

## CONTRA O TOMBAMENTO

### Resistências católicas à patrimonialização de espaços religiosos

<http://dx.doi.org/10.25091/S01013300202500030006>

RODRIGO TONIOL\*  
EMERSON GIUMBELLI\*\*

#### RESUMO

O artigo discute as relações entre religião e patrimônio, destacando situações de resistência à patrimonialização por parte de atores católicos. A pesquisa tem como base a análise de dossiês do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), documentos históricos, jornais e materiais de arquivo. O texto procura explorar uma agenda de pesquisa interessada em analisar as descontinuidades e tensões entre patrimônio e religião.

**PALAVRAS-CHAVE:** *patrimônio; religião; Igreja Católica; sacralização*

### Against Historical Preservation: Catholic Resistance to the Heritage Status of Religious Spaces

#### ABSTRACT

This article examines the intricate relationship between religion and heritage, with a particular focus on Catholic resistance to heritage designation. The research utilizes Iphan dossiers, historical records, newspaper reports, and archival sources. The article aims to shape a research agenda addressing the conflicts and ruptures between heritage and religion.

**KEYWORDS:** *heritage; religion; Catholic Church; sacralization*

[\*] Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, Brasil.  
E-mail: [rodrigo.toniol@gmail.com](mailto:rodrigo.toniol@gmail.com)

[\*\*] Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil. E-mail: [emerson.giumbelli@yahoo.com.br](mailto:emerson.giumbelli@yahoo.com.br)

#### INTRODUÇÃO

Religião é um tema frequente no campo dos estudos dedicados ao patrimônio. Isso não significa, no entanto, que na bibliografia especializada a associação entre esses dois universos – a religião e o patrimônio – seja elaborada sempre da mesma maneira. Tomando como ponto de partida a bibliografia internacional sobre o tema, conseguimos destacar três modos de tratamento principais dessa associação.

Em um primeiro conjunto está a bibliografia que afirma haver afinidade histórica entre religião e patrimônio (Brown, 1981; Lowenthal, 1996; Hartog, 2003). Para tais autores, essa relação seria intrínseca ao fato de que o próprio surgimento das primeiras versões de órgãos

estatais dedicados à patrimonilização se beneficiou de procedimentos e modelos institucionais criados pela Igreja Católica para lidar com os próprios bens. Trata-se de um tipo de associação mais próxima daquilo que podemos chamar de institucionalista.

Um segundo conjunto de referências teóricas afirma que a afinidade entre religião e patrimônio deriva do ato de patrimonializar também ser compreendido como um tipo de sacralização (Belting, 2001; Chidester, 2005; Wharton, 2006). Nesse caso, religião e patrimônio seriam dois universos de gestão das coisas sagradas. Em paralelo, tanto a Igreja quanto os organismos oficiais de patrimonialização são descritos como instâncias que se ocupam da manutenção da aura, da pureza e da evitação do contágio profano das materialidades e imaterialidades que declaram sagradas. Esse conjunto de argumentos se ocupa do que podemos chamar de “aura sagrada do patrimônio”.

Por fim, um terceiro conjunto de referências teóricas sublinha o viés religioso daquilo que é reconhecido como patrimônio (Keane, 1997; Morgan, 2005; Paine, 2000). Fazemos referência aos textos que destacam, por exemplo, o volumoso conjunto de bens religiosos, sobretudo católicos, que no Ocidente são considerados patrimônio. Nesse caso, a lógica do patrimônio teria afinidade estética com alguns grupos religiosos. Isto é, por mais que existam muitos itens religiosos entre aquilo que é protegido pelos órgãos do patrimônio, as formas estéticas de algumas religiões seriam mais privilegiadas do que outras. Chamemos essa relação de “afinidade estética”.

Esses três conjuntos apresentados aqui separadamente, muitas vezes, podem convergir e se misturar. Dividi-los nos ajuda a demonstrar inicialmente a abrangência das discussões sobre religião e patrimônio e também a argumentar que, por mais variados que sejam, todos têm em comum a afirmação de que há uma relação positiva entre religião e patrimônio. Ao seu próprio modo, cada um deles insiste em demonstrar como o campo da religião é fértil para a constituição do que uma ordem secular destaca como patrimônio.

Neste artigo, nos propomos a analisar e descrever situações que nos permitem jogar luz em formas menos positivas de associação entre religião e patrimônio. Especificamente, trataremos de casos em que agentes religiosos católicos resistiram à patrimonialização de seus edifícios, recusando-a e lutando contra a atuação de órgãos oficiais. Com isso, temos dois objetivos centrais. Primeiro, ampliar as reflexões sobre resistências à patrimonialização por parte de grupos religiosos, oferecendo uma contraparte aos três tipos de argumentos mencionados nos parágrafos anteriores.<sup>1</sup> E, segundo, demonstrar como as relações entre a Igreja Católica e o campo do patrimônio não são unívocas.

[1] Vale destacar trabalhos como o de Márcia Chuva (2009), que já havia dado atenção a casos em que atores religiosos resistiram ou mesmo impugnaram processos de tombamento. Além do trabalho de Paola Oliveira (2016) sobre o indeferimento de bens religiosos que, por caminhos distintos, também se aproxima do tema mais geral das tensões entre patrimônio e religião, especialmente na Igreja Católica.

[2] Optamos por nos referir ao órgão federal de gestão do patrimônio no Brasil, invariavelmente, como Iphan. Contudo, esse mesmo órgão teve outros nomes. Entre 1937 e 1946, por exemplo, chamava-se Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN). Entre 1946 e 1970, foi chamado de Departamento de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (DPHAN). Foi somente a partir de 1970 que a nomenclatura Iphan passou a ser utilizada. Cabe ainda sublinhar que, ao longo deste artigo, os debates sobre tombamento dizem respeito exclusivamente à esfera federal, não abrangendo os processos conduzidos por institutos municipais ou estaduais.

Trataremos dos casos de dois templos em que agentes religiosos católicos (padres, bispos e arcebispos) e, de certa forma, a própria comunidade dos fiéis resistiram e se mobilizaram contra a patrimonialização de seus espaços religiosos por parte do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan).<sup>2</sup> Cada um desses templos está situado em um estado brasileiro e as controvérsias que os envolvem abrangem diferentes décadas, demonstrando a pertinência dos argumentos deste artigo. Em um dos casos abordados, os religiosos saíram “vencedores” da contenda e anularam o tombamento do imóvel; já em outro, apesar de seus esforços contrários, a patrimonialização foi mantida.

