campo das devoções religiosas quanto no campo artístico e tecnológico. Ou seja, em vez de se colocar apenas como afirmação do passado,

Emerson Giumbelli

procura situar-se no contemporâneo. A terceira seção, que foca o período recente, trata das iniciativas católicas que buscam “recuperar o sentido religioso” do monumento, partindo do reconhecimento de que esse sentido se dissolveu desde a sua fundação. Essas iniciativas articulam o argumento moderno do “propriamente religioso” com uma tentativa de garantir a um símbolo católico lugar privilegiado no espaço público. Nas conclusões, procuro pensar exatamente sobre uma maneira interessante de entender uma articulação desse tipo.

#### A IGREJA A FAVOR DA LIBERDADE

Lucia Grinberg (1999:63), que publicou, pelo que consegui apurar, uma das únicas análises historiográficas especificamente sobre o monumento ao Cristo Redentor, aponta que a imagem serviu ao seguinte argumento: “À liberdade republicana a Igreja contrapõe a redenção católica, disputando o significado de liberdade”. Logo antes, cita trechos dos versos de um padre, referindo-se à estátua como “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 catedralescas da metrópole newyorkina” (*apud ibidem*:62-63)<sup>2</sup>. Vê-se que o poema sugere um paralelo entre a Estátua da Liberdade e outro exemplar do Redentor, erigido na fronteira entre Argentina e Chile e inaugurado em 1904, fazendo de Cristo o arauto e o suporte da verdadeira liberdade. Outra ocorrência da associação entre o monumento no Corcovado e a liberdade aparece no artigo de D. João Becker, também eclesiástico, quando prevê que o Brasil, ao abrigar o Cristo Redentor, “será o guia das nações [...], o mentor das democracias pela legítima interpretação do lema republicano de liberdade, igualdade e fraternidade” (Soares, 1934:96)<sup>3</sup>. Nessa outra ocorrência, embora o tom da disputa persista, o que o discurso católico reivindica em relação aos lemas republicanos é menos uma contraposição do que uma apropriação que desvendaria um significado mais “legítimo”.

É verdade que a liberdade não foi a imagem preponderante para descrever o sentido do monumento ao Cristo Redentor. Ao contrário, o que predomina é um vínculo essencial entre catolicismo e nacionalidade, de modo tal que a presença de Cristo (na versão católica) na vida dos brasileiros não era questão de escolha. Cristo Redentor, portanto, deveria ser visto como rei, tendo os brasileiros como seus súditos, mesmo que o regime terreno fosse republicano e que as leis tivessem proje-

tado a disjunção entre Estado e religião. Enfim, não seria difícil encontrar afinidades entre os discursos que sustentaram a ereção do monumento e o que é apontado na literatura sobre a história das idéias no Brasil como conservadorismo e autoritarismo<sup>4</sup>. Mas essa segunda constatação, em vez de invalidar a anterior, apenas reforça a questão: como foi possível que, entre os ideólogos de uma Igreja conservadora e autoritária, pudéssemos encontrar a presença e a reivindicação da liberdade?

Para tratar dessa questão, será necessário recuar no tempo para acompanhar os debates que se configuraram acerca do princípio da “liberdade religiosa” no momento em que o Estado, proclamada a República, se desvincula da Igreja Católica. A separação entre Estado e Igreja Católica no Brasil tem como marcos uma lei de 1890 e alguns dispositivos da Constituição de 1891, que se seguem à proclamação da República em 1889. Entre os comentaristas do tema (Della Cava, 1975; Bruneau, 1974; Mainwaring, 1989; Azevedo, 1981), esse período, que se encerra definitivamente em 1934, na segunda Constituição republicana, é caracterizado por uma orientação laicista ou separatista, responsável por uma crise nas relações entre o Estado e a Igreja Católica. Em uma leitura mais sociológica (Mariano, 2002), os mesmos marcos são apresentados como os produtores de uma configuração estrutural que teria definido os parâmetros próprios de um mercado religioso – em outros termos, uma situação na qual o Estado, por causa do regime de separação, não tem mais prerrogativas de intervenção no jogo de relações entre os agentes religiosos, reduzindo a Igreja Católica a um competidor entre outros nesse mercado. O que há de comum a essas visões é que provocam a subsunção do princípio da liberdade religiosa sob o tema da separação, dispondo Estado e Igreja Católica como agentes contrários de um mesmo processo.

Aposto, ao contrário, que seria produtivo operar uma disjunção analítica entre separação Estado/igrejas e liberdade religiosa. Essa disjunção permitiria, primeiramente, qualificar o regime de separação inaugurado pela República. É verdade, por um lado, que ele se apresentou como abrangente e sistemático não apenas através de disposições que proibiam a interferência do Estado sobre a religião e consagravam os princípios da liberdade e da igualdade extensivos a todos os cultos, mas também através de medidas que inauguravam cerimônias e registros civis, ensino leigo e cemitérios secularizados. No entanto, isso não impediu a cada um desses pontos estar sujeito a interpretações que

Emerson Giumbelli

abriam algum espaço para vínculos, compromissos e cumplicidades entre autoridades e aparatos estatais e representantes e instituições religiosas, quase sempre católicas e em detrimento de outras confissões. Em texto do início do século XX, um médico católico apresentava vários indicadores: “novas capelas em quartéis [...]; as exéquias solenes e as bênçãos são indispensadas nas comemorações públicas e oficiais [...]; muitas constituições estaduais foram proclamadas em nome de Deus; a República mantém estreitas relações diplomáticas com a Santa Sé; [...] os dias santificados ainda se guardam por tolerância oficial” (*apud* Lustosa, 1990:106 e 109). O próprio monumento ao Cristo Redentor, a coroar a capital republicana, concebido, construído e inaugurado no período “separatista”, serve como exemplo, ainda que paroxístico, das relações estabelecidas.

Outro resultado daquela disjunção é permitir acompanhar os debates e definições que se estabeleceram a propósito especificamente da noção de “liberdade religiosa”. Ao fazermos isso, notamos uma implicação para o delineamento da configuração da relação entre Estado e agentes religiosos, que, paradoxalmente, é menos visível sem aquela disjunção. Veremos como as soluções que foram dadas para certas questões formuladas a propósito do princípio da liberdade envolveram uma determinada concepção sobre o papel e a atuação do Estado. Essa perspectiva procura demonstrar como todo regime de separação não deixa de se constituir como uma modalidade de relação, e o que está em jogo são as condições sob as quais, com a modernidade, essas relações são estabelecidas. A Igreja Católica teve um papel fundamental nessas definições e por isso se torna tão importante acompanhar suas posições. Suas lideranças no Brasil, no final do século XIX e nas primeiras décadas do século seguinte, jamais esconderam a frustração com a separação e nunca desistiram de reivindicar, se não a união, algum tipo de reconhecimento formal que a atrelasse novamente ao Estado. Mesmo assim, seus representantes colocaram-se a favor da liberdade religiosa, e isso nos ajuda a compreender sua defesa mesmo no contexto posterior em que se dá a inauguração do monumento ao Cristo Redentor.

Como, então, se delineou esse debate sobre a liberdade religiosa que continuou a envolver o Estado e a Igreja Católica no Brasil?<sup>5</sup> Curiosamente, algo que articulava dimensões políticas e espirituais dependeu de uma formulação econômica, cristalizada na expressão “leis concernentes à propriedade de mão-morta”. O decreto 119A, de 1890, que estabelece o novo regime de separação, utiliza a expressão para qualifi-

car a capacidade civil de igrejas e confissões religiosas, sobretudo no atinente à aquisição, administração e alienação de bens. As “leis concernentes à propriedade de mão-morta” não circunscreviam, até então, um domínio claramente delimitado de dispositivos; no debate que se seguiu, apareceram para compilar os variados procedimentos que, antes de proclamada a República, eram aplicados para sustentar as prerrogativas que o Estado possuía em relação a diversos coletivos religiosos católicos (estruturas paroquiais e diocesanas, ordens monásticas, confrarias de leigos etc.). Autorizações, tomada de contas, cobrança de tributos e conversões em títulos públicos conformavam a maioria desses procedimentos. Para sustentá-los, havia, em primeiro plano, uma justificativa econômica que visava evitar uma excessiva imobilização de bens nas mãos de certos agentes, como tenderia a acontecer com as instituições religiosas.

