

## INTRODUÇÃO



## FOGO E LUZ SOBRE OS MONUMENTOS: UM HORIZONTE DE DEBATES CANDENTES

*Edilson Pereira*

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro – RJ – Brasil

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8308-661X>

*Roberto Conduru*

Southern Methodist University

Dallas – TX – United States of America

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0197-0300>

*Thais Waldman*

Universidade de São Paulo

São Paulo – SP – Brasil

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1008-4776>

**Fig. 1:** Estátua do Borba Gato incendiada por manifestantes em São Paulo, 2021.



Fonte: Estação Conteúdo (foto de Gabriel Schlickmann/Ishoot). Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2021/07/25/quem-foi-borba-gato-estatua-de-bandeirante-incendiada-em-sp.htm>. Acesso em: 16/01/2024.

Os monumentos têm recebido grande atenção nos últimos anos. Embora dotados de longa história, alguns com milênios de existência, eles alcançaram novo destaque no século XXI. Converteram-se em objetos críticos nas disputas culturais em torno da memória, da história oficial e das narrativas sobre o passado de identidades nacionais, étnico-religiosas e em diáspora. Nos últimos anos, assistimos ao questionamento de inúmeros monumentos que tiveram suas funções públicas revistas.

Em sintonia com essa agitação, houve um aumento das reflexões sobre os monumentos, observando-os sob nova luz crítica, analisando não apenas sua antiguidade, conservação e persistência cultural, mas suas contestações e transformações. Monumentos em chamas, retirados de seus pedestais, derrubados ou, quando manti-

dos em pé, pichados e reapropriados de maneira criativa por atores interessados nas formas de fazer política por meio de intervenções estéticas. Enquanto aumentam os casos de iconoclastia em vários países, novos monumentos têm sido erigidos e, dentre os já existentes, há movimentos conservadores que tentam reanimar as ideologias que justificaram a sua ereção ou, ao contrário, observa-se a criação de contramonumentos que questionam a história oficial, em prol de pautas antirracistas e decoloniais.

É como parte desse movimento reflexivo que a revista *Religião & Sociedade* apresenta um dossiê inédito sobre o tema religiões e (contra)monumentos. Apesar do crescente número de publicações dedicadas aos monumentos, notamos que a reflexão que interliga esse tema ao campo das religiões e formas civis de presença e contestação do religioso no espaço público segue dispersa, dificultando a inserção de estudantes e de pesquisadoras(es) não especialistas no debate. Além disso, ainda são poucas as publicações dedicadas às tensões entre (contra)monumentos e símbolos, rituais ou agentes religiosos – tais como os artigos de Abreu (2021), Conduru (2007), Giumbelli (2013, 2020), Goyena (2013) e Pereira (2021a). Com o intuito de estimular o interesse acadêmico no tema, apresentamos nesta introdução ao dossiê *Religiões e (contra)monumentos* uma sistematização de pontos de conexão entre os processos de (des)feitura dos monumentos, da memória, da religião, da nação, da arte e do espaço público.

Em seu uso tradicional, as palavras “monumento” e “monumental” foram empregadas para se referir a coisas grandes ou imponentes, que pelo seu tamanho, singularidade formal e utilidade para narrar a história de certos coletivos acabariam por se impor na paisagem física e simbólica das cidades. Monumento seria “tudo o que for edificado por uma comunidade de indivíduos para rememorar ou fazer que outras gerações de pessoas rememorem acontecimentos, sacrifícios, ritos ou crenças” (Choay 2006:18). Para cumprir sua função, como instrumento para a memória coletiva, muitos monumentos são planejados e erigidos em uma época específica visando a dar acesso a outras épocas, exortando algo às gerações do presente ou do futuro. Ao atuar como uma ponte ideal entre dois tempos ou mais, atravessando séculos ou milênios, eles carregariam em si um iminente teor de anacronismo. São artefatos com valor histórico que se projetam para além de seu tempo, focalizando um passado que é “invocado, convocado, de certa forma encantado”, que pode “contribuir para manter e preservar a identidade de uma comunidade étnica ou religiosa” (Choay 2006:18).

Embora o senso comum tenda a definir o monumental em função de suas dimensões físicas, presumidamente grandiosas, de um ponto de vista analítico os monumentos e a monumentalidade evocam uma dimensão simbólica em frequente disputa. Pois, para além do tamanho material, as obras humanas ou da natureza classificadas como monumentais tiveram seu valor reconhecido por algum coletivo e autoridade, seja civil ou religiosa, que passou a focalizá-los como obras para a contemplação pública, como ocorre nas esculturas e obras de arte-pública erigidas em inúmeras praças e espaços urbanos.

Monumentos sinalizam os espaços, as histórias e os personagens que deveriam ser conhecidos pelas pessoas que circulam e cruzam com eles. Na tradição ocidental, *monumentum* evoca um tipo de exortação à memória reproduzido desde a antiguidade (Le Goff 1990), que remete a um evento do passado a ser rememorado, seja um líder vitorioso ou vítima exemplar, cuja vida e/ou morte é *co-memorada* oficialmente. Por isso, reconhecer e classificar algo como um monumento repercute concepções ideológicas, latentes ou explícitas, que se entrelaçam a versões particulares da história narrada sobre a coletividade que o erigiu. Nas últimas décadas, os monumentos oficiais do Estado têm sido questionados por muitas frentes, inclusive por artistas, ativistas e intelectuais que observam como as formas e usos canônicos dos monumentos colocavam na sombra do esquecimento a memória dos vencidos, explorados, perseguidos e marginalizados historicamente.

Os dispositivos oficiais de memorialização pública operam, em muitos casos, obliterando algumas histórias para celebrar outras. Por isso, Benjamin (1994:255) afirmava que “nunca houve um monumento de cultura que não fosse também um monumento de barbárie”. Não é um acaso, portanto, que os monumentos tenham se convertido em um objeto de especial atenção em escala global. Embora a história de desconfiança e interesse sobre eles seja longa, tendo sido atacados em épocas e locais diversos (Conduru 2021; Nelson & Olin, 2003; Seligmann-Silva 2016), é notável que, nos últimos anos, movimentos antirracistas e decoloniais de grande repercussão internacional tenham integrado em suas estratégias de ação o ataque aos monumentos, literal e criticamente (Moraes & Anjos 2020; Napolitano & Kaminski 2022; Ribeiro 2020; Vergès 2020, Pereira 2021b).

No contexto brasileiro, como não lembrar do imenso Borba Gato em chamas? (fig. 1). Inaugurada em 1963 em uma praça pública na zona sul da capital paulista, pouco antes de ser deflagrado o golpe que instaurou a ditadura militar no Brasil e um de seus braços mais truculentos, a Operação Bandeirante (Oban) – marco da repressão política às ações da esquerda e aos movimentos sociais –, a obra foi incendiada em julho de 2021 pelo grupo Revolução Periférica. Trata-se do último grande monumento em homenagem a um bandeirante instalado em um logradouro público paulistano, próximo à rua Borba Gato e à recém-inaugurada estação Borba Gato da linha 5-Lilás do metrô de São Paulo. Cabe notar que essa não foi a primeira transfiguração da estátua de Borba Gato (Waldman 2018, 2019).

Com cerca de 13 metros de altura e arma em punho, o monumento bandeirante causou muita polêmica desde a sua inauguração, tanto por homenagear genocidas que exterminaram povos indígenas e quilombolas em suas expedições pelo território brasileiro, quanto pela sua estética. Esculpido por Júlio Guerra (1912-2001) a partir de trilhos de bondes que deixaram de funcionar, o bandeirante se mantém em posição ereta na fronteira que se tornou simbólica entre São Paulo e o antigo município de Santo Amaro, tal qual uma enorme sentinela de sua terra natal.

À primeira vista, poderia parecer que os monumentos de bandeirantes como Borba Gato não teriam nenhuma relação com os universos religiosos. Afinal, as

efígies de homens celebrados e questionados por seu passado racista, escravagista e colonizador, tendem a ser mantidas em registro distinto das pirâmides, portais, catedrais, templos, mesquitas, sinagogas, esculturas, etc., que são facilmente reconhecidas como religiosas, nas quais se realizam ritos e celebrações particulares. Contudo, os monumentos vistos como religiosos comunicam algo sobre a vida pública não só das comunidades religiosas. Eles assinalam, de forma material e visível, a presença religiosa no espaço público e na paisagem urbana. A monumentalidade desses artefatos e arquiteturas operam como sinais que informam os contornos de um espaço sacro em contraste com o entorno secular. Tal como os monumentos com usos e referências religiosas mais evidentes podem ser englobados em embates que discutem seu valor cultural para além da religião, simetricamente, também os monumentos não religiosos *per se* podem ser enredados em tramas que incluem, entre outras agências e linguagens, as religiosas.