Os dois templos analisados são a Igreja Nossa Senhora do Carmo, em Mogi das Cruzes, no interior de São Paulo, e a Igreja Nossa Senhora do Rosário, em Porto Alegre. A escolha desses casos decorre de uma semelhança inicial que os aproxima, apesar dos desfechos distintos: em ambos, os templos foram reconhecidos como patrimônio pelo Iphan; os religiosos católicos pleitearam sua demolição; e a estratégia mobilizada foi a tentativa de reversão do tombamento.

Os casos se aproximam pela semelhança das controvérsias envolvendo o Iphan. Embora haja diferenças eclesiais relevantes – uma igreja é vinculada a uma Ordem Terceira, a outra à Arquidiocese; em um caso, o principal agente é um frei carmelita, no outro, o arcebispo –, nosso foco recai sobre a disputa em torno da patrimonialização, da tentativa de desapatrimonialização e da almejada demolição dos templos. O que nos importa sublinhar é que, apesar das distinções institucionais, os casos convergem em seus núcleos de conflito.

Para a descrição e análise das duas igrejas, tivemos acesso aos dossiês organizados pelo Iphan sobre cada uma delas. Além do material fornecido pelo órgão, realizamos levantamentos sistemáticos no acervo da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional, reunindo matérias de jornal e artigos publicados no período das controvérsias. Parte desse material já foi mobilizado por Emerson Giumbelli em análises sobre a Igreja Nossa Senhora do Rosário (Giumbelli; Heberle; Kerber, 2015). Rodrigo Toniol, por sua vez, tem desenvolvido um extenso trabalho de mapeamento de igrejas católicas demolidas no Brasil ao longo do século XX, no qual essas duas igrejas estão incluídas (Toniol; Araujo, 2023). Todo o conjunto documental associado aos dois casos foi sistematizado em planilhas, a partir das quais organizamos, descrevemos e analisamos o material apresentado neste artigo.

O texto a seguir está dividido em cinco partes. Na primeira, apresentamos uma mostra do debate sobre religião e patrimônio, ampliando as perspectivas brevemente mencionadas nos parágrafos introdutórios e explicitando as questões que nos mobilizam neste artigo. Nas duas seções seguintes, apresentamos, separadamente,

os casos de cada uma das igrejas analisadas. Noutra seção, exploramos as semelhanças e diferenças entre os casos, avançando em nossa análise. E, por fim, na seção conclusiva, desdobramos os argumentos e propomos uma agenda de pesquisa a partir das reflexões apresentadas.

## **PATRIMÔNIO SAGRADO E O SAGRADO DO PATRIMÔNIO**

Não há qualquer novidade em reconhecer que a atribuição do valor patrimonial às coisas obedece à sintaxe do sagrado (Toniol; Araujo, 2023; 2024). Ainda em 1903, quando noções como as de herança cultural e de patrimônio histórico começavam a despertar a atenção de pesquisadores das ciências sociais e humanidades, o historiador da arte Alois Riegl publicou o ensaio “Der moderne Denkmalkultus, sein Wesen und seine Entstehung” [O culto moderno dos monumentos: a sua essência e a sua origem] (2014). Nesse texto, importante referência na constituição do debate sobre patrimônio para a literatura especializada europeia, Riegl opera um movimento analítico exemplar que se transformou em verdadeira doxa no debate sobre o patrimônio moderno.

Em seu ensaio, o autor argumenta que a valorização de monumentos e artefatos históricos deslocou o foco de seu valor de uso ou artístico contemporâneo para uma apreciação de sua antiguidade e suas marcas do tempo. Riegl identifica o que considera ser dois tipos principais de valor que contribuem para esse culto moderno aos monumentos: o valor de reminiscência, que engloba a capacidade do monumento de evocar o passado, incluindo seu valor de antiguidade e seu valor histórico; e o valor presente, que compreende o valor de uso e o valor de arte.

O que interessa reter das contribuições de Riegl são dois aspectos: como a atribuição de valor a monumentos variou ao longo do tempo; e como o culto moderno aos monumentos tem profundas ressonâncias na idolatria às relíquias sagradas que, a um só tempo, importam por seu valor histórico e pelo valor presente. Uma relíquia religiosa, assim como um monumento que deve ser preservado segundo os valores modernos, é preciosa porque promove uma dobra no tempo, ao carregar em si a potência de sua origem para o presente e contagiar aquele que tem contato com ela com a aura que cerca a sua origem. Não à toa, Riegl opta pelo termo “culto” para descrever a forma de relação moderna com os monumentos.

Walter Benjamin (1999), em seu ensaio “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”, também apela para a noção de culto. Para ele, esse seria um termo-chave para a compreensão da transformação pela qual a obra de arte passa na modernidade. O escritor o

utiliza para se referir ao valor ritualístico e à aura que cercavam as obras de arte tradicionais, particularmente em contextos religiosos ou cerimoniais. Ele contrapõe o valor de culto ao valor de exposição, que emerge com a possibilidade da reprodução técnica e com a ascensão da fotografia e do cinema.

A irreprodutibilidade de um objeto alçado à condição de patrimônio o colocaria em posição ambígua, na leitura benjaminiana, entre a exibição e a reverência de sua singularidade absoluta. Situando em uma tradição histórica ocidental, Jean-Pierre Babelon e André Chastel (1994) argumentam que a concepção de herança cultural se funda em parte na ideia cristã da herança sagrada da fé e na preservação de relíquias sagradas pelo clero católico romano. Em sua obra *La notion de patrimoine*, os autores traçam uma genealogia do conceito de patrimônio na França, demonstrando como ele se consolidou a partir da Revolução Francesa, quando bens da Igreja e da nobreza passaram a ser reapropriados pelo Estado. Eles evidenciam o modo como a patrimonialização secularizou práticas originalmente ligadas à sacralização religiosa, mantendo, no entanto, o caráter de veneração e intangibilidade dos objetos preservados. A análise dos autores também destaca o papel das instituições estatais na construção de uma memória nacional com base na seleção e na sacralização de elementos materiais do passado. Dessa forma, Babelon e Chastel argumentam que a prática moderna de inscrição de certos objetos e edifícios em um domínio público, a fim de serem preservados, exibidos, estudados e respeitados como sinais materiais do passado, seria, no fundo, a forma secular de um procedimento originalmente religioso. É isso o que outro conjunto de autores chama também de “migração do sagrado” (Bossy, 1985; Isnart; Cerezales, 2020).