Durante o processo que levou ao texto da primeira Constituição republicana, fizeram-se notar as oposições à limitação sugerida pelo decreto de 1890. No projeto definitivo proposto por uma comissão governamental, figurava novamente a expressão “observados os limites postos pelas leis de mão-morta” para qualificar a capacidade civil das associações religiosas. No entanto, as discussões e votações durante a Constituinte suprimiram essa condição, e o texto final ficou com a seguinte redação: “Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer publicamente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum” (Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil, 1891, Art. 72, §3º). Esse resultado deveu-se em boa parte a uma aliança (em outros assuntos, tão difícil) entre posições católicas e positivistas, que circunstancialmente estiveram juntas em nome da defesa da liberdade religiosa. No caso da Igreja Católica, essa reivindicação estivera expressa na primeira Pastoral Coletiva dos Bispos Brasileiros, divulgada em 1890. Nela, ao mesmo tempo em que se lamentava a separação, reconhecia-se que o novo regime “assegura à Igreja Católica uma soma de liberdades como ela nunca logrou no tempo da monarquia” e pedia-se aos “homens de Estado” que deixassem “o que pertence à religião” “sob a exclusiva alçada dos pastores da Igreja”.

Para alguns, o dispositivo constitucional teria sido suficiente para estabelecer um regime de completa liberdade econômica para as associações religiosas. Mas um debate ainda em 1891, opondo um funcionário governamental a um funcionário eclesiástico, demonstraria a persis-



Emerson Giumbelli

tência de possíveis indefinições. O ministro da Justiça fundamenta a intervenção de seu órgão em algumas transações envolvendo irmandades e conventos com o argumento de que seus bens voltariam ao tesouro público quando seus detentores deixassem de existir. Ele recorria, assim, a uma doutrina administrativa segundo a qual as instituições católicas tinham apenas o usufruto de bens cujo domínio real cabia ao Estado. Já o núncio apostólico no Brasil pensava diferente, pois pedia que o governo se limitasse a reconhecer a validade do direito canônico para reger as capacidades e as relações entre os vários coletivos católicos. Segundo seu entendimento, esses coletivos estabeleciam-se como meras administradoras não de um patrimônio estatal, mas de um patrimônio que pertence de direito à organização comandada pelo Sumo Pontífice e seus representantes. Havia, portanto, divergências no papel que caberia ao Estado e no estatuto que adequaria a personalidade jurídica das associações religiosas.

Um marco decisivo no debate que acompanhamos ocorre com a promulgação da Lei nº 173, em 1893. A iniciativa nasce no Senado, ainda em 1891, com um projeto de lei que visava regulamentar o artigo constitucional sobre a liberdade religiosa, citado anteriormente, na direção que confirmava a inexistência de limitações específicas para o funcionamento econômico das igrejas. As discussões, no entanto, dão origem a um projeto mais detalhado, confirmado quase na sua totalidade no texto final da lei. Essa lei define que uma associação religiosa adquire personalidade jurídica pelo registro público de seus estatutos, sem necessitar de autorização prévia. Reconhece ainda a esses estatutos soberania para definir seu regime de funcionamento e a relação entre seus membros. Ocorrendo dissolução, o patrimônio seria partilhado entre os membros ou transferido para outra entidade de acordo com os estatutos. A única situação em que o Estado figura como sucessor imediato dos bens de uma associação é quando esta deixa de existir pela perda de todos os seus membros. Outra diferença em relação ao projeto original, voltado apenas para as igrejas: o projeto substitutivo e a lei aplicam-se a regular, indistintamente, as associações “de fins religiosos, morais, científicos, artísticos ou de simples recreio” (Coleção de Leis do Brasil, Lei nº 173, 10/9/1893).

A importância da Lei nº 173 fica evidente pela instituição de um modelo que é ratificado no primeiro código civil republicano, concluído em 1916. Nele, as associações religiosas são agrupadas juntamente com outras sociedades civis definidas por fins “não-econômicos” (por opo-

sição às “sociedades mercantis”). As condições de reconhecimento jurídico e as prerrogativas limitadas do Estado seguem a mesma diretriz. Os partidários da liberdade, e entre eles os católicos, portanto, saíram ganhadores da disputa com aqueles que reivindicavam maiores prerrogativas para o Estado diante das igrejas e confissões. É importante atentar para as implicações da configuração vencedora. Ela não incidiu apenas sobre as capacidades civis das associações religiosas, que não precisariam de autorização prévia para funcionar nem teriam, em princípio, regime diferenciado em relação à matéria fiscal e à administração e transação do patrimônio. Envolveu ainda a recusa em providenciar para as associações religiosas um estatuto próprio, que as distinguísse de outras entidades não-mercantis. Ao mesmo tempo, consagrou a atribuição de um fim desinteressado (por oposição ao lucro das sociedades mercantis) a essas associações. Tem-se, como resultante, um Estado com um reduzido poder imediato de intervenção e um campo religioso que se vê estimulado a zelar, ele próprio, pela realização dessa finalidade.

Nesse ponto, reencontramos a Igreja Católica, cujas lideranças atuaram no sentido de conciliar a adequação à lei com um determinado modelo eclesiástico. Nesse modelo, a Igreja é vista como um corpo orgânico e hierarquizado, cujas partes estão todas submetidas à autoridade do papa e de seus representantes diocesanos. Isso mobilizou disputas em dois flancos: por um lado, com agentes estatais que pretendiam defender supostos interesses públicos sobre bens geridos por coletivos religiosos; por outro, com suas próprias entidades, sobretudo ordens monásticas e congregações leigas, convidadas ou forçadas a se adequarem àquele modelo eclesiástico. Mesmo que esse modelo estivesse pautado por valores opostos à liberdade e ao voluntarismo, as autoridades eclesiais estimularam, para realizá-lo, a conformação das associações católicas às regras estipuladas pela Lei nº 173. Assim, os estatutos dessas associações declaravam subordinação às instâncias diocesanas e continham dispositivos quanto à transferência de bens de modo a impedir que estes acabassem nas mãos do Estado. Paralelamente, foi-se consolidando uma jurisprudência que considerava a inalienabilidade de certos patrimônios religiosos e reconhecia a responsabilidade civil de autoridades eclesiásticas.

Na verdade, toda a discussão sobre liberdade religiosa que acompanhamos aqui estava pautada na referência do catolicismo eclesial, o que poupou aos envolvidos um debate sobre a noção mesma de “reli-

Emerson Giumbelli

gião”. Esse debate, na mesma época, vai desenvolver-se a propósito dos cultos mediúnicos, assolados pelo Estado a partir de parâmetros dados pela defesa da saúde e da credulidade pública que acionavam as autoridades sanitárias e policiais (Giumbelli, 1997). Para esses cultos, será preciso demonstrar que se trata mesmo de uma “religião” para reivindicar a liberdade que se atribuía a ela. É possível então argumentar que a liberdade consagrada nesse processo de definições históricas ensejou um sistema de regulação cujos controles não atuavam no plano da criação e do gerenciamento das instituições religiosas, mas apenas em outros níveis – nos quais atuavam, por exemplo, as autoridades policiais. A resultante permitia, assim, um certo pluralismo, ao mesmo tempo em que o sujeitava a diferentes arranjos hierárquicos que conseguiram preservar a hegemonia católica.

Quanto à Igreja Católica, procurou fazer na passagem do século o que a Pastoral de 1890 recomendava aos seus fiéis: “usar da liberdade que nos reconhece o governo atual” (*apud* Lustosa, 1990:36). E vimos como as autoridades católicas apoiaram o arranjo jurídico derivado do princípio da liberdade para garantir um modelo hierárquico e orgânico de igreja, o qual terá, ironicamente, mais condições de se realizar no regime republicano da separação do que no regime monárquico da união. Mas era ainda possível do lado da liberdade ir além, pois, na interpretação expressa na mesma Pastoral, o catolicismo merecia um tratamento especial: como “ofender [...] a liberdade de consciência do país, que é, na sua quase totalidade, Católico Apostólico Romano” (*ibidem*:57)? Ou seja, criava-se, com esse argumento, uma continuidade entre o princípio republicano, que serviria para delimitar o espaço religioso, e a reivindicação católica sobre a essencialidade cristã da nação brasileira, que baseava pretensos direitos sobre a sociedade como um todo.

#### VANGUARDA RELIGIOSA, ARTÍSTICA E TÉCNICA

O monumento ao Cristo Redentor foi proposto exatamente para expressar o reconhecimento de que o Brasil era essencialmente um país católico. Mesmo com esse argumento, não se recusavam os recursos republicanos, pois a noção de maioria aparecia nos discursos católicos. Um exemplo é a Pastoral de 1890, que já reclamava direitos para o catolicismo em virtude do “princípio, tão proclamado pelo liberalismo moderno, da soberania do número” (*ibidem*:27)<sup>6</sup>. Mas é verdade que são metáforas mais orgânicas e hierárquicas que dominarão os discursos que acompanham a concepção, a construção e a inauguração do monu-

mento. Um exemplo relevante é a imagem da unidade, que só o cristianismo católico seria capaz de garantir. Outro é a totalidade, concebida em relação ao Brasil, que também só o catolicismo seria capaz de representar. Se o Estado recusara a religião, diziam os intelectuais católicos, tratava-se então de relembrar que a nação, por sua história e por seu povo, estava imersa no cristianismo. A data originalmente planejada para a inauguração do monumento ao Cristo Redentor era 1922, para acompanhar as comemorações da independência. Contudo, só ocorreu em 1931, e o dia foi escolhido para celebrar a chegada de Colombo às Américas como marco da cristianização do continente. 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<sup>7</sup>.