O caso do flamejante Borba Gato nos permite verificar a validade desse raciocínio. Após a gigante fogueira feita pelo coletivo Revolução Periférica, o grupo denominado Juventude Trabalhista Cristã Conservadora (JTCC) se dispôs a limpar a imagem chamuscada empunhando utensílios de limpeza lado a lado com réplicas da bandeira nacional no dia de sua ação restauradora (Unigrejas 2021). Na densa polifonia gerada após a performance controversa do coletivo Revolução Periférica, a pertença religiosa e o reforço da história que celebra figuras emblemáticas do processo colonial brasileiro se entrelaçaram.

Na ocasião, outros atores afirmaram que “Borba Gato é o líder oculto de pastores fundamentalistas” e “dos latifundiários, das elites que acham conveniente elogiar capangas e capachos cumpridores de seu dever” (Brazil 2021). Em contrapartida, o ativista e artista de rap Paulo Roberto da Silva Lima, conhecido como Galo de Luta, que foi preso após a intervenção coletiva na estátua, afirmou em entrevista que não seria possível dialogar com as periferias sem considerar a importância da religião para elas. Sua sensibilidade à linguagem religiosa, o leva a se definir como “um muçulmano filho de Xangô que tá esperando Jesus voltar” (Mano a Mano 2023). Um ativista atento à linguagem religiosa e sua pregnância nos processos de consciência racial e de classe.

Em acréscimo a tais referências religiosas, a ação espetacular na estátua do bandeirante parecia mimetizar práticas outras, não só da política e da arte, mas dos rituais que se valem das chamas para consagrar uma vítima sacrificial. Desde as primeiras teorias antropológicas do sacrifício, sabe-se que o uso ritual do fogo é um meio privilegiado de aniquilação de certas qualidades da vítima na expectativa de abrir caminho a outras, antagônicas às primeiras. A produção do estado liminar, de incandescência, emula ou efetiva a morte para projetar nova vida ao objeto/pessoa sacrificada, que ressurgue transformada material e simbolicamente. Como afirmam Mauss & Hubert (2005:32), “o fogo do sacrifício não é outra coisa senão a própria divindade que devora a vítima ou, para dizer mais exatamente, o sinal da consagração que a inflama”.

Considerando as teorias sobre as formas modernas de relação com o sagrado, que o identificam para além das instituições religiosas, o ato iconoclasta de atear fogo se revela como forma potencial de consagração. A transgressão mobiliza sentimentos e pensamentos que, em resposta ao ato, tornam mais visível as fronteiras do que se pode ou não cruzar (Taussig 1997). No episódio do Borba Gato, a ação do coletivo Revolução Periférica previa exatamente isso. Mais que uma intenção malsucedida de destruição da estátua, esperava-se, após o fogo, que as narrativas em torno do bandeirante exemplar fossem postas em evidência e, assim, contestadas.

Nessa estratégia, o monumento do inimigo histórico e ideológico se transforma em contramonumento. Sendo manipulado, ele passa a servir não somente à celebração da história colonial, mas também à sua crítica na arena pública. Torna-se, para muitos, um contraexemplo histórico, um personagem a ser combatido. O rito incendiário serve de estratégia para adentrar em uma batalha de narrativas. Mais que eliminar a imagem monumental, o coletivo a reilumina. Conforme argumenta Michael Taussig (1997:355, tradução livre): “A transgressão [...] exerce a sua força tremenda e tremendamente criativa através de sua ameaça mais do que por sua realização”.<sup>1</sup> Os ataques e desfigurações de monumentos ativam suas potências.

O desejo de transformar um monumento, fazendo-o passar de uma classificação negativa a uma positiva, ou vice-versa, pode lançar mão de pragmáticas que são objeto de longa reflexão no campo de estudos da religião e do sagrado, incluindo suas facetas negativas, transgressoras. Ainda que os monumentos habitualmente descritos como civis ou religiosos possam ser estudados separadamente, a depender dos recortes de pesquisa em cada caso, em todo estudo há que se considerar como eles se relacionam ao que é consagrado ou contestado pela sociedade abrangente. A rentabilidade analítica das simetriações entre aquilo que se apresenta como religioso ou secular está em iluminar suas contínuas redefinições, entrecruzamentos e fronteiras. Há artigos publicados em edições anteriores de *Religião & Sociedade* que exploram essa dinâmica, como os de Sansi (2005), Giumbelli (2008), Lins, Gomes e Machado (2017), entre outros, que lidaram com monumentos ou com o que está em sua órbita. Em comum, as análises assinalam que a dimensão pública do espaço público é continuamente ajustada em disputas e relações com o campo da religião, da cultura, do patrimônio etc.

Um aspecto interessante da literatura dedicada especificamente aos monumentos é que ela sublinha a condição inerentemente contraditória dos artefatos culturais assim classificados. Embora feitos em materiais com grande durabilidade e sob formas físicas pensadas para chamar a atenção, há monumentos que acabam desaparecendo na paisagem urbana. Alguns se integram de tal modo ao cenário das ruas que perdem seu relevo visual e sua ressonância cultural. Mesmo que possa parecer irônico pensar assim, muitos autores concordam com a provocação de Robert Musil,

1 No original: “Transgression, we could say, exerts its tremendous and tremendously creative force through its threat rather than its actualisation.”

que, já em 1927, afirmava que “não há nada neste mundo tão invisível quanto um monumento” (Musil 2006).<sup>2</sup>

Mas será que a potencial invisibilidade dos monumentos corresponde necessariamente à perda de sua força? Quando não são percebidos, os monumentos deixam de atuar, abandonando sua função usual de rememorar e comunicar algo? Lidamos, aqui, com um cenário de possibilidades ambivalentes, pois, se para alguns monumentos a perda de relevância cultural pode acarretar seu apagamento urbano e demolição literal, para outros, a sua integração à paisagem sinaliza uma normalização. Convertido em algo cotidiano, ele deixa de surpreender porque se instaura na ordem das coisas. Desta forma, mesmo que o monumento carregue, a princípio, uma mensagem que atenda a uma época ou grupo específico, ele é percebido como símbolo que contemplaria idealmente a todos, de maneira supostamente indiferenciada. Em síntese, um monumento público, ainda que irremediavelmente particular, como o Cristo Redentor, no Rio de Janeiro (Giumbelli 2013).

Para serem percebidos, permanecendo no raio de atenção, os monumentos precisam ser culturalmente ativados, isto é, observados enquanto elementos de relevo no horizonte e na vida pública. Assim como as obras de arte e imagens sacras são capazes de provocar reações emocionais e intelectuais de seus observadores (Freudberg 1991), podemos dizer que, analiticamente, os monumentos são capazes de superar sua inércia, agindo em relação a outros artefatos e pessoas em atividade. Estando vinculados a redes mais amplas, os monumentos são ativados socialmente como marcos que evidenciam algo cultuado ou contestado, como símbolos que comunicam e provocam reações individuais e coletivas, algumas de grande apelo cultural. São obras que dizem muito, apesar de seu silêncio.

### **Redefinição dos monumentos: patrimônio nacional, religião e arte**

O encantamento com o tempo e as narrativas evocadas pelos monumentos, bem como o medo de sua transgressão, perda ou ruína são princípios comuns a políticas estatais de países em relação aos seus monumentos, antigos e modernos. A existência de uma retórica da perda, material e simbólica, em relação ao passado dos coletivos que o Estado representa como relevantes para a identidade nacional, assume um papel-chave nas decisões públicas em relação aos monumentos, em uma dinâmica que aciona frequentemente a linguagem e o simbolismo religiosos para consagrar as “reliquias” do passado a serem preservadas como patrimônio nacional (Lins, Gomes & Machado 2017; Pereira 2022).

No caso francês, por exemplo, a destruição de igrejas católicas durante a Revolução Francesa esteve conectada ao movimento complementar de “invenção da conservação do monumento histórico com seu aparelho jurídico e técnico” (Choay 2006:95). As instruções e abordagens do século XVIII prefiguram aquelas que se consolidariam, no século seguinte, com a primeira Comissão des Monuments His-

toriques daquele país, que operava sob uma perspectiva antiquária de conservação de antiguidades.