Atentos às complexas e ambíguas relações entre o valor religioso e o de herança cultural de alguns objetos, Cyril Isnart e Nathalie Cerezales (2020) propuseram a ideia de “complexo da herança religiosa”. Com ela, afirmam romper a suposta separação entre a sacralidade religiosa e a aura artística da herança cultural, optando, em contrapartida, por descrever a continuidade entre o *habitus* de conservação do passado dentro das tradições religiosas e uma política consciente em relação ao cuidado do passado em contextos patrimoniais. Os autores avançam suas reflexões mostrando como, por exemplo, um amplo conjunto de bens declarados como patrimônio pela Unesco são também objetos de culto e reverência religiosa.

Essa formulação foi plenamente desenvolvida no livro *Religious Heritage in a Secular Age: Narrating Heritage, Practicing Religion*. Nele, os autores exploram como a patrimonialização de bens religiosos não implica necessariamente em sua secularização, mas em

um rearranjo das relações entre crença, materialidade e políticas públicas. A obra analisa casos nos quais diferentes atores – religiosos, gestores culturais e comunidades locais – negociam a coexistência entre usos religiosos e apropriações patrimoniais (Löfgren; Wetterberg, 2020; Clopot, 2020; De Tapia, 2020; Saint-Martin, 2020; Rech, 2020; Cerezales, 2020). Isnart e Cerezales demonstram que, longe de ser um processo linear de laicização, a transformação de objetos religiosos em patrimônio frequentemente reforça sua sacralidade sob novas formas e em novos contextos. A noção de “complexo da herança religiosa” permite compreender essa dinâmica como uma continuidade entre as práticas religiosas de conservação do passado e as políticas patrimoniais modernas, desafiando a oposição simplista entre o sagrado e o secular.

O que todos os trabalhos citados até aqui têm em comum é o reconhecimento de procedimentos análogos entre o modo religioso de lidar com as coisas sagradas e o dispositivo secular de sacralização do patrimônio. Esse *continuum* entre o religioso e o patrimonial não significa que um seja redutível ao outro. Pelo contrário, em uma perspectiva convergente com aquilo que também apontou Birgit Meyer (2023): o patrimônio, enquanto categoria secular herda e, ao mesmo tempo, transcende a religião. Ao olhar para isso, estaríamos diante de novas possibilidades para explorar a transfiguração de elementos religiosos no domínio secular.

Meyer é explícita em suas preocupações teóricas relativas ao tema do patrimônio. Ela se ocupa dos eventuais ruídos, controvérsias e descontinuidades que podem ocorrer quando um objeto religioso é transformado em patrimônio. Nessa passagem, a autora se pergunta como a dimensão religiosa é afetada:

*Como essa transição afeta o “valor de culto” de um objeto religioso que é exposto por seu “valor de exposição”? Em que medida o regime patrimonial para o qual os objetos religiosos são transpostos neutraliza seu valor religioso ou, inversamente, o revitaliza de uma nova maneira? Em outras palavras, quão resiliente é a dimensão religiosa – consagrada no “valor de culto” – no âmbito do patrimônio? (Meyer, 2023)*

As respostas de Meyer para essas perguntas sugerem que a identidade religiosa original dos objetos patrimonializados não desvanece. O que reforçaria a compreensão da secularização como um processo dialético com a religião, e não de apagamento. A autora demonstra, por exemplo, como em algumas exposições em museus seculares as peças religiosas despertam engajamentos devocionais de parte da audiência. Ao mesmo tempo, observadores também podem se sentir ofendidos porque não concordam com a exibição de objetos sagrados como

obras de arte ou patrimônio, encarando esses modos de exposição como profanadores (Kruse; Meyer; Korte, 2018; Verrips, 2008; Oliveira, 2014). Seja despertando devoção ou indignação, o que Meyer (2023) aponta é a recorrente persistência do valor sagrado das coisas quando transladadas para o campo do patrimônio.

Assim como também faz parte da mencionada relação dialética a capacidade de grupos religiosos, especialmente a Igreja Católica, de acomodar, com bastante sucesso, o enquadramento de objeto de arte e patrimonial aos seus objetos de culto. Basta pensar, como exemplifica Meyer (2023), nas igrejas em Roma – que abrigam requintadas obras de arte de Bellini, Caravaggio, Michelangelo ou Rafael –, que combinam a oferta de serviços aos fiéis católicos com a exibição de obras de arte para turistas.

O problema de Meyer é relativo à capacidade de a religião resistir ao enquadramento secular do patrimônio. Os casos das igrejas que serão detalhados a seguir estão em diálogo com tal preocupação, mas inserem novos problemas às proposições descritas até aqui. Se a autora está interessada em pensar o *continuum* entre o sagrado e o patrimônio, nosso foco recai sobre situações em que essa associação é recusada. Examinamos as reações de atores religiosos contrários à patrimonialização de seus templos, analisando os argumentos e estratégias que construíram para resistir a esses processos. Em vez de partirmos da premissa de que a patrimonialização é sempre percebida como um benefício ou um reconhecimento positivo, nós consideramos os modos pelos quais esses agentes religiosos interpretam a transformação de seus espaços sagrados em patrimônio e os impactos dessa mudança sobre suas práticas e concepções do sagrado. Nosso foco recai sobre os termos em que essas disputas são formuladas, as justificativas e as implicações dessas contestações para a relação entre patrimônio e religião.

A análise se baseia no exame de dois casos emblemáticos em que religiosos católicos se mobilizaram contra o tombamento de igrejas por órgãos do patrimônio no Brasil. No primeiro, a Igreja Nossa Senhora do Carmo, religiosos se opuseram ao reconhecimento patrimonial do templo porque desejavam sua demolição e a construção de uma nova igreja, mais adequada às necessidades da comunidade e aos padrões arquitetônicos da época. O segundo, a Igreja Nossa Senhora do Rosário, enfrentou um longo embate em que o arcebispo da cidade articulou contra o tombamento efetivado pelo Iphan, recorrendo a distintas instâncias do poder político até obter a reversão da decisão e viabilizar a substituição do templo por uma construção moderna. Em ambos os casos, a resistência à patrimonialização se deu não por uma rejeição ao reconhecimento estatal do valor das igrejas, mas pela priorização de projetos eclesiais. É como se a “aura

sagrada” do patrimônio produzisse o efeito de congelamento no tempo das igrejas, algo que os religiosos não desejavam.