A liberdade se transfigurara então em unidade e totalidade – e, se quisermos apreender de que maneira se mantém um diálogo com a modernidade no empreendimento católico, teremos que olhar para outras dimensões que cercam o Cristo Redentor. A marca da contemporaneidade se instala no estilo e no material da estátua, como logo veremos. O curioso é que isso resultou não de uma consecução do projeto original, mas foi-se estabelecendo ao longo de redefinições que propiciaram uma convergência entre visões que representavam o contemporâneo na arquitetura acadêmica e o que Grinberg nomeou como “católicos modernos” (1999:66). A contemporaneidade do monumento aparecerá também quando observamos seus significados estritamente religiosos. O Cristo Redentor fica associado a uma devoção que sinaliza as mudanças que ocorriam no universo católico, lançadas, paradoxalmente, pelas autoridades que existiam para cultivar sua eternidade. Tocamos aqui no ponto crucial desta seção do artigo. Se o monumento busca uma restauração e aparece como fundador de uma “neocristandade”, é sob formas e conteúdos modernos que o faz. A tradição e a continuidade são celebradas por meio de várias inovações que apontam para o que o Cristo Redentor já tinha de contemporâneo.

Vejamos, primeiramente, como o Cristo Redentor pode ser tomado como emblema de uma modernidade religiosa. A imagem foi solenemente consagrada ao Coração de Jesus, uma devoção relativamente recente na história da Igreja Católica Apostólica Romana. Embora se possam encontrar registros sobre um culto ao Coração de Jesus na Idade Média e mesmo nos primeiros séculos do cristianismo, o marco para sua oficialização pela Igreja são acontecimentos que datam da segunda

metade do século XVII. Trata-se das visões que Marguerite Marie Alacoque – religiosa do Mosteiro da Visitação, de Paray-le-Monial, interior da França – descreveu, em 1673, sobre um encontro com Jesus e seu coração ensangüentado e as promessas que ele lhe fez se um culto em seu louvor fosse instituído. Se uma primeira capela dedicada ao Coração de Jesus é inaugurada em 1688, o culto encontrou resistências nas esferas eclesiásticas. Apenas em 1765 é que se dá uma manifestação papal benévola em relação à nova devoção; e só na segunda metade do século XIX que uma elevação lhe é reconhecida, culminando com a consagração do mundo ao Coração de Jesus por Leão XIII na passagem para o século XX. Ainda assim, apenas em 1929 sua celebração foi promovida à categoria ritual de primeira classe, o que se seguiu à canonização de Marguerite Marie nove anos antes<sup>8</sup>. Ou seja, a consagração do Cristo Redentor ao Coração de Jesus acompanha e participa, contemporaneamente, da consolidação desse culto.

A devoção ao Sagrado Coração de Jesus, ao longo desse período que vai do final do século XVII ao início do século XX, sempre manteve um sentido político. Primeiramente, no contexto francês, a reação ao jansenismo; em seguida, dentro e fora da França, uma defesa da Igreja diante de um mundo que se afastava dos ideais católicos. Sem desconsiderar essa faceta politicamente restauradora, torna-se muito interessante constatar que a própria devoção ao Coração de Jesus continha uma dimensão religiosamente moderna. No contexto brasileiro, isso é claramente demonstrável. Azzi (1986) afirma que essa devoção, “a partir de meados do século XIX, se introduz no Brasil trazida por diversas congregações religiosas européias que se implantam no país visando a colaborar com o episcopado na reforma católica do clero e do povo cristão” (*ibidem*:223)<sup>9</sup>. Essa reforma tinha como alvo uma religiosidade controlada pelos leigos e centrada na figura dos santos; contra isso propunha-se uma espiritualidade voltada diretamente para Cristo e comandada pelos agentes eclesiásticos<sup>10</sup>. O resultado, ainda segundo Azzi, buscava o seguinte: “Na devoção ao Sagrado Coração de Jesus, era enfatizada a responsabilidade pessoal de cada cristão no desígnio salvífico de Deus, ao mesmo tempo em que se ressaltava a necessidade de reparar com obras espirituais os pecados cometidos pelos hereges e maus cristãos” (*ibidem*). Articulava-se, assim, um vetor de individualização espiritual com um impulso voltado para a intervenção social, do mesmo modo que o Coração de Jesus manifestava sofrimento e prenunciava glória. Esse moderno estilo de devoção, proposto para as

massas pela hierarquia eclesiástica no Brasil, tem no monumento ao Cristo Redentor sua expressão mais espetacular.

Uma segunda dimensão na qual se manifesta a modernidade do monumento ao Cristo Redentor está presente no diálogo que sua concepção e construção estabelecem com a técnica e a arte de vanguarda. Acompanhando os discursos que saúdam a presença da imagem, nota-se a recorrência de formulações que procuram expressar uma síntese entre várias dimensões. São exemplos lapidares: “milagre da fé, prodígio da técnica”, “verdadeiro monumento de fé, de engenharia e de arte”, “monumento de ciência, arte e religião”<sup>11</sup>. Enquanto eclesiásticos declaram estar maravilhados pelo porte e pela beleza da escultura, engenheiros pretendem ver nela uma “divina geometria” e o “arroubo de uma fé, grandemente persistente”<sup>12</sup>. O revestimento, em pedra-sabão, elogiado por suas propriedades técnicas e estéticas, foi montado em forma de mosaico por paroquianas que escreviam em algumas peças os nomes de seus familiares<sup>13</sup>. Heitor Levy, o encarregado geral das obras no Corcovado, presta um depoimento sobre as dificuldades materiais que tiveram de ser superadas – em vista sobretudo das várias tormentas que isolavam e ameaçavam os operários –, que é também um testemunho e um agradecimento aos cuidados da Divina Providência, que teria garantido que nada de anormal acontecesse “aos obreiros desta tarefa do Senhor”<sup>14</sup>. Deixemos, enfim, que Heitor da Silva Costa, responsável pelo projeto original e pela obra, expresse a síntese cujos elementos estamos analisando: “Não erra quem disser que, no alto do Corcovado, acha-se erguido talvez o maior monumento da arquitetura da época, maior pela altura em que se acha edificado, pelas dificuldades técnicas resolvidas, pelas inovações artísticas que apresenta e por sua significação moral e religiosa” (Costa, 1931b:28).

Sobre a dimensão artística da obra, limito-me a chamar a atenção para sua feição reconhecidamente *art déco*. Embora o grau da sua participação na concepção da estátua seja motivo de controvérsia, sem dúvida o aspecto final contou com a intervenção decisiva do escultor Paul Landowski, que mantinha ateliê em Paris, onde os estudos sobre o projeto tiveram continuidade a partir de 1924. O que merece destaque é o fato de a imagem que começa a ser construída em 1926 no Rio de Janeiro seguir, na sua estilização e simetria feitas de linhas claramente definidas, os parâmetros que então se consolidavam em vários pontos do mundo e que tiveram como marco a Exposição Internacional de Artes Decorativas e Industriais Modernas, ocorrida em Paris, em 1925. Por-

Emerson Giumbelli

tanto, o Cristo Redentor participa e testemunha a própria consolidação de um estilo que pretendia encarnar os índices da suprema modernidade. No quadro da arquitetura brasileira e carioca, a estátua figura como uma das obras pioneiras do *art déco*<sup>15</sup>. Heitor da Silva Costa descreve a participação de Landowski de modo significativo: “sem exagerado modernismo, [...] mas marchando na vanguarda dos grandes mestres da estatuária moderna” (1931a:15).

Outro elemento de vanguarda encontra-se na estrutura do monumento, que foi construído em concreto armado. A armação metálica foi cogitada, mas uma das razões que levou à opção pelo concreto armado, segundo o mesmo Silva Costa, privilegiou “o novo material – que é hoje empregado com base científica – e é encarado como expoente representativo da nossa época” (*ibidem*:14). O material e a técnica estavam, naquele momento, servindo para o povoamento das primeiras metrópoles com edifícios de grande porte, e no Brasil o Cristo Redentor foi uma das construções pioneiras do gênero. A solução requisitou a manutenção de uma verdadeira fábrica de concreto no cume do Corcovado e beneficiou-se da existência da estrada de ferro, aliás, também apontada como obra que se destacava, ainda no século XIX, por várias proezas técnicas e que se tornou, já no século XX, a primeira ferrovia eletrificada na América do Sul<sup>16</sup>. A posição de vanguarda estava novamente assumida pelos que saudaram o monumento, como demonstra o trecho de um comentário sobre o concreto armado, “solução pela primeira vez aplicada a um monumento dessa natureza” (Lisboa, 1931: 23).