No século XIX, houve um notável crescimento da fama dos arqueólogos, historiadores da arte e investigadores dos monumentos antigos. Fascinados pelo distante geográfico e histórico, eles alimentaram um imaginário sobre as civilizações antigas de várias partes do mundo. Dentre elas, destacavam-se aquelas conectadas à narrativa nacional e ao interesse colonial, que no caso francês englobava países como o Egito e a Palestina. A difusão de imagens da arquitetura antiga e das ruínas da Terra Santa, como as publicadas por Auguste Salzmann (1824-1872) no fotolivro *Jerusalém: Estudo e reprodução fotográfica dos monumentos da Cidade Santa desde os tempos judaicos até os dias atuais* (Salzmann 1858),<sup>3</sup> serviu de estímulo ao avanço do estudo arqueológico, bem como à peregrinação religiosa moderna. A circulação desse tipo de obra ajudou a conformar um cliché visual de Jerusalém, enfocando-a enquanto cidade repleta de monumentos relacionados às histórias bíblicas, conhecidas e valorizadas na França.

É possível que a primeira aproximação formal do Brasil com tal imaginário tenha se realizado por meio do imperador Dom Pedro II, que viajou ao Egito, Turquia, Líbano, Síria e à Palestina, onde percorreu várias cidades da Terra Santa, conhecendo monumentos relacionados a passagens da Torá e da Bíblia. Ele descreveu em seu diário pessoal a emoção provocada pelo encontro com um vasto número de monumentos funerários, templos religiosos, ruínas arquitetônicas, esculturas etc. No registro de 22 de setembro de 1876, o imperador comenta que “os monumentos egípcios serão em todos os séculos uma das maiores fontes de prazer para os pensadores” (Museu Imperial, s/d). A excitação intelectual de Dom Pedro II repercutia um gosto característico do século XIX: os relatos de viagem e pesquisa em locais longínquos, com densa carga histórica, interessava a cientistas de várias especialidades, arqueólogos, historiadores, antropólogos e literatos interessados no estudo comparativo das civilizações antigas e de suas religiões.

Naquele contexto, acessar os monumentos *in loco* ou por meio de reproduções visuais era um meio de fomentar um imaginário em torno de seus povos, situando-os em uma história clássica e evolutiva, enfocando os grandes feitos que permitiam um encadeamento lógico positivo. Sob uma perspectiva monumental, a história rememorada conduz mais a um modelo de passado ideal do que à veracidade factual dos eventos. Tal perspectiva “sempre enfraquecerá novamente a diversidade dos motivos e ensejos a fim de apresentar o *effectus monumental* como modelo digno de imitação” (Nietzsche 2003:21-22). O que foi grandioso no passado poderá voltar a sê-lo em algum futuro, imaginavam.

Por sua vez, a perspectiva antiquária da história estimula uma forma de veneração do passado, monumental inclusive, cuidando de seus registros materiais,

3 Título original: *Jerusalem, Étude et reproduction photographique des monuments de la ville sainte depuis l'époque judaïque jusqu'à nos jours*.

documentos e monumentos, produzindo uma história dessas coisas. No Brasil, foi essa a perspectiva dominante no surgimento de instituições pioneiras no trato dos monumentos nacionais, como o Museu Histórico Nacional (MHN), criado em 1922, no Rio de Janeiro. As primeiras ações do museu foram marcadas pela “sensibilidade antiquária” de seu diretor, Gustavo Barroso, que valorizava os artefatos relacionados às glórias da nação brasileira (Magalhães 2007:243), incluindo bem móveis (quadros, canhões etc.) e imóveis, como a arquitetura colonial e barroca das cidades históricas de Minas Gerais.

Nesse segundo tipo de patrimônio valorizado, imóvel, estava a arquitetura da cidade de Ouro Preto, antiga Vila Rica, que precisaria ser protegida contra a ação corrosiva do tempo e do esquecimento. A retórica de Barroso e de outros intelectuais da época contra o perigo da ruína da cidade mineira enfocava uma percepção temporal fundamentalmente positivista, em que o futuro avança como flecha irreversível, afastando-nos sempre mais do passado, que ficaria por isso ameaçado de desaparecimento. Em resposta a esse perigo, ele pregava “*a necessidade de tornar aquela cidade como uma cidade sagrada do Brasil*, defendendo dos insultos do tempo e protegendo das tolices dos homens a soberba de seus monumentos” (Anais 1944:10-13, grifos do original).

Em 1933, o Estado brasileiro agiu de maneira inédita, definindo por decreto que não só as igrejas e obras de arte, individualmente, mas toda a região histórica de Ouro Preto seria elevada à condição de Monumento Nacional. Ouro Preto foi a primeira cidade no país a receber esse título, concedido por meio de decreto federal assinado por Getúlio Vargas. Em consonância com essa ação e com a orientação do Museu Histórico Nacional, no ano seguinte foi criada a Inspetoria de Monumentos Nacionais (1934-1937), com a missão de identificar e catalogar os edifícios com valor histórico-artístico nacional. Baseado nesse catálogo, o governo federal poderia definir quais edifícios passariam a ser declarados Monumentos Nacionais, impedindo que eles fossem reformados, destruídos ou vendidos sem a intervenção da Inspetoria.

A classificação estatal de Ouro Preto como cidade-monumento a tornou reconhecida como um caso exemplar para a história e para as nascentes políticas do patrimônio no Brasil. Fundado em 1937, o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN) incluiu a cidade em sua primeira leva de tombamentos, realizada em 1938. O conjunto urbano e arquitetônico da cidade foi inscrito no Livro de Tombo Belas-Artes, e não no Histórico. As obras de arte da cidade, com destaque para a arquitetura religiosa colonial católica, contaminaram positivamente o todo – ideal – da cidade. Ouro Preto passou a ser retratada como uma obra de arte monumental (Pereira 2022).

Naqueles anos, a noção de monumento manteve-se no centro da atenção de profissionais e técnicos do SPHAN, que passavam por uma formação em História da Arte, em cursos ministrados por especialistas como Hanna Levy. Em suas aulas, ela ensinava que “existem em toda obra de arte uma pluralidade de ‘valores’ que devem ser determinados e examinados de maneira precisa” (Levy 1940:187). Uma pintura, por exemplo, poderia ser tomada como bela em uma época e, ainda assim, não provocar nenhuma

transformação evolutiva no campo da arte. Somente as obras que representassem um marco na transformação de estilo ou época artística é que seriam enquadradas no conceito de monumento. Em síntese: “monumento, visto do ângulo da história arquitetônica brasileira, representa um valor máximo, que se aproxima tanto quanto possível do valor absoluto ideal” (Levy 1940:189). Nesse sentido, a noção de monumento carregava um valor apenas positivo e excepcional, como artefato de arte consagrado segundo os cânones da história da arte europeia e da narrativa colonial brasileira.

Nos anos do regime varguista, e mesmo depois, as ações estatais relacionadas ao patrimônio associaram a noção de monumento sobretudo às obras que reforçavam a narrativa histórica nacional. Não por acaso, a arquitetura religiosa colonial católica foi supervalorizada em termos ideológicos e numéricos, quando comparada às obras materiais vinculadas a outras tradições religiosas no país. Nas primeiras décadas de atuação, a principal instituição patrimonial do Estado brasileiro estimulou, pela via civil, uma “monumentalização da fé” católica, vinculada ao barroco e à história colonial (Chuva 2009:218).

A transformação do cânone conceitual dos monumentos no país levaria várias décadas para acontecer e produzir efeitos nas políticas públicas. Foi nos anos 1980, no contexto de redemocratização, que novas frentes de compreensão dos patrimônios e dos monumentos nacionais ganharam terreno. No artigo “Monumentos Negros”, o antropólogo Ordep Serra (2005) narra um conjunto de ações que culminaram em uma icônica campanha em prol do tombamento, pelo Iphan, de um terreiro de candomblé em Salvador, o lê Axé Iyá Nassô Oká, Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho. Em 1981, foi iniciado o projeto de Mapeamento de Sítios e Monumentos Religiosos Negros da Bahia (MAMNBA), que visava a realizar um levantamento alternativo aos dados patrimoniais já existentes, focados no legado católico, bem como identificar, por meio dos terreiros afiliados à Federação Baiana dos Cultos Afro-Brasileiros, as obras materiais que poderiam, pelo seu valor cultural, estético e histórico para os povos de terreiro, disputar a noção de “monumento”. No Terreiro da Casa Branca, ele mesmo descrito como um monumento de valor histórico, pois datado da primeira metade do século XIX, haveria artefatos monumentais característicos da religião, como o Okôlluaiê, o Barco de Oxum.