Esses episódios evidenciaram as tensões entre a preservação como valor público e a necessidade de transformação dos espaços sagrados segundo o que os religiosos e as comunidades de fiéis viam como imperativos do culto e da pastoral. Mais do que uma simples recusa da patrimonialização, as reações dos religiosos expressam uma visão particular sobre o que significa manter um espaço religioso vivo, contrastando a ideia de conservação material com aquela de continuidade funcional. Para esses atores, a patrimonialização não é apenas uma intervenção no edifício, mas um processo que pode comprometer a possibilidade de desmanchar e refazer os seus templos, de acordo com suas expectativas de uso dos espaços sagrados.

Metodologicamente, como já descrito, a pesquisa combinou a análise documental de dossiês do Iphan, de material da imprensa e de resultados do levantamento de fontes secundárias. Essa abordagem nos permitiu reconstruir os argumentos dos agentes de patrimônio e, com especial atenção, as estratégias discursivas e políticas mobilizadas pelos religiosos. O material analisado revela que, longe de um simples embate entre tradição e modernidade, a resistência à patrimonialização envolve questões sobre a própria natureza dos espaços sagrados.

Os conflitos descritos a seguir não podem ser reduzidos a uma oposição entre secular e religioso. O que está em jogo são os diferentes valores atribuídos ao sagrado, operando de maneiras muitas vezes paradoxais. Se, por um lado, o patrimônio pode sacralizar um objeto ou um espaço, conferindo-lhe uma aura de intocabilidade, por outro, essa mesma sacralização pode ser vivida pelos religiosos como um obstáculo à renovação de suas práticas e à adaptação de seus templos às necessidades contemporâneas.

## **TOMBADA SOB PROTESTOS**

No dia 12 de março de 1967, os moradores de Mogi das Cruzes, no interior de São Paulo, acordaram com uma notícia impactante: a Igreja Nossa Senhora do Carmo, uma das principais igrejas da cidade, seria demolida.<sup>3</sup> O jornal regional *Diário de Mogi*<sup>4</sup> destacou o fato, convocando os moradores para uma emocionante despedida: “Os mogianos poderão ver, pela última vez, as imagens dos santos que adornaram a Igreja da Ordem Terceira do Carmo durante quase toda a sua existência” (“Imagens da Igreja do Carmo sairão às ruas em procissão”, Iphan, 1967, fl.4). Para tanto, os moradores da cidade deveriam acompanhar uma espécie de cortejo que percorreria as ruas

[3] No caso da Igreja Nossa Senhora do Carmo, em Mogi das Cruzes, tivemos a contribuição das pesquisadoras Beatriz Valença e Daniele Thomaz, ambas orientadas por Rodrigo Toniol na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

[4] Embora a grafia do nome da cidade Mogi das Cruzes, com ‘y’, tenha mudado na década de 1930 para Mogi das Cruzes, com ‘i’, o jornal da região manteve a grafia original.



do centro da cidade, no qual religiosos e fiéis carregariam os santos da igreja para a despedida antes do desmonte.

Mogi das Cruzes situa-se a pouco mais de sessenta quilômetros de São Paulo. Historicamente, a cidade é conhecida por sua produção agrícola, que abastece a capital com legumes e hortaliças, e também como o entroncamento de linhas férreas que chegam do interior do estado. Naquele período, final da década de 1960, pouco mais de 120 mil pessoas residiam em Mogi. Nas décadas seguintes, no entanto, a cidade experimentaria um *boom* e sua população mais do que triplicaria.

A proposta de demolição da Igreja da Ordem Terceira do Carmo<sup>5</sup> estava diretamente relacionada à expectativa de modernização do município. Na avaliação dos religiosos, segundo o jornal, a edificação deveria acompanhar esse processo e, para isso, ser substituída por um templo moderno, repleto de inovações. Uma delas – exemplificava a matéria – era o salão de recepção para casamentos, que seria construído nos fundos, com divisões que isolariam os ruídos do ambiente. Da nave do templo nada se ouviria.

A procissão convocada para a despedida das imagens dos santos da igreja era, efetivamente, uma despedida, já que elas não seriam transferidas para o novo e moderno templo. Esses santos, “barrocos e imperfeitos”, como qualificava o *Diário de Mogy*, teriam outro destino, acompanhando inclusive os desejos do bispo da região: o museu da cidade. O novo templo era anunciado por Frei Inácio, um dos entusiastas da mudança, como um verdadeiro “monumento à fé em respeito ao progresso”.

Em 1967, os religiosos de Mogi das Cruzes estavam prontos para demolir uma de suas principais igrejas, transferir suas imagens para um museu e erguer, em seu lugar, um novo templo que, como indicavam em suas correspondências, estivesse mais afinado com o “futuro”, com o “progresso” e a “modernidade” que vislumbravam. No entanto, não demorou nem uma semana para que esses planos fossem alterados.

No dia 16 de março de 1967, Luís Saia, chefe do 4º Distrito do Iphan, assinou uma carta ao diretor do órgão, Renato de Azevedo Duarte Soeiro (Iphan, 1967, fl. 2). Nela, o arquiteto relatou que o Iphan já havia iniciado estudos para o tombamento da Igreja Nossa Senhora do Carmo de Mogi das Cruzes desde outubro de 1941, mas que por falta de pessoal não foi possível dar prosseguimento à solicitação. O processo deveria seguir em regime de urgência, já que se pretendia demolir o templo. Quanto à justificativa para o tombamento, o argumento apelava à singularidade da construção.

O valor da igreja de Mogi, possivelmente erguida no final do século XVIII, derivava, para o Iphan, do fato de ser um dos raros exem-

[5] A igreja objeto do caso descrito neste artigo é a Igreja da Ordem Terceira do Carmo. No entanto, ela está internamente ligada a um convento e ainda à Igreja da Ordem Primeira do Carmo. Trata-se, portanto, de um verdadeiro complexo arquitetônico. Nos documentos consultados, esse fato muitas vezes gerou confusões entre os próprios técnicos do Iphan e os religiosos. Neste artigo, sempre que mencionarmos a Igreja Nossa Senhora do Carmo de Mogi, estaremos nos referindo à Igreja da Ordem Terceira.

plares de arte religiosa remanescente do período de transição entre os ciclos econômicos paulistas.<sup>6</sup> A pintura de seu teto, dizia Saia, é “uma amostragem da pouca arte paulista em seguida à fase bandeirista e anterior ao período de exportação cafeeira” (Iphan, 1967, fl. 7). E arrematou: “um intervalo pobre de economia, pobre de documentos artísticos; rico, porém, em interesse documentário” (Iphan, 1967, fl. 14). Ou seja, para os agentes do Iphan, o teto da Igreja de Nossa Senhora do Carmo atribuía valor de singularidade ao templo. Sua consagração como um bem patrimonial da nação era urgente. Já para os religiosos, para a imprensa local e – como se demonstraria mais tarde – para os mogianos, a igreja era imperfeita, antiquada, pequena e desajustada ao progresso. Por isso, deveria ir abaixo.