Outro aspecto técnico grandioso do monumento ao Cristo Redentor foi a sua iluminação, concebida como elemento essencial do projeto, pois a visibilidade era uma exigência fundamental. O que seria garantido pela localização, pelo formato e pelas dimensões do objeto durante o dia viria graças à luz elétrica durante a noite. A iluminação teve ainda lugar destacado nas cerimônias de inauguração, constituindo espetáculo em si, por causa de seu acionamento, previsto para ser realizado desde a Europa por Marconi, a quem se atribui a invenção do telégrafo sem fio – o cientista e a técnica foram convocados para dar a luz ao rei cristão. Outro exemplo da presença da técnica na concepção do monumento vem de terreno próximo. Em 1922, a companhia Westinghouse instalou no alto do Corcovado uma antena e uma estação experimental de radiotransmissão<sup>17</sup>. Isso motivou protestos dos partidários da construção da estátua, preocupados em perder o lugar de seu destino; mas

também serviu de inspiração, segundo o relato de Silva Costa, para a definição do formato final da imagem: esta, como a antena, ganharia a disposição de uma cruz. O detalhe lembrado por Machado acrescenta ainda outro elemento nesse jogo de espelhos: “em alguns anúncios, a então nascente radiodifusão se fez presente pela imagem de ondas hertzianas ‘irradiando’ da cabeça da estátua” (1997:94, ênfase no original).

Outra imagem forte da conciliação entre tecnologia e espiritualidade é sugerida por uma das fotografias que retratam a inauguração do monumento: enquanto aos pés do Cristo se desenrola a cerimônia religiosa, no alto, em torno da estátua, pairam três aviões. Mas, para retornarmos à síntese entre técnica, arte e religião antes evocada, é indispensável a referência ao texto do engenheiro Felipe dos Santos Reis. Intitulado “Os Símbolos do Monumento” e publicado entre outros que saudavam o empreendimento na sua inauguração, ele nada fala sobre a teologia que inspiraria a estátua; prefere tratá-la como obra de arte e destacar dois elementos materiais da sua construção: “A grande estátua se resume na robustez interna da estrutura de concreto armado sob leve roupagem de esteatita” (Reis, 1931:26). Reis nota que o concreto é o material de construção mais sofisticado proporcionado pela ciência e que a estrutura do Cristo lembra a grandeza dos arranha-céus. Já sobre a pedra-sabão, tece várias associações com a doutrina cristã, pois o material, como a religião, sugere doçura, humildade, pequenez; reunida para formar o mosaico, revela, de longe, um “todo único” e harmônico. Penso que a formulação que melhor resume a síntese entrevista na imagem através de seus materiais vale ser ainda transcrita: “Pelo concreto armado, é a grandeza máxima da época erguendo-se em homenagem à grandeza da religião que vem cultuada através dos séculos” (*ibidem*).

Vê-se que o Cristo não apenas era uma imagem monumental, como era o foco de outras imagens poderosas por parte dos discursos católicos que desejavam vê-lo como guia da nação. Mas Cristo não era monopolizado pelos católicos apostólicos romanos. Oswald de Andrade, por exemplo, escrevera no *Manifesto Antropófago*, publicado em 1928, que “nunca fomos catequizados”, fazendo alusão em seguida à letra de um samba que muito sucesso fizera na época: “Cristo nasceu na Bahia, meu bem / E o baiano criou” (*apud* Vianna, 1995:26). 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



Emerson Giumbelli

imagem veemente para sugerir a proposta oswaldiana da antropofagia, apresentada como um modernismo brasileiro. Diante disso e do que vimos nos parágrafos anteriores, talvez faça algum sentido – lançando uma idéia a ser aprofundada – voltar aos partidários do Cristo Redentor para enxergá-los como proponentes de um outro modernismo. Nele, uma obra de vanguarda técnica e artística foi erigida para defender o lema que poderia estar inscrito no pedestal da estátua: no Brasil, “Cristo vence, Cristo reina, Cristo impera!”<sup>18</sup>. Longe de serem apenas os representantes de uma restauração, os partidários do Cristo, naquele momento da história brasileira, insinuavam uma outra modernidade.

#### EM BUSCA DO PURAMENTE RELIGIOSO

Amândio Soares, então chefe da estação de partida da Estrada de Ferro do Corcovado, aproveitou o momento da inauguração do monumento ao Cristo Redentor para lançar uma compilação de textos de autoria e procedência variadas a propósito da obra, compilação a qual intitulou *O Rio Maravilhoso. Collectanea Litteraria e Turística da Cidade do Rio de Janeiro*. Nela está transcrita uma passagem publicada no *Jornal do Commercio*, no dia seguinte à inauguração, que nos fornece outro exemplar da fusão de imagens que inspirava a estátua:

A paisagem incomparável do Rio tem agora um complemento sem par. No alto da montanha de recorte tão original, que domina o quadro lindo que é a paisagem do Rio, a imagem do Cristo, para certos aspectos, não dá apenas a impressão de um monumento, de uma obra humana, de uma obra de arte. Há como uma beleza maior, que emana daquela estátua, que bem simboliza o que há de mais profundo no íntimo da consciência brasileira, a adoração pelo Salvador, a piedade diante de seus ensinamentos. Essa beleza, artística, provém da própria colocação da maior estátua do mundo (*apud* Soares, 1934:80).

O interessante nessa formulação é que ela apresenta os elementos em torno dos quais oscilará o sentido predominante do monumento, que, de religioso, a revelar que “Jesus zela por nós” (*ibidem*:82), passará a componente da paisagem da cidade. Isso já era prenunciado pelas pretensões “turísticas” de Soares em sua coletânea, que abria, aliás, com um capítulo sobre o “Rio atual” no qual elogiava as reformas modernizantes de Pereira Passos.

Recorra-se a uma referência atual para registrar aquela passagem, a mesma que pode ser percebida nas músicas de Tom Jobim que citam o Corcovado e seu monumento: “Aos poucos, o monumento foi sendo dessacralizado e integrado à imagem de uma cidade tolerante e liberal” (Menezes, 2001:22). E ainda: “Os cariocas e, em certa medida, todos os brasileiros acostumaram-se a ter o Cristo como seu ícone. Folhetos e cartazes turísticos da Embratur passaram a adotar a figura da estátua, cartunistas e publicitários se apropriaram de sua imagem” (*ibidem*). Além de Fabris (2000a), outro texto que nota a transformação é o de Cabral, que escreve: “o Cristo do Corcovado pode não ser objeto de devoção, mas é merecedor de grande estima por parte do povo carioca”, que o converteu no “seu monumento mais espetacular e mundialmente conhecido” (1997:9). Tanto Menezes quanto Cabral, e ainda Machado (1997), constatarem que o sítio não se tornou objeto de uma devoção religiosa popular expressiva. Como afirma o primeiro, “poucos são os que visitam o Cristo em peregrinação ou por conta de seu simbolismo católico” (Menezes, 2001:22). Enquanto, no momento da inauguração do monumento, os bispos católicos entregaram a imagem ao país com a incumbência de salvá-lo, é significativo que a campanha, encabeçada pela Fundação Roberto Marinho e pela Shell do Brasil, que garantiu em 1990 uma importante reforma da estátua, tenha se dirigido à cidade com o *slogan* “Salve o Cristo” (Semenovitch, 1997).

O sentido religioso, misturado a outros aspectos igualmente destacados, como vimos, foi sustentado com veemência e convicção pelos partidários do Cristo Redentor na ocasião da sua concepção, construção e inauguração. No entanto, creio ser possível apontar alguns elementos que facilitaram que esse sentido fosse deslocado e atenuado por outros. Para tanto, é necessário que recuperemos alguns aspectos que participaram da definição do formato do monumento. Quando a idéia foi lançada, em 1921, não havia certeza nem sobre o local nem sobre o modelo da estátua. Após se formar um consenso sobre o Corcovado, houve um concurso de projetos entre três propostas apresentadas. Um dos projetos derrotados, de autoria de Adolfo Morales de los Rios, trazia características que conferiam ao monumento uma funcionalidade dirigida para uma devoção massiva. A estrutura mais grandiosa desse projeto era “uma vasta capela aberta formada por quatro altos e longos arcos” (Rios, 1922:14), capaz, portanto, de abrigar uma grande concentração de pessoas. Além disso, a proposta previa que a estrada de acesso ao monumento fosse crivada das referências próprias a uma “via sa-

Emerson Giumbelli

cra". Explica o autor: "o meu projeto foi o de converter o Corcovado no Monte Sagrado da Capital brasileira" (*ibidem*:8).