Vale ressaltar que a inserção de antropólogos em conselhos consultivos do Iphan, nos anos 1980, colaborou para a nova possibilidade de reconhecimento de legados históricos e estéticos não coloniais e europeus. Segundo Gilberto Velho (2006), que foi relator do processo junto ao Iphan, muitos membros do conselho consultivo reagiram de maneira negativa ao pleito de tombar o terreiro de candomblé da Casa Branca. Os especialistas do patrimônio material “consideravam despropositual e equivocado tombar um pedaço de terra desprovido de construções que justificassem, por sua monumentalidade ou valor artístico, tal iniciativa” (Velho 2006:237). Além disso, os conselheiros contrários ao tombamento argumentaram que não era possível “tombar uma religião”, pois ela seria viva e se transformaria. Sob um clima de tensão

e incerteza, a votação para aprovação do tombamento do terreiro ocorreu em 1984, com vitória dos especialistas favoráveis por apenas um voto. O episódio, resultante de um processo multifatorial, englobou uma importante revisão, na política pública e na academia brasileira, da noção de monumento e de monumentalidade.

Serra (2005) relata como os anos 1980 eram, ainda, marcados por uma concepção acrítica e limitada de “monumento”, restringindo a noção a algo sempre “suntuoso” que comunica “grandeza”, seja por suas proporções ou constituição material, servindo para celebrar uma história dos grandes feitos. O antropólogo argumenta que esse “pobre ideário” em torno dos monumentos produzia uma “normatização simbólica” que limitaria seu sentido à expressão de “valores autorizados” – pelo Estado ou por outra forma de poder instituído, como a religião legitimada.

Em sua crítica, Serra considera que a reprodução acrítica de tais ideias “sobre monumento e monumentalidade leva a uma paralisia dogmática [...] porque não leva em conta os processos de investimento simbólico e de instituição social dos monumentos, não pensa nas diferentes formas de produção da memória” (2005:201, nota 52). Em contrapartida, a vitória dos que defenderam o tombamento do terreiro da Casa Branca possibilitou, de maneira exemplar e inspiradora para outros terreiros, a consolidação de uma perspectiva plural da história da sociedade brasileira, reconhecendo sua diversidade étnico-racial e religiosa como elementos indissociáveis de sua composição cultural. Diante dessa concepção pluralista, não era mais possível sustentar argumentos em prol de um valor absoluto e definitivo para os monumentos e para a monumentalidade em geral. A disputa patrimonial demonstrou que essas noções devem ser apreendidas contextualmente, considerando os atores em direta conexão com os monumentos afro-brasileiros. Tratava-se de uma importante ruptura com cânones epistemológicos da história da arte ocidental e seus monumentos, viabilizando outras formas de pensar a (contra)monumentalidade.

Outro exemplo pertinente da relativização do cânone monumental no processo de reconhecimento público de um patrimônio negro englobou o tombamento da Pedra do Sal, no Rio de Janeiro, pelo Instituto Estadual do Patrimônio Cultural (Inepac), entre 1984 (tombamento provisório) e 1987 (definitivo). Situada na região portuária conhecida como Pequena África, área urbana marcada pela forte presença de elementos culturais afro em diáspora, com suas práticas festivas, alimentares e religiosas características, a Pedra do Sal foi descrita por atores favoráveis ao seu tombamento como

“um precioso monumento histórico das manifestações culturais negras da cidade do Rio de Janeiro” e como um “monumento religioso afrobrasileiro” onde as tias baianas realizavam “festas de candomblé, recebendo lá também os ranchos que durante o carnaval vinham cumprimentá-las” (Vassalo 2014:5).

A relevância não somente da arquitetura, mas da cultura importou neste e em outros casos, desde então. A visibilização de monumentos afro-brasileiros não ocorreu, contudo, sem reações contrárias, algumas motivadas por intolerância religiosa. Lembremos das reações públicas à instalação do monumento aos Orixás do Dique do Tororó, criado pelo escultor Tatti Moreno (1944-2022), em Salvador, no final dos anos 1990. A obra – composta por um grupo de doze esculturas em bronze dos orixás, oito delas com sete metros de altura cada e as outras quatro com três metros e meio – foi imediatamente contestado pela Igreja Universal do Reino de Deus após sua instalação em área pública. Conforme detalha Roger Sansi, em artigo publicado em *Religião & Sociedade*, os membros da igreja protestaram

até mesmo com ataques físicos, sob a acusação de que [o novo monumento] seria um conjunto de fetiches e ídolos diabólicos. O ataque finalizou com a intervenção pessoal dos poderes públicos da Bahia, depois do qual a Universal reconheceu “o erro” de confundir uma obra de arte com um fetiche (Sansi 2005:63).

O autor conclui que o caso demonstra como “diferentes perspectivas, olhares, e formas de relação” foram estabelecidas com o mesmo conjunto de imagens. Trata-se de um bom exemplo de análise, que permite observar a pluralidade de enquadramentos dos mesmos artefactos – “desde as perspectivas oficiais, vendo o monumento como obra de arte e símbolo da cultura baiana, até as perspectivas mais críticas, que veem o monumento como mercadoria turística, ídolo fetichista ou fetiche do poder político estabelecido” (Sansi 2005:63).

### **Arte que movimenta monumentos**

A pluralidade de perspectivas e a crítica dos monumentos oficiais têm sido uma marca constante na arte contemporânea, socialmente engajada em pautas políticas e de memória coletiva. São muitas e variadas as iniciativas do chamado “ativismo” relacionado aos monumentos, em ações que conjugam uma variedade de processos que têm em comum o foco na participação e na reflexão crítica compartilhadas entre artistas e o público-interlocutor visando repensar e alargar o passado debatido no espaço público. A relação mantida pela arte contemporânea com os monumentos se tornou estratégica para visibilizar a defesa de histórias, religiosidades e memórias afro-diaspóricas, indígenas e de outras minorias.

Para citar alguns exemplos recentes, podemos destacar o site *Galeria de Racistas*, que propõe uma exposição virtual sobre a “arte do racismo” exemplificada pelas estátuas públicas que homenageiam escravagistas da história nacional.<sup>4</sup> O projeto, que teve início em 2020, lê em chave contramonumental as figuras celebradas na

4 Disponível em: <https://galeriaderacistas.com.br/>.

narrativa oficial/estatal da história. Por sua vez, o *Monumento à Voz de Anastácia* (2019), de Yhuri Cruz, toma por objeto de intervenção a imagem devocional da santa afro-brasileira conhecida como Escrava Anastácia, cujos “santinhos” circulam em espaços do catolicismo, da umbanda e do candomblé. O artista intervém na iconografia conhecida e consagrada pela devoção popular e retira do rosto de Anastácia o elemento diacrítico, a máscara de ferro, que simbolizava sua escravização e silenciamento. A sacralidade religiosa de (Escrava) Anastácia foi modificada para reconstruir sua face sem o símbolo da opressão. Rebatizada como Anastácia Livre, a nova versão do santinho criado pelo artista negro LGBT carioca ganhou ampla repercussão midiática nos últimos anos e viabilizou uma forma não canônica nem colonial de produzir monumentalidade (Pereira 2023).

São várias as iniciativas de arte contemporânea que redefinem o que se entende por monumento e por monumentalidade, deslocando seu valor intrínseco e suas formas de espacialização: *Monumento Horizontal* (2004), do Coletivo 3 de Fevereiro – F3F, que produz uma lápide funerária no espaço urbano; *Monumento Mínimo* (2005-atual), de Nele Azevedo, envolve a produção de pequenas esculturas de gelo em forma de pessoas que são dispostas e desfeitas em áreas públicas da cidade; *Monumento aos Grandes Vultos*, de Renan Soares (2023); a série *Desmonumentos* (2020), de Evandro Prado; as exposições *Monumento Inacabado* (2022), em São Paulo, e a *Desmonumento*, de André Parente (2023), censurada em Porto Alegre, entre outras. Ao invés da grandiosidade, perenidade, verticalidade, excepcionalidade e autoridade, as ações de contramemória que manipulam e reinventam os monumentos preferem seguir a trilha da horizontalidade das trocas, da efemeridade das ações e artefatos, da polifonia dos modos de relembrar o passado. Nos dias atuais, a arte socialmente engajada tem sido uma das maiores animadoras da vida dos monumentos.