A Irmandade da Ordem Terceira do Carmo de Mogi das Cruzes, responsável pela igreja, era uma associação vinculada à Ordem dos Carmelitas, conhecida por sua ênfase na vida contemplativa e na devoção à Virgem Maria. Diferente dos frades e monjas carmelitas, que seguiam uma vida monástica, os membros da Ordem Terceira eram leigos que, sem abandonar sua vida secular, comprometiam-se a seguir preceitos espirituais e comunitários inspirados na regra carmelita.

Exatamente dois meses depois da publicação da notícia sobre o cortejo com as imagens pelas ruas da cidade – no dia 12 de maio de 1967, numa velocidade processual que por si só demonstra a urgência que a matéria ganhou – Lucio Costa, então diretor da Divisão de Estudos e Tombamento do Iphan, enviou cartas aos responsáveis pela igreja “para levar ao conhecimento que a Igreja Nossa Senhora do Carmo foi inscrita no livro do Tombo do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional” (Iphan, 1967, fl. 7). À revelia dos desejos dos religiosos, a igreja fora consagrada ao patrimônio.

Logo nos primeiros dias de junho daquele ano, Frei Hilarião Remmerswall, procurador da Província Carmelitana, iniciou uma disputa com o Iphan. Em uma carta bastante detalhada dirigida ao órgão, o religioso justifica por que o tombamento da igreja deveria ser impugnado. Repleta de adjetivos, o argumento geral era que o tombamento teria sido um equívoco por parte do Iphan e, por isso, deveria ser anulado. Frei Hilarião foi explícito em seu julgamento sobre o valor artístico da igreja, incentivando o Iphan a retroceder em sua consagração:

*A desproporção existente entre o volume das partes valiosas e o restante do edifício, o qual como um todo apresenta um estilo horroroso, nada tem de artístico nem de antigo. As fachadas foram essencialmente mutiladas por obras [...] em 1925 quando construíram a horrível torre da Igreja. Todas as demais dependências [...] nada tem de artístico e são de paupérrimo aspecto.* (Iphan, 1967, fl. 15)

[6] O período histórico entre a fase bandeirista e o início do ciclo do café está compreendido pelos anos de 1770 e 1830. Há controvérsias com relação ao momento da construção da Igreja Nossa Senhora do Carmo. Segundo os documentos do Iphan, no entanto, a construção certamente teria ocorrido ao longo do século XVIII. Já nas páginas oficiais da prefeitura de Mogi das Cruzes, se menciona o ano de 1780 como possível início da construção.

O comentário de Frei Hilário baseou-se em seus julgamentos sobre a qualidade estética da igreja e em argumentos técnicos, sustentando que intervenções recentes teriam comprometido sua originalidade e retirado o valor histórico que justificaria sua preservação. O religioso argumentava contra a patrimonialização no idioma do patrimônio, desqualificando seu valor artístico e argumentando que o templo havia sido modificado e, portanto, por não ser original, também teria valor histórico.

Se o questionamento do processo de patrimonialização era feito nos termos do Iphan, a justificativa para a demolição era religiosa. Conforme descrito pelo frei na carta (fls. 14-16), “o interesse superior das almas confiadas aos cuidados dos padres do Carmo de Mogi das Cruzes” (Iphan, 1967, fl. 16) os obrigava a proceder à demolição da igreja. Somente com a demolição poderia surgir em seu lugar “uma nova igreja, grande, em estilo moderno, a fim de o povo da paróquia poder cumprir o preceito da missa dominical”, (Iphan, 1967, fl. 16) o que já não era possível porque a igreja era muito pequena e a cidade crescia cada vez mais. Ou seja, para os religiosos, não se deveria tombar a igreja porque a ela faltaria valor patrimonial e se deveria demoli-la porque esse seria um imperativo de sua vocação religiosa de acolhimento dos habitantes de uma cidade moderna e em expansão.

Armam-se, assim, os termos da disputa. De um lado, o interesse artístico (e histórico) do órgão do Patrimônio. De outro, as razões religiosas que justificariam a demolição. Este é o apelo da carta de Frei Hilário citada: que o Iphan salve “os dois interesses em jogo, da arte e da religião” (Iphan, 1967, fl. 16). Para tanto, os próprios religiosos ofereceram uma solução inusitada.

Frei Hilário sugeriu que o Iphan se encarregasse de desmontar a igreja, levando “forros, tribunas de janelas e altares e o que mais achar de valor para o acervo artístico-histórico da Nação, a fim de montá-los em outro local” (Iphan, 1967, fl. 14). Essas peças tanto poderiam ir para museus como também, especialmente os altares, ter como destino “igrejas coloniais que são uma joia de arquitetura, mas cujos altares são uma miséria” (Iphan, 1967, fl. 15). A Província Carmelita, responsável pela igreja, estaria disposta a fazer “doação pura e simples ao Patrimônio” (Iphan, 1967, fl. 14), no valor de NCR\$ 5.000,00 (cinco mil cruzeiros novos), para custear a remoção e ainda comprar ou doar um terreno caso o Iphan quisesse construir um museu para abrigar as peças (Iphan, 1967, fl. 14).

Para endossar a proposta não apenas como uma questão dos religiosos, mas como uma demanda da cidade, foi anexado um abaixo-assinado com milhares de signatários em favor da demolição.

Apenas dois dias após Frei Hilário escrever a carta, Lucio Costa respondeu furiosamente.