No projeto vencedor, a capela situava-se no interior do pedestal da estátua, com pequenas dimensões e cerrada para o exterior; e o monumento não se esparramava pela montanha, contentando-se em incorporá-la como seu suporte. Depois da inauguração, chegou a receber algumas romarias, mas, mesmo contendo uma réplica da imagem da padroeira nacional, a capela não demorou muito a ficar fechada e sem atividades regulares. Das romarias, que Machado afirma terem sido "muitas" (1997:95), não encontrei registros, ao contrário do "beija-mão" que chegou a ocorrer durante a construção da imagem<sup>19</sup>. Há ainda outro ponto importante: justamente a capela foi o único elemento do projeto originalmente vencedor do concurso em 1921 que não foi alterado no formato final que o monumento adquiriu. Neste, Cristo, desenhado com linhas que lembravam um estilo barroco e que o tornavam parecido com as imagens que se podia encontrar no interior das igrejas, tinha sua cabeça voltada para o alto e suas mãos ocupadas em segurar, em uma delas, um globo, na outra, uma cruz. Depois de criar polêmicas e receber diversas intervenções, chegou-se ao modelo definitivo. O projetista original explicava que os atributos que eram representados "materialmente" no primeiro modelo tornaram-se "simbólicos" no final: a cruz foi formada pelo próprio corpo da imagem, e o globo passou a estar sob os pés da estátua. Falou-se também de "simplificação" para dar conta da transformação, nesse caso, para fazer referência aos traços que caracterizam o *art déco*, estilo ao qual o aspecto definitivo da estátua ficou associado. Enfim, simbolização e simplificação renderam uma imagem, creio eu, que estava mais sujeita a reapropriações de sentido que o projeto original, ajudando assim a conceber a atenuação de sua conotação religiosa.

Isso registrado, solicito que se preste novamente atenção à atuação da Igreja Católica, agora em um período mais recente. Constatar-se-á que o esvaziamento da dimensão religiosa, especificamente católica, do monumento ao Cristo Redentor vem sendo contraposto por esforços na direção contrária. É difícil precisar um marco temporal para tais esforços, mas é possível apontar alguma relação deles com a distância que a hierarquia católica consegue enxergar entre os seus parâmetros morais e a tolerância e a liberalidade da sociedade que abriga o monumento. Talvez se possa tomar como emblemática a controvérsia ocorrida no carnaval de 1989, quando a Arquidiocese da Cidade do Rio de Ja-

neiro acionou a Justiça para proibir a presença de uma reprodução do Cristo Redentor em um dos carros alegóricos da escola de samba Unidos da Beija-Flor. A alegoria, apelidada de “Cristo mendigo”, apareceu no desfile coberta com um plástico preto e uma faixa com os dizeres “Mesmo proibido, olhai por nós”. Há registros de episódios de conflito com publicitários, que foram alertados pela Arquidiocese carioca em 2000 a pedirem aprovação formal da autoridade religiosa para o uso da imagem do Cristo Redentor. As intervenções colocam-se invariavelmente no sentido de resguardar a conotação espiritual da imagem<sup>20</sup>.

Na mesma direção, procedem medidas que atingem diretamente o monumento. Em 2005, a Arquidiocese divulgou que desde dezembro daquele ano, em toda primeira sexta-feira de cada mês, tradicionalmente dedicada ao Sagrado Coração de Jesus, um bispo auxiliar conduziria atividade devocional na capela do Corcovado. O próprio arcebispo encargar-se-ia de dar início à programação, que seria ainda transmitida por uma rádio católica (*O Testemunho da Fé*, jornal da Arquidiocese do Rio, 27/11/2005, p. 3). No momento em que o monumento completou 75 anos da sua inauguração, em 2006, fez-se o anúncio oficial da transformação do sítio em “Santuário do Cristo Redentor”, o que permitiria a realização de casamentos e batizados na capela e criava a expectativa de que ela se tornasse ponto de peregrinação. Prometeu-se ainda a reforma da capela a fim de permitir a nova utilização e a realização de celebrações religiosas diárias para atender os turistas. Pode-se ainda mencionar a reforma recente de outra capela, próxima a uma estação intermediária na estrada de ferro que leva ao Corcovado. A cerimônia de comemoração aos pés da imagem foi conduzida pelo arcebispo, que fez questão de ler uma mensagem de congratulação enviada pelo papa. Ou seja, assiste-se a um esforço de equipamento em torno do monumento ao Cristo Redentor que visa retomar agora o objetivo, embora previsto em sua concepção, fracassado décadas atrás. Os jornais locais ajudaram a destacar tal esforço em manchetes do dia 13 de outubro de 2006<sup>21</sup>.

A comemoração dos 75 anos do monumento ao Cristo Redentor foi ainda marcada pela Arquidiocese carioca com a publicação de um livreto (Arquidiocese, 2006) que, na sua contracapa, afirma desejar “esclarecer o significado religioso e a história da imagem mais conhecida do país”. O livro está dividido em duas partes: “mensagem religiosa”, que desenvolve interpretações e fornece referências sobre a espiritualidade associada à estátua que coroa o Corcovado; e “história da constru-

ção da imagem”, que segue desde o século XIX as idéias de um monumento naquele sítio, dando especial atenção para o período entre 1921 e 1931, até chegar ao presente saudado com um gosto pela eternidade: “Desde sua inauguração e para sempre, o Cristo Redentor do Corcovado simbolizará o Amor de Deus, que veio ao mundo para nos salvar” (*ibidem*:27). Na introdução, o leitor é lembrado do principal propósito da publicação: “[...] apesar da mensagem do monumento ao Cristo Redentor ter sido conclamada a todo o povo brasileiro na época de sua inauguração, e embora sejamos em maioria cristãos, muitos o admiram apenas como obra de arte ou como um símbolo de significados dos mais diversos, sem qualquer sentido religioso” (*ibidem*:6).

Vejamos, agora, como em cada uma das partes do texto esse “sentido religioso” é estabelecido. A primeira delas é dividida em cinco itens, cada um dos quais tomando um aspecto da imagem do Cristo Redentor para propor “reflexões” que traçam conexões entre aqueles aspectos e temas espirituais. O estilo é o de uma interpelação à consciência do leitor<sup>22</sup>. As margens estão preenchidas por citações bíblicas que procuram dialogar com as reflexões propostas no interior do texto. Um dos itens refere-se especificamente à capela, ressonando os esforços antes descritos. Em geral, o propósito é mostrar, como precisa o texto na contracapa, que “a imagem do Cristo do Corcovado pode representar um importante instrumento para a evangelização”<sup>23</sup>. Já a segunda parte, dedicada à dimensão histórica, privilegia o momento que precede e culmina com a inauguração do monumento. Dessa vez, nas margens, há excertos de pronunciamentos e textos daquela época. A visita de João Paulo II ao monumento, ocorrida em 1980, recebe apenas uma frase de comentário. O passado que parece interessar é exatamente aquele em que o “sentido religioso” é mais veemente, e há trechos em que se manifesta o desejo de que o presente siga suas promessas, como esse na introdução do livro: “O Morro do Corcovado? Ele é o altar do Brasil” (*ibidem*:8).

Ainda na introdução aparece um tema que, embora não se possa dizer que não evoque aspectos longevos da Igreja Católica, esteve ausente nos debates que acompanharam a inauguração do monumento ao Cristo Redentor. Após mencionar a existência de outras representações do Redentor, no Brasil e mesmo em Portugal, o texto aceita travar uma polêmica: “Milhares, no entanto, manifestam-se contrários à presença de imagens nas tradições da Igreja Católica” (*ibidem*). Em resposta, três argumentos são levantados: o primeiro apela para citações bí-

blicas que autorizariam o culto às imagens; o segundo lembra a distinção doutrinária que existiria entre adoração e veneração; o terceiro faz referências às tradições populares no Brasil e sua forte conexão com as imagens. Embora não haja citação explícita no texto, não é difícil perceber o interlocutor nessa polêmica: os evangélicos, cujas discordâncias com os católicos passam, em primeiro plano, pela questão das imagens e de seu culto. Nesse tema, vemos ainda outra ressonância entre texto e espaço, pois recentemente (não antes de 2002) foram instaladas, ao lado da estrada de ferro que dá acesso ao Corcovado, perto de seu destino final, cinco estátuas de santos católicos, acompanhados ainda de uma imagem de Nossa Senhora Aparecida, todas com quase dois metros de altura. O lugar está identificado por uma placa: “Jardim de todos os santos”<sup>24</sup>.

O mais interessante, penso eu, nesses esforços que reivindicam um sentido especificamente religioso para a imagem é que eles se pautam por um princípio moderno. Afinal, é com a modernidade que se acredita ser possível fazer essa distinção entre o religioso e outras esferas. Agora, para a Igreja Católica, não fascina mais aquela interpenetração de dimensões que vimos acontecer no momento da concepção e inauguração do monumento. Apesar de sua modernidade, a atitude católica não vem atrelada a qualquer movimento de privatização. Acabamos de ver como transparece, a propósito de comentários atuais sobre a imagem do Cristo, a disputa com os evangélicos, que se afirmaram como a principal força inovadora no campo religioso brasileiro contemporâneo. E essa disputa, se tem facetas teológicas, como a que cerca a legitimidade do culto às imagens, espraia-se por esferas nada restritas ao religioso. O discurso católico sobre o Cristo pode ser visto como parte dessa ampla disputa por espaços públicos.