No intuito de estimular novas pesquisas sobre o tema, lembramos que parte das revisões críticas recentes sobre os monumentos repercutem, muitas vezes, debates antigos e ainda pertinentes no campo da arte. Recuperando alguns debates de referência a respeito das obras de arte que acessam e redefinem o espaço público, lembramos que no texto seminal “A Escultura no campo ampliado” (*Sculpture in the expanded field*), Rosalind Krauss defende que “A lógica da escultura (...) é inseparável da lógica do monumento” (1979: 33-34). Mas argumenta que, “no final do século XIX, assistimos ao desvanecimento da lógica do monumento”, demarcando sua “condição negativa” com duas esculturas de Auguste Rodin (1840-1917): *La Porte de l'Enfer* (1880-1890) e *Monument à Balzac* (1891-1897). Essas obras exibem “as marcas do seu próprio estatuto transitório”, pois foram encomendadas como monumentos, mas acabaram tendo múltiplas versões que são encontradas em vários lugares, mas não nos sítios para os quais foram pensadas. Além disso, Rodin abandonou nelas a natureza memorialística do monumento. Para Krauss, a escultura moderna encarna “a condição negativa do monumento” ao prescindir de um sítio específico e poder ser nômade.

Analisando a terminologia da arquitetura moderna, Adrian Forty (2000:112) observa que “*Monumental* foi um termo fortemente contestado no vocabulário modernista”. O melhor exemplo é a célebre frase de Lewis Mumford (1937:264): “A própria noção de monumento moderno é uma contradição em termos: se for um monumento, não pode ser moderno, e se for moderno, não pode ser um monumento”.

Coerentemente com o debate modernista e seus próprios argumentos, Krauss (1979:38) exclui a palavra “monumento” do diagrama que compõe para esquematizar as semelhanças e distinções no campo expandido da experimentação escultórica a partir da década de 1960, que ela estrutura contrapondo os termos “escultura”, “paisagem”, “arquitetura”, “não paisagem”, “não arquitetura”, “sítios marcados”, “sítio-construção” e “estruturas axiomáticas”.

Em artigo publicado um quarto de século depois, “O campo ampliado da arquitetura” (*Architecture’s expanded field*), Anthony Vidler (2004:142) defende que a arquitetura entrara recentemente em um campo bastante expandido e suas linhas fronteiriças permaneciam indefinidas. Partindo do texto já então clássico de Krauss, ele ensaia “construir um campo igualmente expandido para a arquitetura em sua atual condição exploratória”. Vidler (2004:142) considera “que tanto ‘paisagem’ como ‘escultura’, ou melhor, ‘não-paisagem’ e ‘não escultura’, têm emergido como metáforas poderosas dentro de uma nova condição de arquitetura”. Nesse caminho, ele entende que a

“escultura” surge como uma forma de definir um novo tipo de monumentalidade – uma monumentalidade do *informe*, por assim dizer, que desafia ao mesmo tempo as conotações políticas do antigo monumento, mas que preserva, no entanto, um papel “não-monumental” para a arquitetura (Vidler 2004:142).

Embora, segundo Krauss e Vidler, o monumento tenha se tornado a referência contra a qual a escultura e a arquitetura de vanguarda se instituem há mais de um século, territórios, paisagens e cidades continuaram a ser povoados de estátuas, edifícios e espaços com intenções monumentais. Com efeito, em “O culto moderno de monumentos: seu caráter e suas origens” (*Der Moderne Denkmalkultus: sein Wesen und seine Entstehung*), publicado em 1903, Alois Riegl já indicara que a modernidade se caracteriza por mudanças nos modos como as pessoas monumentalizam artefatos nas relações entre passado, presente e futuro.

Além de objetos concebidos como monumentos, proliferaram artefatos adaptados como ativadores da memória coletiva. Enquanto, por um lado, as pessoas continuaram a construir monumentos para lembrar heróis e vitórias, acontecimentos e ideias, assim como para não esquecer eventos traumáticos, por outro, não são poucos os artistas que têm se valido da lógica do monumento em suas criações, muitas vezes com sentido contrário ao tradicional conceito de monumentalidade. Assim, com Mechtild Widrich (2020), podemos pensar o monumento em relação à “comemo-

ração no campo ampliado”, delineando um campo de possibilidades entre lembrar e esquecer, vitórias e traumas, celebrações e críticas, erguer e destruir monumentos, monumentos tradicionais e contramonumentos.

A alteração na função memorialística dos monumentos, com intervenções a favor e contra indivíduos, instituições e ideologias de poder, resultou em mudanças na estrutura físico-simbólica e na vida social dos monumentos. No processo de concepção, a autoridade dos autores usuais, encomendadores e artistas, vem sendo questionada com vistas à participação de grupos mais amplos de representantes sociais no processo decisório, incluindo, por vezes, comunidades bem amplas. Na recepção, em vez de espectadores passivos, que devem aprender a lição transmitida pelo exemplo monumental, muitas intervenções memorialísticas demandam participantes ativos, chamando-os a interagir performaticamente com as obras e a refletir sobre as questões que elas suscitam.

Além de ser uma referência negativa para a arte, o declínio do monumento tradicional é observado desde o objeto da lembrança até o modo de lembrá-lo. Enquanto alguns monumentos são erigidos para celebrar glórias do passado, vitórias e heróis, outros são construídos para atenuar traumas, ajudando as pessoas a lidar de maneira pública e coletiva com a dor, a perda e o luto. Não poucas vezes, nesses casos, a estruturação física subverte a lógica tradicional do monumento, evitando configurações objetivas afirmativas e expansivas em nome de conformações de matérias, linguagens e sítios que estimulam a reflexão e até a dúvida.

A investida contra o monumento pode ser ainda mais radical. A contrariedade pode se manifestar por meio de intervenções temporárias, atos performáticos contra signos de poder vigentes ou latentes, e até mesmo adotar medidas mais drástica, chegando à sua destruição. Enquanto a performance explicita publicamente oposição ao que o monumento celebra, podendo marcá-lo e até danificá-lo, a iconoclastia almeja o esquecimento, eliminando elementos que possam ativar e preservar memórias individuais e coletivas. Em cada caso, a ação violenta atua contra sentidos e valores específicos difundidos pelos monumentos que ataca; no entanto, em conjunto, as intervenções destrutivas minam a lógica de poder intrínseca aos monumentos, questionando o modo como participam dos processos de dominação.

Sobre os múltiplos sentidos da destruição, vale destacar a contraposição feita por Jason E. Smith (2018:167) entre os “recentes apelos nos EUA para remover e, em alguns casos, destruir, emblemas do período Jim Crow do Sul dos Estados Unidos” e eventos como a demolição das estátuas dos Budas de Bamiã, no Afeganistão, em 2001, e a ocupação das ruínas da antiga Babilônia por tropas dos Estados Unidos durante a invasão do Iraque em 2003. Ele qualifica esses eventos como “ataques organizados a uma história partilhada pela humanidade como um todo: emblemas das principais religiões mundiais, relíquias das origens da “civilização” (escrita, direito, agricultura, estado)” (Smith 2018: 167).

Isso nos conduz às relações entre monumento e religião na modernidade. Parafraseando Riegl, pode-se falar no culto moderno dos monumentos de culto. A modernidade afetou as relações entre os monumentos e as formas de culto. Surgiram não apenas outros tipos de monumento religioso, mas também outras práticas ritualísticas na interação, religiosa ou civil, com os monumentos.

Assim, surpreende o fato de haver apenas uma referência à religião no dossiê de 175 páginas sobre monumentos, publicado na revista *October* em 2018, composto por uma breve apresentação dos editores – Leah Dickerman, Hal Foster, David Joselit e Carrie Lambert-Beatty – e 49 respostas elaboradas por 51 autores. A palavra “religiões” aparece na já citada análise de Jason E. Smith (2018:167). Embora o dossiê foque em “lutas por monumentos e outros marcos envolvendo histórias de conflito racial” (Dickerman et al 2018:3; tradução livre), não deixa de ser surpreendente a única menção à religião, haja vista as conexões entre práticas religiosas e processos de racialização, assim como as ações contra monumentos, edifícios e outros artefatos religiosos ao longo da história.