*É incrível que, em uma cidade civilizada e florescente como Mogi das Cruzes, se pretenda demolir um [monumento] de tamanho valor e significação.*

*Como pode alguém – e foram milhares os que inadvertidamente pleitearam a pena de morte para a pobre igreja inerte – como pode alguém admitir, em sã consciência, que valiosas talhas e pinturas arquitetonicamente integradas sejam destruídas (ou pretensamente “removidas”) e a cidade se veja, assim, no seu próprio íntimo, empobrecida com a perda dessas insubstituíveis testemunhas da sua origem e tradição, a pretexto da necessidade de dispor de maior espaço para abrigar os fiéis (ou infieis?).*

*O que deveriam pleitear é a restauração das igrejas sob a orientação técnica do Patrimônio, para maior valorização do conjunto e das partes que o compõem. Os próprios signatários das petições ficarão surpresos com o resultado e bendirão o tombamento que os impediu de, num gesto insensato, indigno do belo nome que a cidade tem, jogar fora um tesouro que não tem preço. Façam a nova igreja em outro local. (Iphan, 1967, fl. 17)*

Na carta transcrita, o arquiteto chama os religiosos de infieis, diz que eles ainda agradecerão pelo tombamento e os conclama a construir a nova igreja em outro lugar. Em agosto daquele ano, o Conselho Consultivo do Iphan apreciou formalmente a manifestação dos religiosos e, unanimemente, reafirmou o tombamento compulsório da igreja, rejeitando o apelo de impugnação enviado pelo Frei Hilarião.

Nesse caso, os religiosos foram derrotados e a igreja acabou tombada e preservada intacta. Ainda assim, décadas mais tarde procederam com a proposta de construção de um museu anexo à igreja e para lá despacharam as imagens barrocas e imperfeitas, conforme as havia qualificado o jornal da cidade quando convocou o cortejo de despedida em 1967. Ou seja, embora não tenham conseguido demolir a igreja e remodelar o espaço de culto conforme planejado, os religiosos encontraram, na criação do museu, uma via alternativa para intervir no templo.

## **DESTOMBADA E DEMOLIDA<sup>7</sup>**

Porto Alegre, duzentos anos depois de ser fundada por colonos portugueses no século XVIII, atingia a marca de 300 mil habitantes, a quinta capital mais populosa do país. Desde o começo do século XX, passava por processos de modernização urbana. Nos anos 1940, teria seu primeiro plano diretor. Grandes avenidas buscavam integrar seus diversos bairros. A região central, onde a cidade havia surgido, continuava a ser alvo de atenção especial: aterros eram expandidos, vias eram criadas ou alargadas e a verticalização mudava as paisagens. Longe de ser apenas uma questão técnica, a modernização conotava

[7] O caso do tombamento e destombamento da Igreja Nossa Senhora do Rosário, de Porto Alegre, já foi bastante estudado (Tancini, 2008; Inda, 2017; Machado, 1990; 1998; Chuva, 2009). Para este texto, além desses trabalhos quase todos já utilizados (Giumbelli; Heberle; Kerber, 2015), foram considerados os arquivos do Iphan no Rio de Janeiro e em Porto Alegre, bem como a pesquisa (na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional) do *Jornal do Dia*, publicado em Porto Alegre.

“progresso” e “embelezamento”, em uma luta contra a arquitetura dos séculos anteriores (Machado, 1998).

É nesse contexto que se desenrolam as ações do Iphan, que são bem modestas no caso da capital gaúcha. Antes de 1963, apenas dois edifícios – templos católicos – tiveram o tombamento deferido, ambos na região central. As igrejas foram objeto de relatórios realizados em 1937 por Augusto Meyer, então assistente técnico do Iphan. A Igreja do Rosário é descrita basicamente por elementos históricos: foi construída entre 1817 e 1827 pela Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, fundada no século anterior “em sua quase totalidade [por] homens pretos e pardos, uns livres e outros escravos” (Iphan, [s.d.], fl. 15). Pouco mais consta do relatório, como a menção a alguns reparos em 1871 (Iphan, fl. 3).

Comunicado em 1938 sobre a indicação de tombamento no Livro do Tombo das Belas Artes, um eclesiástico solicitou, em nome do arcebispo de Porto Alegre, a impugnação. As razões: a Igreja do Rosário “não é monumento artístico e está condenada pelos arquitetos devido ao mau estado” (Iphan, [s.d.], fl. 2), existindo um projeto para sua demolição integral e construção de novo templo no mesmo lugar. De fato, em 1906 o vigário da igreja ensaiara uma proposta de grandes reformas, expostas em termos significativos: “obedecendo a um estilo moderno e mais elegante, pois o atual era antiquado, pesado e sem arte” (Barea, 2004, p. 338). Os planos foram retomados nos anos 1930, com o aval de uma comissão de engenheiros cujo parecer de 1934 sugeria a demolição (Tancinni, 2008, pp. 17-8).

Um ponto importante na história da igreja, não mencionado no relatório do Iphan, é que a irmandade que a construíra deixara de ser a proprietária do templo em 1931. Seus bens foram transferidos para a Mitra Arquidiocesana de Porto Alegre, que era representada pelo vigário. Desde 1832 a Igreja do Rosário era a sede de uma paróquia, aliás, a principal paróquia da cidade por muito tempo, por conta de sua extensão e população. Ao longo do século XIX, as estruturas paroquiais e diocesanas foram sobrepujando as atribuições da irmandade, culminando na transferência de propriedade alguns anos antes da ação do Iphan (Tancinni, 2008).

O pedido de impugnação provocou uma discussão interessante no Conselho Consultivo do Iphan. Um dos conselheiros manifestou seu acordo com o pedido, considerando que o templo não recebera objeções por parte das autoridades religiosas. Mas outro conselheiro opinou de maneira diferente. Não importava que o valor artístico da Igreja do Rosário fosse irrelevante, ponto que já fora destacado no relatório inicial. O critério histórico se mostrava fundamental e precisava ser aplicado contextualmente. Por essa perspectiva, os dois templos indicados para tombamento em Porto Alegre, os mais antigos ainda

existentes em uma “cidade nova”, mereciam a proteção do Iphan. Por decisão do Conselho, em setembro de 1938, confirmou-se a inscrição do templo no Livro do Tombo das Belas Artes (Iphan, [s.d.], fl. 6).