## MODERNIDADES OUTRAS

Algumas das questões em jogo naquilo que cerca o monumento ao Cristo Redentor podem ser mais bem definidas com a ajuda de dois textos que se dedicam a situações bem diferentes. Mas eles são úteis na medida em que permitem precisar a noção de modernidade que parece mais adequada ao sentido aqui utilizado. O trajeto desenhado pelo texto insinua uma certa decomposição. A modernidade aparece, em cada seção, sob diferentes facetas, cada uma das quais enfocando aspectos cujo ponto em comum é seu vínculo inegável com a noção central: liberdade, contemporaneidade, compartimentação (derivada da dife-

renciação societária). É possível reencontrar, íntegro, o ponto do qual partimos? – questão crucial, que coloca em jogo a idéia de uma modernidade original ou modelar. Os textos aos quais me referirei em seguida conduzem a essa mesma questão. Mas o seu efeito mais imediato é instigar-nos a aprofundar a impressão de uma convivência de contrários. Afinal, liberdade, contemporaneidade e compartimentação, tais como se revelam na história que seguimos sobre o Cristo Redentor, estão acompanhadas – se quisermos usar novamente algumas palavras-chave – de totalização, tradição e publicização. Recapitulando: a liberdade religiosa apóia a reivindicação católica de representação nacional; a novidade devocional, artística e técnica vem associada a um ícone da restauração; a diferenciação contida no esforço de “recuperação do sentido religioso” da imagem reafirma sua presença no espaço público. Como conceber essa convivência de contrários?

Começo pelo texto de Chakrabarty (1997), que ilustra seus argumentos com uma análise sobre a noção de “domesticidade burguesa”, tal como aparece em debates que ocorrem entre 1850 e 1920 em Bengala, região da Índia na época em que aquele território fazia parte dos domínios britânicos. No século XIX eram comuns, em textos escritos por britânicos, apreciações negativas sobre a situação das mulheres na Índia. Em resposta a isso, surge uma mobilização nativa que busca uma reforma da condição feminina, mobilização que incorpora exigências ocidentais e ao mesmo tempo se afina com campanhas nacionalistas. Chakrabarty observa, em primeiro lugar, que as noções de disciplina e de higiene são destacadas do conjunto de exigências ocidentais para se aplicarem aos lares indianos. Outras noções que faziam parte do ideal doméstico moderno – liberdade e privacidade individuais – foram ressignificadas. Isso ocorreu sobretudo no debate sobre o que deveria ser o ideal de esposa. Em uma família moderna, afirmava a literatura nativa, esperava-se que a esposa fosse uma amiga de seu marido. Isso, no entanto, não deveria anular a assimetria entre eles. A verdadeira liberdade, nessa literatura, conciliava-se com a “capacidade de servir e obedecer voluntariamente” (*ibidem*:235, tradução do autor). Daí as freqüentes críticas àquelas que se aproximavam demais de seus maridos, condenáveis por parecerem “mais européias” do que as mulheres ocidentais.

Chakrabarty conclui que se opera, nesse discurso afinado com o nacionalismo indiano, uma conjunção entre três vetores: o ideal de uma mulher como esposa educada e submissa, certas imagens religiosas que reproduzem expectativas tradicionais de gênero e o arranjo, também

tradicional, da família extensa. Pode-se perceber uma similaridade entre o que ocorre na Índia e no Brasil com a noção de liberdade. A domesticidade burguesa em Bengala incorpora a noção de liberdade, a princípio desafiadora, para integrá-la a um quadro que apresenta continuidade com princípios tradicionais. A Igreja Católica no Brasil posiciona-se a favor da liberdade para produzir uma institucionalidade orgânica e hierárquica e garantir sua expressão pública. O que Chakrabarty sugere para a Índia parece se aplicar também ao Brasil: “A história colonial indiana é repleta de exemplos de indianos arrogando-se como sujeitos para si mesmos precisamente pela mobilização, no contexto de instituições ‘modernas’ e às vezes em nome do projeto modernizante do nacionalismo, de dispositivos de memória coletiva que são anti-históricos e antimodernos” (*ibidem*:239, tradução do autor). Note-se que, ao ser própria ou diferente da européia, essa modernidade outra não é vivida necessariamente como algo inautêntico. De todo modo, percebe-se como mesmo a liberdade, essa que não se opõe à submissão, pode ser vista como “a mais verdadeira”.

Outro texto que parece oportuno trata de algumas transformações em festas religiosas na Bahia (Sansi, 2003). O argumento do autor pode ser acompanhado com a análise que propõe sobre a Festa do Nosso Senhor do Bonfim, embora o texto enfoque ainda outro caso. A festa inicia-se no século XVIII, em torno de uma imagem, sob os auspícios de uma confraria que erige um templo no início de 1800. Na segunda metade do século XIX, já se falava da “Lavagem do Bonfim”, e suas características levaram a uma reação por parte da Igreja Católica local, que recorreu aos poderes civis na tentativa de reprimir as festividades. Em clima de romanização, buscavam-se evitar as devoções associadas à religiosidade popular e ao sincretismo com referências africanas. Apesar disso, a festa não acabou; apenas foi mantida do lado de fora do templo. Em seguida, a própria Igreja organizou um cortejo voltado para as classes médias, procurando novamente intervir no evento. O cortejo, no entanto, constituiu-se no espaço para uma inédita sintonia entre a elite política local e o povo, agora transfigurado em representante de uma “cultura afro-baiana”. O que sela essa transformação é a apropriação que a festa sofre por parte da agência oficial de turismo, que passa, nas décadas recentes, a se responsabilizar pela organização do cortejo.

Sansi resume seu argumento sobre as transformações na Festa do Bonfim referindo-se a dois momentos: “um primeiro momento de ruptura, quando a Igreja rejeita a festa; e um segundo momento de recuperação



e aliança da festa com intelectuais e políticos” (*ibidem*:166). Apesar da rejeição eclesiástica, Sansi caracteriza o primeiro momento como celebração religiosa popular; isso em contraste com o que ocorre depois, quando o cortejo, com referências a uma “cultura afro-baiana”, convertido em evento turístico oficial, freqüentado por políticos locais, se torna o centro simbólico da festa. Há aí algo parecido com a passagem que constatamos no caso do monumento ao Cristo Redentor, que se transmuta de “imagem religiosa” a “ícone cultural”. É isso que se depreende do lamento católico sobre “a perda de sentido religioso”; e é isso que se consagra na campanha pela inclusão do monumento entre as “novas sete maravilhas do mundo”<sup>25</sup>. No caso do Cristo Redentor, no entanto, não houve um deslizamento da imagem para um evento. A própria imagem foi sendo investida de sentidos que não estavam previstos na concepção original. Além disso, os esforços recentes por parte da Igreja para “recuperar o sentido religioso” do monumento demonstram que essa significação não está apagada; e o mais paradoxal é que a operação que procura revelá-la se valha de um argumento moderno.

Essa conclusão remete-nos à análise que José Murilo de Carvalho faz sobre a construção da imagem de Tiradentes como herói nacional (Carvalho, 1990). Seu estudo mostra como essa imagem – inclusive literalmente, em seus traços físicos – vai absorvendo elementos associados a Jesus Cristo. Essa conjunção entre o cívico e o religioso parece crucial para entender o que se passa com o Cristo Redentor. Nesse caso, é algo inverso que ocorre: o religioso vai absorvendo o cívico de modo tal que se recusa a separação que a modernidade parecia exigir das duas dimensões. A absorção consolida-se também no âmbito propriamente religioso. Há registros que testemunham a existência de oferendas (“despachos”) nas encostas do Corcovado e que notam a associação entre a imagem do Cristo e a figura de Oxalá<sup>26</sup>. Mesmo os evangélicos, apesar de suas críticas à idolatria, convivem com a imagem, organizando cultos a seus pés e apropriando-se dela para suas pregações<sup>27</sup>. Ou seja, o que se esperaria com a modernidade é que cada confissão erigisse seus locais de culto e seus símbolos de devoção. Isso corresponderia ao princípio da segmentação aplicado ao interior da esfera religiosa. Contudo, no caso do Cristo Redentor, apesar das reivindicações católicas e da contrariedade evangélica, até o momento ele foi capaz de demonstrar polivalência em seus sentidos.