### **Dossiê Religiões e (contra)monumentos: temas e perspectivas**

O conjunto de onze textos que compõem o dossiê – cuja ideia inicial surgiu em um Grupo de Trabalho intitulado “Monumentos e espaço público: abordagens antropológicas”, coordenado por Thais Waldman e Edilson Pereira durante a 33<sup>a</sup> *Reunião Brasileira de Antropologia*, em 2022 – ajuda a (re)pensar religiões e (contra) monumentos a partir de objetos, temporalidades e espaços diversos. Desde uma pequena moeda em metal censurada em junho de 2023 ao ser exposta no Museu de Arte Contemporânea do Rio Grande do Sul, por trazer, em uma face, o ex-presidente da República Jair Bolsonaro, e, na outra, um dos mais conhecidos torturadores da ditadura militar brasileira, Carlos Brilhante Ustra; até os usos ao longo dos séculos das enormes pirâmides do complexo arqueológico de Mateo Salado, em Lima, no Peru.

No ensaio visual “A arte de profanar monumentos da nação”, Paola Lins de Oliveira analisa o episódio de censura da obra “1 Bolsominion” (2019), uma moeda com o rosto de Bolsonaro cunhado, que motivou o cancelamento da exposição *Desmonumento*, no Museu de Arte Contemporânea do Rio Grande do Sul. A autora traz para o primeiro plano o gesto criativo de desfiguração de símbolos nacionais realizado pelo artista André Parente. Se o dinheiro – assim como os monumentos públicos – é um objeto social que ocupa um lugar sagrado no mundo secular, sua desfiguração pode eclodir uma força socialmente transgressora.

Já no artigo “Mãe Preta: uma santa fora da igreja”, Alexandre Araujo Bispo acompanha o percurso de uma escultura de Júlio Guerra (mesmo autor do mencionado Borba Gato), instalada nos anos 1950 ao lado da Igreja do Rosário dos Homens Pretos, no centro da capital paulista, durante as comemorações do IV Centenário da cidade de São Paulo. Nos anos 1980, a Mãe Preta de filho branco necessitou de

regulação dos órgãos de proteção do patrimônio porque as oferendas depositadas sob a base da estátua estavam danificando a obra. Novos usos afrocentrados marcam esse monumento, que cada vez mais se configura como uma obra disparadora de devoção, esperança e crença espiritual.

Com “O Cais do Valongo como palco religioso: ritual, memória e patrimônio num palimpsesto urbano”, Jérôme Souty apresenta outros percursos (contra)monumentais ligados às religiões de matrizes africanas, transportando-nos para o Rio de Janeiro. O foco do texto é o ritual de lavagem do antigo cais dos escravizados, realizado anualmente desde a abertura do local ao público, em 2012. Junto a outras práticas culturais afro-brasileiras, imateriais e efêmeras, o ritual de lavagem por sacerdotisas e iniciados do candomblé participa do processo de patrimonialização do sítio arqueológico do Valongo, transformado-o em um suporte para memórias “vivas”.

As formas laicas de consagração também ajudam a (re)pensar religiões e (contra)monumentos. O artigo “Monumentos improváveis, monumentos decisivos: homenagens mortuárias e justiça memorial em altares urbanos” nos coloca diante de tributos fúnebres como meios de memória, a exemplo dos grafites que homenageiam Marielle Franco, e da estela e das estátuas erguidas para lembrar, respectivamente, as chacinas do Jacarezinho e de Realengo. Edlaine de Campos Gomes, Julio Bizarria, Juliana Baptista e Lícia Gomes acionam as noções de altares urbanos e religião implícita para refletir sobre (contra)monumentos e seus usos estratégicos no Rio de Janeiro nos últimos anos.

Outro monumento improvável é retratado no ensaio visual “Romaria a Brumadinho: contramonumento em memória das vítimas do crime-desastre da mineração”, de Leonardo Vilaça Dupin e Marcio Martins. A romaria fotografada evidencia uma ação contramonumental que se faz presente anualmente na vida pública do município mineiro desde janeiro de 2020, quando o rompimento do complexo de barragens da Vale S.A. completou um ano. Disputar essa memória é uma maneira das comunidades atingidas lutarem por justiça social. Trata-se de uma resposta das populações locais a uma “memória oficial” criada pela empresa criminosa e pelo Estado.

Na contramão dessa omissão estatal, também observada diante de atos que violam o direito constitucional de liberdade religiosa no país, Clara Habib e Arthur Valle defendem o desenvolvimento de estudos que analisem, revelem e denunciem a iconoclastia religiosa. O artigo “*Em nome de Deus*: hipóteses sobre o fenômeno da iconoclastia religiosa no Brasil contemporâneo” apresenta um panorama desse fenômeno a partir dos crescentes ataques contra símbolos da fé católica no país, bem como da antiga onda iconoclasta direcionada a monumentos, imagens e locais de culto afro-brasileiros.

Vale destacar que, enquanto finalizávamos a organização deste dossiê, a estátua de Mãe Stella de Oxóssi, uma das maiores ialorixás do Brasil, do escultor Tatti Moreno (que também esculpiu o monumento aos Orixás do Dique do Tororó), foi reinaugurada na cidade de Salvador, em agosto de 2023, em uma importante avenida

que leva seu nome. No ano passado, em 2022, em mais um episódio de intolerância religiosa e racismo, a obra inaugurada em 2019, com cerca de nove metros de altura, composta por duas esculturas confeccionadas em resina de poliéster e fibra de vidro – uma em tamanho real de Mãe Stella, sentada em um trono, e outra de 6,5 metros de Oxóssi, orixá para o qual ela foi iniciada no candomblé –, havia sido quase completamente destruída depois de um incêndio.

Ao mesmo tempo em que monumentos são destruídos, outros são levantados, sob motivações diversas. “Cristo, Bíblia e Iemanjá: monumentos e diversidade religiosa no Brasil”, de Emerson Giumbelli e Greilson Lima, analisa três monumentos construídos recentemente em diferentes regiões brasileiras a partir de referências religiosas: uma estátua de Cristo, em Encantado, pequena cidade do interior gaúcho; a escultura de uma Bíblia, no município de Mesquita, nas margens da metrópole carioca; e uma imagem de Iemanjá, em São Luís, capital maranhense. Formas de presença no espaço público, respectivamente, do catolicismo, das igrejas evangélicas e das religiões afro-brasileiras, tais objetos são tomados como monumentos em constante (des)construção.

Se os monumentos não são estáticos, o artigo “A vida, a morte e o pós-vida das materialidades de uma igreja demolida para a construção da Avenida Presidente Vargas, no Rio de Janeiro” revela as potencialidades das demolições de coisas (con)sagradas. Marcella Carvalho de Araujo Silva e Rodrigo Toniol revisitam essa empreitada iconoclasta, marcada por disputas entre engenheiros e arquitetos. Tombada como patrimônio histórico e artístico nacional em 1938, a Igreja de São Pedro dos Clérigos, em menos de seis anos, foi destombada, demolida e fragmentada em materialidades, visando a abertura de um dos principais logradouros cariocas.

Em “Padrões de pedra, contos da memória e silêncio da história: o culto ao marco de fundação da cidade do Rio de Janeiro”, de Francisco Dias de Andrade, percorremos temporalidades diversas ao acompanhar os múltiplos usos e desusos sociais desse artefato antes de sua musealização. Trata-se de um padrão de pedra, supostamente do século XVI, que se refere à capital fluminense como “reliquia” histórica, mas também religiosa, já que está atrelada ao padroeiro da cidade, São Sebastião.

O artigo “Ela lá está abençoando esta diocese amada que pusemos sob sua guarda: práticas culturais em torno do monumento mariano no Morro da Conceição na cidade do Recife (1904-1953)”, nos apresenta um monumento erguido em comemoração aos 50 anos do dogma da Imaculada Conceição, instalado em um dos morros mais elevados da capital pernambucana. Carlos André Silva de Moura e José Pedro Lopes Neto analisam a concepção e a construção da obra, bem como seu papel na sacralização do local durante a primeira metade do século XX.

Por fim, Pedro Espinoza Pajuelo nos convida a conhecer outras searas. Em “Reinterpretaciones y multivocalidad a lo largo del tiempo en una zona monumental: el complejo arqueológico Mateo Salado (Lima, Perú)”, somos levados para o sítio, mais especificamente, para uma das suas pirâmides, a Pirâmide Funerária Menor. No

texto, seguimos os usos e as monumentalizações desse complexo arqueológico por diferentes grupos que coexistiram ou se sucederam no tempo.