Um novo capítulo na história da Igreja do Rosário abre-se no final do ano de 1940, revelando o protagonismo de arcebispo de Porto Alegre, João Becker. Não conformado com a decisão do Iphan, ele busca a interferência do presidente da República, o também gaúcho Getúlio Vargas. Becker comemora que teria conseguido a autorização de Vargas para “reformular ou reconstruir” a igreja e anuncia que a pedra fundamental de um novo templo seria depositada em 29 de dezembro. As notícias geraram uma reação na capital gaúcha, encabeçada por representantes da Secretaria Estadual de Educação e do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul. Os jornais repercutem a polêmica, publicando uma carta do ex-vigário da paróquia do Rosário favorável à demolição e a moção em sentido contrário aprovada no III Congresso Sul-Riograndense de História e Geografia (Tanccini, 2008).

O diretor do Iphan, Rodrigo Melo Franco de Andrade, por meio do ministro da Educação e Saúde Pública, Gustavo Capanema, faz chegar ao presidente seus esclarecimentos: o tombamento precisa ser respeitado – e assim a igreja não pode ser “reconstruída” – ou ser anulado, o que não era atribuição do órgão que dirigia. Em nova manifestação, Andrade respondia às reclamações do arcebispo sobre o Iphan não tomar providências sobre obras necessárias para a reforma visando a preservação do templo. O órgão não havia sido notificado acerca dessas reformas. Sobre os recursos para executá-las, não poderiam faltar à arquidiocese, já que planejava construir um novo templo.

Vargas resolveu dar um voto de confiança para o Iphan, determinando que fossem “tomadas medidas necessárias à utilização atual da igreja, preservando-se a integridade do monumento” (Iphan, [s.d.], fl. 10). Em outra manifestação, confiava que os representantes do Iphan e da arquidiocese encontrariam um consenso. Ao que parece, esse consenso significava permitir algumas reformas que não comprometessem as características do templo (Iphan, [s.d.], fl. 11).

Ainda em dezembro de 1940, desembarcou em Porto Alegre o engenheiro e arquiteto Paulo Thedim Barreto, com a missão de avaliar o estado do imóvel e de indicar “obras de reparação, conservação e adaptação” do templo. Em informes enviados ao diretor do Iphan, Barreto narra sua difícil situação, pressionado por partidários da demolição e da conservação. Encontra-se com várias autoridades civis, de quem recebe mensagens inconclusivas. Seu relatório de 31 de dezembro de 1940 é detalhado, com uma descrição bastante técnica do imóvel. Contrariando a apreciação de Meyer, que considerava o estado da igreja sofrível, Barreto atesta a solidez da construção.

Aponta as obras necessárias para a sua restauração, incluindo reparos gerais, visando melhorar as condições de segurança, iluminação e circulação de ar, e construção de instalações para melhor acomodar os seus ocupantes. Algum tempo depois, o orçamento para essas obras é finalizado e os recursos parecem disponíveis (Chuva, 2009, pp. 291-3).

Nos meses seguintes, houve entendimentos para a consecução das obras. O vigário da Igreja do Rosário chegou a encontrar Andrade no Rio de Janeiro em maio de 1941 e o diretor do Iphan pareceu otimista: “estou certo de haveremos chegado a uma solução satisfatória [...], no sentido de representar uma conciliação vantajosa entre os altos interesses do culto e o interesse público existente na preservação do monumento tradicional”. No entanto, as obras não se iniciaram na falta de uma autorização cabal das autoridades religiosas. Isso fez o diretor do Iphan consultar, em setembro de 1941, novamente por intermédio de Gustavo Capanema, o presidente da República, pedindo sua autorização para a execução das obras (Iphan, [s.d.], fl. 36).

O capítulo final da novela envolvendo a Igreja do Rosário é deslanchado por uma longa carta do arcebispo João Becker ao presidente Getúlio Vargas, em 14 de outubro de 1941 (Iphan, [s.d.], fl. 34). Nela, ele recapitula todas as fases do imbróglio, desde 1938. O mais importante é que retoma a discussão sobre os fundamentos para o tombamento do templo pelo Iphan. Assim são os seus termos:

*Pessoalmente, jamais classificaria a Igreja de Nossa Senhora do Rosário entre os monumentos de arte nacional, em vista de suas formas arquitetônicas e ornamentais. Pois, tal classificação haveria de considerar como um testemunho eloquente, mas triste da nossa cultura artística.*

*Com alguma boa vontade, pode-se afirmar que a dita igreja obedece ao estilo barroco e apresenta elementos de caráter greco-romano, mas não é obra de arte.*

*Sob o ponto de vista histórico, sua importância não é tão grande que mereça ser conservada intacta ou não deva ser substituída. (Iphan, [s.d.], fl. 34)*

Becker detalha seu argumento sobre o critério histórico mencionando situações em Porto Alegre e no Rio de Janeiro que levaram à destruição de obras do passado, apesar ou a despeito de sua relevância:

*Aqui em Porto Alegre, o Sr. Prefeito Dr. Loureiro, no louvável intuito de urbanizar, devidamente, esta leal e valorosa cidade, abriu ruas e avenidas, destruindo becos e casas velhas, que, certamente, no conceito de apreciadores de velharias, tinham algum valor histórico. (Iphan, [s.d.], fl. 35)*



E arremata:

*Conservar a Igreja de Nossa Senhora do Rosário como monumento histórico e artístico, conforme o desejo de alguns literatos é uma pretensão deprimente para quem procura promover o progresso cultural da metrópole rio-grandense e satisfazer as graves exigências religiosas.* (Iphan, [s.d.], fl. 35)

Para os religiosos, era evidente que a nave do templo não comportava a quantidade de fiéis que frequentavam suas atividades. Becker menciona a carta do ex-vigário que havia sido publicada em jornais em 1940:

*O velho templo não está mais em condições de servir para o grande movimento que se observa na paróquia mais central da cidade, e o seu péssimo estado de conservação destoa, grandemente, do embelezamento e do vertiginoso progresso da capital gaúcha.* (Iphan, [s.d.], fl. 54)

Na mesma carta, o ex-vigário detalha as condições precárias de diversos elementos da construção e aponta o quanto de não original existe nela. Daí sua condenação: “A missão da velha igreja está cumprida, pois serviu a população porto alegreense por espaço de mais de cem anos. Se não for demolida, com o tempo ruirá por si mesma: os danos que sofreu, já são irreparáveis” (Iphan, [s.d.], fl. 54).