Polivalência semelhante atrela-se aos sentidos da modernidade. Sentidos mesmo contraditórios, como insistem aqueles, a exemplo de

Mignolo (2004), que se recusam a dissociar as dimensões emancipatórias de outras que apontam para cercamentos. Iluminismo e colonialismo, nessa interpretação, precisam ser vistos como lados de uma mesma moeda. Em outra chave, que reflete sobre sua constituição, a modernidade passa por uma multiplicação que nega origens únicas. Em outras palavras, como argumenta, por exemplo, Kahn (2001), a modernidade já nasce plural, ainda que apoiada em discursos que cultivam e produzem a unicidade. Uma das maneiras de explorar essa idéia, como nos mostra Van der Veer (2001), passa pelo acompanhamento dos processos de modernização em múltiplos sítios, mesmo muito distantes entre si, no intuito de perceber e destacar sua simultaneidade e implicação mútua. As análises apresentadas neste texto podem ser vistas como um exercício de leitura da modernidade desde o Brasil; e tendo como foco um monumento que sintetiza fortes imagens e agrega múltiplos discursos. Os resultados contribuem para vislumbrar o que Otávio Velho (2007) chama de “modernidades alternativas” para sublinhar o efeito desse lugar de leitura: mais sentidos, mais ambivalências. Aliás, pode ser essa uma das mensagens a tirar do resultado da escolha das “novas maravilhas do mundo”, pois, dos sete sítios, apenas um está na Europa; os demais se distribuem pela assim chamada periferia do mundo.

(Recebido para publicação em janeiro de 2008)

(Versão definitiva em março de 2008)

## NOTAS

1. Para apresentação e discussão desse argumento, ver Tschannen (1992), Beyer (1994) e Casanova (1994).
2. Os versos foram publicados na revista *O Malho*, nº 1504, sem indicação do ano, que provavelmente é 1931, data da inauguração do monumento. Seu autor é o padre Assis Brasil, membro do Centro Dom Vital, um dos principais focos de elaboração intelectual católica à época.
3. D. João Becker era arcebispo de Porto Alegre e foi um dos oradores na cerimônia de inauguração do monumento.
4. Sobre o vínculo essencial entre cristianismo e nacionalidade no discurso católico brasileiro, ver, por exemplo, Isaia (2003).
5. O que segue até o antepenúltimo parágrafo desta seção é uma síntese da análise que apresentei em Giumbelli (2002:248-275).
6. Grinberg (1999:62) também chama a atenção para a presença da noção de maioria.
7. Para uma visão mais detalhada sobre esses argumentos atrelados ao monumento, ver Grinberg (1999) e Giumbelli (no prelo).
8. Para a construção dessa breve cronologia, recorri às indicações de Machado (1997), Azzi (1986) e Mott (1993).
9. O caso de Rosa Egípcíaca, no século XVIII, cujo misticismo dedicado ao Coração de Jesus é abordado por Mott (1993:318) – que chega a sugerir que se trata de uma “Margarida Maria afro-brasileira” –, demonstra que o culto no Brasil é anterior ao século XIX. Mas a afirmação de Azzi continua válida quando se trata de seguir a tentativa de ampliação da devoção ao Coração de Jesus a partir de uma política clerical sistemática.
10. Essa oposição, como mostra Azzi (1986), encenou-se a propósito da própria figura de Cristo: de um lado, o Jesus sofredor e suas conotações populares, horizontalizantes e expiatórias; de outro, o Sagrado Coração e suas conotações eclesásticas, hierárquicas e triunfantes. Para outra leitura que enfatiza o sentido modernizante das medidas romanizadoras no catolicismo brasileiro, ver Sanchis (1997).
11. A primeira expressão é do padre Manoel Macedo, em artigo na *Revista da Semana* de 29/6/1929, transcrito em Soares (1934:48); a segunda, de Arrojado Lisboa, em artigo na revista *O Cruzeiro* (10/10/1931, p. 23); a última, do Conde de Affonso Celso, em artigo na mesma revista (p. 13).
12. A primeira expressão é de Heitor da Silva Costa, engenheiro responsável pela construção, em artigo na revista *O Cruzeiro* (10/10/1931, p. 15); a segunda consta do laudo de uma comissão de técnicos de 1928, transcrita em Machado (1997:67).
13. Sobre as propriedades do revestimento, elogiado ainda por ser uma solução nacional (lembrando-se que se tratava da matéria-prima das esculturas de Aleijadinho), ver o artigo de Arrojado Lisboa na revista *O Cruzeiro* (10/10/1931, pp. 23-27); sobre o trabalho voluntário das senhoras católicas para juntar as peças do mosaico, ver Machado (1997:74).
14. O depoimento está transcrito em Machado (1997:77-79). Várias fontes contam que Levy, de origem judaica, teria se convertido ao catolicismo durante a construção do monumento. Teria ainda juntado ao concreto que forma o coração esculpido na ima-

gem uma folha inscrita com sua árvore genealógica, fazendo ele mesmo o que Cristo prometera a Marguerite Marie Alacoque: “As pessoas que propagarem essa devoção terão seus nomes escritos indelevelmente em meu coração”.

15. No *Guia da Arquitetura Art Déco do Rio de Janeiro*, editado pela prefeitura local, o monumento ao Cristo Redentor figura como a primeira referência.
16. Foi Pereira Passos, que depois seria protagonista da mais ampla reforma efetuada na região central da cidade, o responsável pela construção da primeira estrada férrea no Brasil com fins turísticos e que teve por modelo uma obra suíça.
17. Devo a Jayme Aranha, em comunicação pessoal, as precisões sobre esse fato. Há uma foto da antena em Rubinstein (1999:38).
18. A inscrição consta da última maquete do monumento e foi lembrada durante sua inauguração (Rubinstein, 1999:56; Machado, 1997:86).
19. Refiro-me a uma foto que mostra fiéis católicos em torno de uma das mãos da estátua, quando essa parte ainda era acessível pelos andaimes.
20. Em 1998, um fabricante de pneus utilizou montagem fotográfica que colocou um afamado jogador de futebol no lugar da estátua de Cristo no Corcovado; outro protesto ocorreu por conta de anúncio de marca de peças íntimas. Em 2001, a apresentação de uma coleção de biquínis e maiôs trazendo a imagem do Cristo Redentor também foi atacada pela Arquidiocese. Registros sobre essas imagens e reações estão disponíveis no *site* Observatório da Censura: <http://observatoriodacensura.blogspot.com>, acessado em 28/10/2006.
21. Dois exemplos: “Cristo, 75 anos, Vira Santuário” (*O Globo*) e “Santuário para o Rio” (*O Dia*).
22. Um exemplo: “Quando olhamos para o alto e vemos a imagem do Cristo Redentor diante do céu, além da singularidade da obra humana, o que isso nos inspira? Você reconhece, através da imagem de Cristo do Corcovado, a presença de Deus em sua vida?” (Arquidiocese, 2006:9).
23. Sugere-se que o livro possa servir em aulas de catequese e de ensino religioso. É importante notar que o Estado do Rio de Janeiro adotou um modelo de ensino religioso em escolas públicas que torna difícil sua distinção da catequese. Trata-se do modelo confessional, que divide alunos, professores e conteúdos de acordo com a religião declarada dos primeiros. Esse modelo, cuja adoção vem gerando muita polêmica, foi proposto com o apoio explícito da Arquidiocese carioca. Entende-se assim que a cerimônia de comemoração dos 75 anos do Cristo Redentor tenha incluído uma aula de catequese para crianças que trouxeram uma réplica da imagem com a inscrição “Obrigado, Senhor, pelo ensino religioso”.
24. Observação no local.
25. A escolha das “novas sete maravilhas do mundo” foi promovida por uma fundação privada com sede na Suíça; o processo iniciou-se em 2005, partindo de 200 monumentos; desde janeiro de 2007, uma relação que contava com cerca de duas dezenas de candidatos se oferecia para votos pela internet e por telefones móveis; o resultado foi divulgado em julho de 2007. A campanha pela vitória do Cristo Redentor, de que participaram empresas e órgãos públicos, não deu destaque à dimensão religiosa.
26. Para a primeira informação, ver relato referido aos anos 1960 registrado em Semenovitch (1997); para a segunda, ver Machado (1997:96).