O presente dossiê se dedica a pensar os dilemas dos monumentos e contramonumentos em intersecção com elementos do universo religioso, sua presença e questionamento no espaço público, suas relações com indivíduos e grupos, assim como os sentidos resultantes dessas interações. Buscamos, desse modo, contribuir com o debate ao agregar artigos e ensaios visuais dedicados à análise dos usos políticos e sociais, materiais e estéticos de artefatos monumentais e dos processos de (de)monumentalização relacionados à religião.

### Apresentação dos artigos do fluxo contínuo<sup>5</sup>

Além dos trabalhos que compõem o Dossiê *Religiões e (contra)monumentos*, este número inclui três artigos do fluxo contínuo e uma resenha. O artigo de David Lehmann, intitulado “Ansiedade e reciprocidade: a Igreja Universal do Reino de Deus além das fronteiras”, propõe uma análise da Iurd mundial, com base em dados coletados desde 2019 em estabelecimentos pertencentes à Igreja nas seguintes cidades: Londres, Rio de Janeiro, São Paulo, Santos, Buenos Aires, Santiago do Chile, Oaxaca, Cancún, Tel Aviv, Groningen, Amsterdã, Vancouver, Toronto, Bruxelas, Paris e Brooklyn (Nova York). Seu foco analítico centra-se nos rituais da igreja, e os interlocutores da pesquisa são lideranças da Iurd: pastores e bispos.

O principal argumento apresentado pelo autor é o de que as mensagens da Igreja Universal são mobilizadas na lógica do *double bind*, ou duplo vínculo, envolvendo a formulação de aspirações que nunca podem ser totalmente realizadas. Convites, propostas, pedidos e compromissos carregam em sua constituição a necessidade de serem atendidos, imbricados à dúvida e às condicionalidades de seu cumprimento. Com o intuito de investigar mais profundamente essa dinâmica tensa, David Lehmann analisa os rituais da Iurd como “rituais disruptivos”, aborda o tema da cura e debate a ideia de “sinceridade” dentro desse contexto institucional. Ao longo do artigo, interessado em abordar a Iurd como um fenômeno mundial, o autor apresenta aproximações e distanciamentos entre experiências locais da igreja, baseando-se nos dados de sua pesquisa empírica.

O artigo “Uma santa budista de cemitério: a construção da devoção a uma imigrante japonesa (Assaí, 1976-2022)”, de Richard Gonçalves André, aborda o tema do culto aos santos, em particular o culto aos santos de cemitério. Destaca-se a relevância deste trabalho considerando o tratamento dado pelo autor a esse fenômeno que está “longe das instituições católicas”, “nas franjas das dimensões normativas” e mesmo considerado “um desvio” da norma religiosa, nos termos por ele utilizados no

5 Por Carly Machado. Professora associada do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, RJ, Brasil. Pesquisadora do CNPq. Doutora em Ciências Sociais pelo PPCIS/UERJ. Editora de *Religião & Sociedade*. machado.carly@gmail.com

artigo. O caso específico tratado por Richard André é o de uma santa, falecida japonesa e budista, cultuada em um cemitério de Assaí, no Paraná, procurada por seus devotos na busca por milagres cotidianos, como a cura de enfermidades, resolução de problemas amorosos e sucesso profissional.

A análise da devoção à santa budista de cemitério dá-se por meio de um olhar analítico voltado para as práticas do dia-a-dia, com especial atenção às apropriações, usos e reconstruções de concepções mobilizadas pelos devotos. Outro aspecto central à metodologia que fundamenta a pesquisa do autor é a abordagem da cultura material. Em particular, a sepultura da santa é analisada como materialidade privilegiada das práticas devocionais direcionadas a ela.

Em “O azorrague de Deus: a reemergência pública da esquerda evangélica entre 2016 e 2018”, Vítor Gonçalves Queiroz de Medeiros apresenta uma análise da presença pública da esquerda evangélica no Brasil nos últimos anos. Seu argumento aponta para uma reemergência deste campo entre 2016 e 2018, indicando que a intensificação desse movimento ativista precede a ascensão política de Jair Bolsonaro.

O artigo analisa o repertório de um dos principais atores coletivos desta esquerda religiosa: a Frente Evangélica pelo Estado de Direito. Contextualizando a Frente, o autor apresenta um histórico que aponta para a existência de um ativismo evangélico de esquerda de longa data no Brasil, contribuindo de forma relevante para este registro temporal. As reflexões apresentadas retratam um cenário repleto de tensões, reações e disputas, tanto dentro quanto fora do campo evangélico. A análise desenvolvida no cerne do argumento do artigo evidencia as diversas estratégias de atuação engendradas nos últimos anos pelo ativismo progressista evangélico, com foco nas ações da Frente Evangélica pelo Estado de Direito.

Por fim, Barbara Jungbeck oferece uma resenha abrangente do livro *Giving to God: Islamic Charity in Revolutionary Times*, de Amira Mittermaier. A resenha destaca a análise minuciosa de Mittermaier sobre a prática da caridade islâmica no contexto da Revolução Egípcia de 2011, desafiando noções convencionais sobre caridade, compaixão e pobreza. A resenha sublinha a complexidade da ética de doação islâmica ao analisar diversos perfis de doadores, e destaca a interconexão entre essa ética e os discursos políticos, explorando os desafios enfrentados pelos doadores e receptores em meio às mudanças políticas no Egito pós-revolução.

## Bibliografia

- ABREU, Clara Habib de S. (2021), Os novos Bezerros de Ouro: estaríamos vivendo um surto iconoclasta?. *Revista Concinnitas*, vol. 22, nº 42: 10–22.
- ANAIS do Museu Histórico Nacional, vol. 5. (1944). Rio de Janeiro.
- BENJAMIN, Walter. (1994), *Magia e técnica, arte e política (Obras escolhidas, vol. I)*. São Paulo: Brasiliense
- CHOAY, François. (2006), *A alegoria do patrimônio*. São Paulo: Estação Liberdade/Unesp.

- CHUVA, Marcia. (2009), *Os arquitetos da memória: sociogênese das práticas de preservação do patrimônio cultural no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- CONDURU, Roberto. (2007), “Zumbi reinventado”. *Revista de História*, vol. 20: 62-67.
- CONDURU, Roberto. (2021), “Transnational Counter-monuments. Anti-slavery and Pro-Freedom Memorials”. *ReVista, the Harvard Review of Latin America*, 30 jul. 2021. Disponível em: <https://revista.drclas.harvard.edu/transnational-counter-monuments/> Acesso em 10/12/2023.
- DICKERMAN, Leah et al. (orgs.). (2018), “A questionnaire on Monuments”. *October*, nº 165: 3-177.
- FORTY, Adrian. (2000), *Words and Buildings. A Vocabulary of Modern Architecture*. London: Thames & Hudson.
- FREEDBERG, David. (1991), *The power of images. Study in the history and theory of response*. Chicago, Londres: University of Chicago.
- GIUMBELLI, Emerson. (2008), “A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil”. *Religião & Sociedade*, vol. 28, nº 2: 80-101.
- GIUMBELLI, Emerson. (2013), “O Cristo Pichado”. *Ponto Urbe*, vol. 12: 85-100.
- GIUMBELLI, Emerson. (2020), “Monumentos religiosos como um novo tipo de objeto: genealogia e atualidade de uma forma de presença católica no espaço público”. *GIS - Gesto, Imagem E Som - Revista De Antropologia*, vol. 5, nº 1.
- GOYENA, Alberto. (2013), “O sorriso irônico dos budas: demolição e patrimônio no vale sagrado de Bamian”. In: J. R. Gonçalves et al (orgs.). *A Alma das Coisas: Patrimônios, materialidades, ressonâncias*. Rio de Janeiro: Mauad.
- KRAUSS, Rosalind. (2018), “Sculpture in the Expanded Field”. *October*, nº 165: 30-44.
- LE GOFF, Jacques. (1990), *História e memória*. Campinas: Editora da Unicamp.
- LEVY, Hanna. (1940), “Valor artístico e valor histórico: importante problema da História da Arte”. *Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, vol. 4: 181-191.
- LINS, Paola; GOMES, Edlaine & MACHADO, Carly. (2017), “Religião, patrimônio e modernidades plurais”. *Religião & Sociedade*, vol. 37, nº 3: 9-16.
- MAGALHÃES, Aline Montenegro. (2017), “A Inspeção de Monumentos Nacionais do Museu Histórico Nacional e a proteção de monumentos em Ouro Preto (1934-1937)”. *Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material*, vol. 25, nº 3: 233-290.
- MAUSS, Marcel & HUBERT, Henri. (2005), *Sobre o sacrifício*. São Paulo: Cosac & Naify.
- MORAES, Fabiana & ANJOS, Moacir dos. (2020), “Derrubar monumentos, um ato de amor”. *Revista Rosa*, vol. 2, nº 2. São Paulo.
- MUMFORD, Lewis. (1937), “The death of the Monument”. In *Circle: International Survey of Constructive Art*. London: Faber and Faber, 1937.
- MUSEU IMPERIAL. (s/d), *Diários de D. Pedro II. Todos os volumes*. Disponível em: <https://museuimperial.museus.gov.br/wp-content/uploads/2020/09/Di%C3%A1rios-de-D.-Pedro-II-TODOS-OS-VOLUMES-convertido.pdf>. Acesso em 10/12/2023.
- MUSIL, Robert. (2006), *Posthumous papers of a living author*. New York, Archipelago Books. Disponível em: [https://vk.com/doc3563483\\_437122756?hash=5z58SNRIGdyZBEkboCsJSzpBtgwLjmA8xD CZxrTUug](https://vk.com/doc3563483_437122756?hash=5z58SNRIGdyZBEkboCsJSzpBtgwLjmA8xD CZxrTUug). Acesso em: 10/12/2023.
- NAPOLITANO, Marcos & KAMINSKI, Rosane. (Orgs.). (2022), *Monumentos, memória e violência*. São Paulo: Letra e Voz.
- NELSON, Robert & OLIN, Margareth (orgs.). (2003), *Monuments and memory, made and unmade*. Chicago: University of Chicago Press.
- NIETZSCHE, Friedrich. (2003). *Segunda consideração intempestiva: Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- PEREIRA, Edilson. (2021a), “Do Holocausto à terra prometida: a criação de um memorial na paisagem carioca”. In: E. Giumbelli & F. A. Peixoto. (orgs.). *Arte e Religião: passagens, cruzamentos, embates*. Brasília, DF: ABA Disponível em: <http://www.portal.abant.org.br/aba/files/CAP-162234307.pdf>. Acesso em 10/12/2023.