## Emerson Giumbelli

27. Um panfleto evangélico tem na sua frente a imagem do monumento e a inscrição “Conheça o Cristo Redentor”. Ao examinar o conteúdo, o leitor poderá notar uma sutil contraposição: “No Corcovado, a estátua do Cristo Redentor representa uma monumental obra da engenharia humana. Mas foi no Calvário que Cristo mostrou ao mundo inteiro o que é o amor!”. “Conheça o Cristo Redentor”, panfleto da Editora Elim distribuído por uma congregação evangélica.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARQUIDIOCESE DE SÃO SEBASTIÃO DO RIO DE JANEIRO. (2006), *Cristo Redentor do Corcovado. Mensagem Religiosa e Histórica*. Rio de Janeiro, Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro.
- AZEVEDO, Thales de. (1981), *A Religião Civil Brasileira. Um Instrumento Político*. Petrópolis, Vozes.
- AZZI, Riolando. (1986), “Do Bom Jesus Sofredor ao Cristo Libertador”. *Perspectiva Teológica*, nº 18, pp. 215-233.
- BAUBÉROT, Jean. (1993), “Estratégias da Liberdade”, in C. Sahel (org.), *A Tolerância*. Porto Alegre, L&PM.
- BEYER, Peter. (1994), *Religion and Globalization*. London, Sage.
- BRUNEAU, Thomas. (1974), *O Catolicismo Brasileiro em Época de Transição*. São Paulo, Loyola.
- CABRAL, Francisco Marcelo. (1997), “Prefácio”, in M. A. Machado (org.), *Cristo Redentor do Corcovado*. Rio de Janeiro, Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro.
- CARVALHO, José Murilo de. (1990), *A Formação das Almas. O Imaginário da República no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras.
- CASANOVA, José. (1994), *Public Religions in the Modern World*. Chicago, The University of Chicago Press.
- CHAKRABARTY, Dipesh. (1997), “Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for ‘Indian’ Pasts?”, in P. Mongia (org.), *Contemporary Postcolonial Theory: A Reader*. New Delhi, Oxford University Press, pp. 223-247.
- COSTA, Heitor da Silva. (1931a), “A Concepção”. *O Cruzeiro*, 10 de outubro, pp. 14-15.
- . (1931b), “A Divina Geometria”. *O Cruzeiro*, 10 de outubro, p. 28.
- DELLA CAVA, Ralph. (1975), “Igreja e Estado no Brasil do Século XX: Sete Monografias Recentes sobre o Catolicismo Brasileiro”. *Estudos Cebrap*, nº 12, pp. 5-52.
- DUMONT, Louis. (1985), *O Individualismo. Uma Perspectiva Antropológica da Ideologia Moderna*. Rio de Janeiro, Rocco.

## A Modernidade do Cristo Redentor

- FABRIS, Annateresa. (2000a), "Sobre uma Concepção de Monumento", in *Fragmentos Urbanos. Representações Culturais*. São Paulo, Studio Nobel, pp. 135-152.
- . (2000b), "A Batalha de Pampulha", in *Fragmentos Urbanos. Representações Culturais*. São Paulo, Studio Nobel, pp. 183-212.
- GAMBONI, Dario. (1997), *The Destruction of Art. Iconoclasm and Vandalism since the French Revolution*. London, Reaktion Books.
- GIUMBELLI, Emerson. (1997), *O Cuidado dos Mortos. Uma História da Condenação e Legitimação do Espiritismo*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional.
- . (2002), *O Fim da Religião. Dilemas da Liberdade Religiosa no Brasil e na França*. São Paulo, Attar/Pronex.
- . (no prelo), "Brasileiro e Europeu: A Construção da Nacionalidade em torno do Monumento ao Cristo Redentor do Corcovado". *Cadernos de Antropologia e Imagem*.
- GRINBERG, Lucia. (1999), "República Católica, Cristo Redentor", in P. Knauss (org.), *Cidade Vaidosa. Imagens Urbanas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Sette Letras, pp. 57-72.
- ISAIA, Artur Cesar. (2003), "Catolicismo e Ordem Republicana no Brasil", in M. M. T. Ribeiro (org.), *Portugal-Brasil. Uma Visão Interdisciplinar do Século XX*. Coimbra, Quarteiro, pp. 63-78.
- KAHN, Joel. (2001), "Anthropology and Modernity". *Current Anthropology*, vol. 42, nº 5, pp. 651-680.
- LATOUR, Bruno. (1994), *Jamais Fomos Modernos*. Rio de Janeiro, Editora 34.
- LISBOA, Arrojado (1931), "O Revestimento". *O Cruzeiro*, 10 de outubro, p. 23.
- LUSTOSA, Oscar de Figueiredo (org.). (1990), *A Igreja Católica no Brasil e o Regime Republicano*. São Paulo, Loyola/CEPEHIB.
- MACHADO, Maria Augusta. (1997), *Cristo Redentor do Corcovado*. Rio de Janeiro, Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro.
- MAINWARING, Scott. (1989), *A Igreja Católica e a Política no Brasil (1916-1985)*. São Paulo, Brasiliense.
- MARIANO, Ricardo. (2002), *Secularização do Estado, Liberdades e Pluralismo Religioso*. Trabalho apresentado no III Congreso Virtual de Antropología y Arqueología. Disponível em [http://www.naya.org.ar/congreso2002/ponencias/ricardo\\_mariano.htm](http://www.naya.org.ar/congreso2002/ponencias/ricardo_mariano.htm), acessado em 11/9/2007.
- MENEZES, Pedro da Cunha e. (2001), "Além do Cartão-Postal", in P. C. Menezes e A. Dapieve, *Da Janela Vê-se o Redentor*. Rio de Janeiro, Casa da Palavra, pp. 13-24.
- MIGNOLO, Walter. (2004), *Histórias Locais/Projetos Globais*. Belo Horizonte, Ed. UFMG.
- MOTT, Luiz. (1993), *Rosa Egípcia. Uma Santa Africana no Brasil*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.
- REIS, Felipe dos Santos. (1931), "Os Símbolos do Monumento". *O Cruzeiro*, 10 de outubro, pp. 26-27.
- RIOS, Adolfo Morales de los. (1922), Parecer sobre um Esboço de Medalha Comemorativa do Projetado Monumento ao Christo Redemptor no Alto do Morro do Corcovado

### Emerson Giumbelli

no Rio de Janeiro. Acervo do IHGB, lata 790, pasta 9. Manuscrito datado de 31 de janeiro.

RUBINSTEIN, Mauro. (1999), *O Cristo do Rio*. Rio de Janeiro, Embratur/MinC.

SANCHIS, Pierre. (1997), "O Campo Religioso Contemporâneo no Brasil", in A. P. Oro e C. A. Steil (orgs.), *Globalização e Religião*. Petrópolis, Vozes.

SANSI, Roger. (2003), "De Imagens Religiosas a Ícones Culturais: Reflexões sobre as Transformações Históricas de Algumas Festas Públicas na Bahia", in P. Birman (org.), *Religião e Espaço Público*. São Paulo, Attar, pp. 149-168.

SEMENOVITCH, Jorge. (1997), *Corcovado. A Conquista da Montanha de Deus*. Rio de Janeiro, Lutécia.

SOARES, Amândio. (1934), *O Rio Maravilhoso. Collectanea Litteraria e Turística da Cidade do Rio de Janeiro* (2ª ed.). Rio de Janeiro, Irmãos Pongetti.

TAUSSIG, Michael. (1997), "Transgression", in M. Taylor (org.), *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago, The University of Chicago Press, pp. 349-364.

TSCHANNEN, Olivier. (1992), *Les Théories de la Sécularisation*. Genebra, Droz.

VAN DER VEER, Peter. (2001), *Imperial Encounters. Religion and Modernity in India and Britain*. Princeton, Princeton University Press.

VELHO, Otávio. (2007), *Mais Realistas do que o Rei. Ocidentalismo, Religião e Modernidades Alternativas*. Rio de Janeiro, Topbooks.

VIANNA, Hermano. (1995), *O Mistério do Samba*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar/Ed. UFRJ.

**ABSTRACT**

*The Modernity of Christ the Redeemer*

Inspired by the proposal for a reading of modernity from Brazil, this paper focuses on three highlights in the history of the Christ the Redeemer statue on Corcovado Mountain in Rio de Janeiro. The first analyzes the meanings acquired by the idea of freedom of religion that allowed erecting a Catholic symbol in the national capital. The second reveals the contemporary characteristics of the architectural form and devotional content in the image that served as the icon for a Christian restoration. The third analyzes the recent Catholic demand to reclaim the monument's "religious meaning" – premised on a societal differentiation – as a presence in the public space. Emphasizing modern notions and arguments in the Catholic discourse, the article concludes with elaborations on the multiple and polyvalent nature of modernity.

**Key words:** modernity, Catholic Church, monuments

**RÉSUMÉ**

*La Modernité du Christ Rédempteur*

Dans la perspective d'une lecture de la modernité au Brésil, on examine dans ce travail trois moments du monument érigé en l'honneur du Christ Rédempteur sur les hauteurs du Corcovado, à Rio de Janeiro. Dans le premier, on énonce ce que signifie l'idée d'une liberté de religion, qui a permis la construction d'un symbole catholique dans la capitale de la République brésilienne. Dans le deuxième, on souligne ce qu'il y a de contemporain dans son aspect architectural et son contenu pieux, de la figure devenu un icône de la restauration chrétienne. Dans le troisième, on examine la récente revendication catholique de réhabilitation du "sens religieux" du monument, ce qui suppose une différenciation sociétale comme façon de le rendre présent dans l'espace public. Tout en distinguant la présence de notions et d'arguments modernes dans le discours catholique, on établit, en conclusion, des concepts sur le caractère multiple et polyvalent de la modernité.

**Mots-clé:** modernité; Église Catholique; monuments