- PEREIRA, Edilson. (2021b), “Monumentos urbanos e arte pública: os obeliscos em rotação”. *Arte & Ensaios*, vol. 27: 251-278. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8308-661X/24468>. Acesso 10/12/2023.
- PEREIRA, Edilson. (2022), “A estética das cidades: Lucio Costa, traçados de vida e do patrimônio nacional”. *Estudos Históricos*, vol. 35, nº 76: 267–288. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/eh/a/WvWtdhjVwy4wLZt8kd3rGCx/>. Acesso 10/12/2023.
- PEREIRA, Edilson. (2023), “Da escravidão à liberdade: a imagem de Anastácia entre arte contemporânea, política e religião”. *Horizontes antropológicos*, vol. 29, nº 67: e670410. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1806-9983e670410>. Acesso em 10/12/2023.
- RIEGL, Aloïs. (1903), “Der Moderne Denkmalkultus: sein Wesen und seine Entstehung”. Wien: K. K. Zentral-Kommission für Kunst- und Historische Denkmale, Braumüller.
- RIBEIRO, Felipe. (2020), “Musealizar a queda”. *Museologia & Interdisciplinaridade*, vol. 9, nº 17: 143-157.
- SALZMANN, Auguste. (1856), *Jérusalem, Étude et reproduction photographique des monuments de la ville sainte depuis l'époque judaïque jusqu'à nos jours*. Paris: Gide et Baudry.
- SANSI, Roger. (2005), “Fetiches e Monumentos. Arte pública, iconoclastia e agência no caso dos “orixás” do Dique de Tororó”. *Religião & Sociedade*, vol. 25, nº 2: 62-81.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio. (2016), “Antimonumentos: trabalho de memória e de resistência”. *Psicologia USP*, vol. 27: 49-60.
- SERRA, Ordep. (2005), “Monumentos Negros: uma experiência”. *Afro-Ásia*, nº 33. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21104> . Acesso em 10/12/2023.
- SMITH, Jason E. (2018), [sem título]. In: DICKERMAN, Leah et al. (orgs.). (2018), “A questionnaire on Monuments”. *October*, nº 165: 167-169.
- TAUSSIG, Michael. (1997), “Transgression”. In: M. Taylor (org.). *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago: The University of Chicago Press.
- VASSALO, Simone Pondé. (2014), “Intervenções urbanas e processos de patrimonialização: as reelaborações da Pequena África na região portuária do Rio de Janeiro (anos 1980 e 2000)”. *29ª Reunião Brasileira de Antropologia, Natal-RN*. Disponível em: [http://www.29rba.abant.org.br/resources/anaais/1/1401988843\\_ARQUIVO\\_SimoneVassallo,ComunicacaoCoordenadaABA.pdf](http://www.29rba.abant.org.br/resources/anaais/1/1401988843_ARQUIVO_SimoneVassallo,ComunicacaoCoordenadaABA.pdf) Acesso em 10/12/2023.
- VELHO, Gilberto. (2006), “Patrimônio, negociação e conflito”. *Mana*, vol. 12, nº 1: 237–248. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-93132006000100009>. Acesso em 10/12/2023.
- VERGÈS, François. (2020), “Derrubar uma estátua, haverá algo mais legítimo?”. *Revista Punkto*, nº 28.
- VIDLER, Anthony. (2004), “Architecture’s expanded field”. *Artforum*, vol. 42, nº 8: 142.
- WALDMAN, Thais. (2019), “Os bandeirantes ainda estão entre nós: reencarnações entre tempos, espaços e imagens”. *Ponto Urbe*, nº 25.
- WALDMAN, Thais. (2018), *Entre batismos e degolas: (des)caminhos bandeirantes em São Paulo*. São Paulo: Tese de doutorado em Antropologia Social, USP.
- WIDRICH, Mechtild. (2020), “After the Counter-monument: Commemoration in the Expanded Field”. In: S. Chattopadhyay & J. White (orgs.). *The Routledge Companion to Critical Approaches to Contemporary Architecture*. New York: Routledge.

### Sites consultados

- BRAZIL, Daniel. (2021), Líder oculto dos latifundiários e das elites, Borba Gato vive! Infelizmente. *Viomundo: diário da resistência*. 28 jul. 2021. Disponível em: <https://www.viomundo.com.br/voce-escreve/daniel-brazil-lider-oculto-dos-latifundiarios-e-das-elites-borba-gato-vive-infelizmente.html>. Acesso em 10/01/2024.
- MANO A MANO. (2023), “Galo de Luta e Chavoso da USP”. *Mano a mano*. Maio de 2023. Disponível em: <https://open.spotify.com/episode/48TZMEctWixBQzIFpJNhi0> . Acesso em 10/12/2023.

- UNIGREJAS. (2021), Grupo Cristão limpa estátua de Borba Gato, em SP, após ter sido vandalizada em incêndio. *Unigrejas*, 02 ago. 2021. Disponível em: <https://www.unigrejas.com/noticia/3239/grupo-cristao-limpa-estatua-de-borba-gato-em-sp-apos-ter-sido-vandalizada-em-incendio.html> Acesso em: 10/12/2023.
- UOL. (2021), “Quem foi Borba Gato? Estátua de bandeirante foi alvo de ataque em 2016”. *Uol*, 25 jul. 2021. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2021/07/25/quem-foi-borba-gato-estatua-de-bandeirante-incendiada-em-sp.htm>. Acesso em 16/01/2024.

**Edilson Pereira** \* (edilson.pereira@eco.ufrj.br)

\* Professor da Escola de Comunicação, do Programa de Pós-graduação em Comunicação e Cultura e do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Editor de *Religião & Sociedade*. Pesquisador associado ao Laboratório de Antropologia do Lúdico e do Sagrado (LUDENS-UFRJ), e do grupo de pesquisa MARES: Materialidade, Arte, Religião, Espaço Público (UFRGS).

**Roberto Conduru** \*\* (rconduru@smu.edu)

\*\* Endowed Distinguished Professor of Art History, Southern Methodist University (SMU). Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF).

**Thais Waldman** \*\*\* (tatawald@gmail.com)

\*\*\* Pesquisadora de pós-doutorado no Museu Paulista da USP, junto ao Projeto Temático FAPESP “Coletar, identificar, processar, difundir: o ciclo curatorial e a produção do conhecimento”. Co-coordenadora do grupo de pesquisa do CNPq Coletivo ASA - Artes, Saberes e Antropologia (USP) e membro do MARES: Materialidade, Arte, Religião, Espaço Público (UFRGS).