Diante do quadro que expõe, Becker roga ao presidente para que a Igreja do Rosário seja excluída da lista de bens protegidos pelo Iphan. Caso isso não seja possível, aventam três possibilidades, duas das quais mencionaremos a seguir. A primeira seria a busca por um lote para que uma nova igreja fosse construída, solução de seu desgosto, pois importaria “grandes sacrifícios da parte dos paroquianos”. A segunda: “O governo poderia reformar o templo atual, de acordo com as necessidades religiosas, aumentando-o devidamente, porque não falta terreno” (Iphan, [s.d.], fl. 54). Vê-se que, nessa última hipótese, o arcebispo esperava que os recursos viessem de fontes públicas, assim já tendo se manifestado quando divulgara a permissão que Vargas lhe teria concedido em 1940.

Ao tomar conhecimento da carta do arcebispo, Andrade se pronuncia sobre a hipótese:

*É evidente que o próprio aumento das dimensões do templo implicaria necessariamente na alteração de sua estrutura e, conseqüentemente, em desfigurá-lo, resultado que este Serviço se acha, por lei, obrigado a impedir, instituído que foi com essa exclusiva finalidade.* (Iphan, [s.d.], fl. 54)



Quanto ao cancelamento do tombamento, seria prerrogativa exclusiva do presidente da República. É o que ocorre em 8 de dezembro de 1941, com Vargas aplicando pela primeira vez a atribuição que um decreto-lei há pouco vigente conferia ao presidente de anular um ato do Iphan: “Atendendo aos motivos de interesse público alegados pelo Arcebispo de Porto Alegre, determino [...] que seja cancelado [...] o tombamento da Igreja de Nossa Senhora do Rosário de Porto Alegre” (Iphan, [s.d.], fl. 63).

A decisão foi saudada com entusiasmo por Becker: “belo presente de Natal e Ano-Novo” (Tanccini, 2008, p.27). Já em janeiro de 1942 foi constituída uma comissão construtora do novo templo (Iphan, [s.d.], fl. 63). Sua pedra fundamental foi colocada em maio de 1942, com a inauguração ocorrendo em outubro de 1956. O projeto foi apresentado, à época, como “moderno com traços característicos do românico” (Iphan, [s.d.], fl. 63). O resultado destoou da terceira possibilidade mencionada na carta de Becker ao presidente: “nós poderíamos construir uma nova igreja no estilo barroco e o referido Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional poderia aprovar o respectivo projeto ou planta” (Iphan, [s.d.], fl. 40). Não foi o que aconteceu e os contatos com o Iphan parecem ter cessado após o destombamento. O novo templo do Rosário providenciou um espaço muito mais amplo para suas atividades, mas pagou dois preços: uma escassa integração com a paisagem ao seu redor, que não permite sequer que sua fachada seja apreciada na totalidade, e a desaprovação de arquitetos, historiadores e cronistas da cidade que não veem nada de artístico ou belo em suas formas (por exemplo, Machado, 1998, p. 164).

Sobre a demolição da antiga igreja, há poucos registros. Sabe-se que os trabalhos começaram em 1949 e vão até 1951 – ou seja, mesmo condenada pelas autoridades religiosas, as velhas instalações resistiram por quase oito anos sem apresentar grandes problemas. O parecer do conselheiro que concordara com o pedido de impugnação do tombamento em 1938 colocava uma condição: o compromisso “da conservação do arquivo, das imagens e de outros objetos de valor que se encontrem atualmente na igreja” (Iphan, [s.d.], fl. 6). A imagem barroca de Nossa Senhora do Rosário que havia sido transladada para o templo em 1827 foi restaurada e está até hoje entronada na igreja inaugurada em 1956. Mas sobre o restante, pouco se sabe. Há indicações de que objetos, pinturas e altares foram leiloados (Machado, 1990; Inda, 2017). Quase todos os arquivos, como testemunham pesquisadores que buscaram consultá-los (Müller, 2013; Tanccini, 2008), sumiram com a demolição.<sup>8</sup>

[8] Em outro texto ainda inédito, Giumbelli detalha a história da Irmandade do Rosário de Porto Alegre, focando na relação entre a memória sobre a instituição negra e o templo por ela construído.

Os casos da Igreja Nossa Senhora do Carmo, em Mogi das Cruzes, e da Igreja Nossa Senhora do Rosário, em Porto Alegre, oferecem um universo privilegiado de situações para refletirmos sobre os embates entre religião e patrimonialização. Como argumentam Isnart e Cerezales (2020), a noção de “complexo do patrimônio religioso” permite capturar a continuidade entre os hábitos de conservação do passado dentro das tradições religiosas e a política consciente de preservação no campo patrimonial. No entanto, os casos analisados demonstram que a relação entre religião e patrimônio não é unívoca, sendo atravessada por disputas sobre memória, identidade e temporalidade.

Nos dois casos, os agentes religiosos resistiram à patrimonialização, argumentando que a conservação dos templos impunha um congelamento no tempo, incompatível com suas necessidades pastorais e comunitárias. Essa tensão remete à problemática levantada por Birgit Meyer e Marleen de Witte (2013) sobre a sacralização do patrimônio: os processos de patrimonialização frequentemente implicam em um deslocamento do valor de culto para um valor de exposição, levando a reconfigurações nas relações com o sagrado. No entanto, o que os religiosos contestaram nesses casos não foi apenas a patrimonialização enquanto forma de sacralização secularizada, mas sobretudo sua função de fixação material e simbólica de um passado que eles desejavam ultrapassar.

Em termos argumentativos, as justificativas dos clérigos em Mogi das Cruzes e Porto Alegre foram semelhantes. Frei Hilarião, em Mogi, descreveu a igreja como “horrorosa”, sem valor artístico, e alegou que as reformas a haviam descaracterizado. De modo semelhante, o arcebispo João Becker, em Porto Alegre, argumentou que a Igreja do Rosário não era um monumento de arte nacional e que sua importância histórica não justificava sua preservação. Para utilizar a distinção inaugurada pelo historiador da arte Alois Riegl (2014) sobre o culto moderno dos monumentos – referência fundamental nos debates sobre patrimônio na Europa –, os dois religiosos sustentavam que os templos não possuíam nem valor de reminiscência, pois sua capacidade de evocar o passado havia sido comprometida pelo arruinamento ou por reformas. Tampouco possuíam valor presente, já que, para eles, não tinham qualquer relevância artística ou utilitária. Tanto a igreja de Mogi quanto a de Porto Alegre, segundo os clérigos, já não atendiam adequadamente às necessidades dos serviços religiosos.

Contudo, os desfechos foram distintos. Em Mogi das Cruzes, o Iphan conseguiu impor o tombamento da Igreja do Carmo, embora décadas mais tarde os religiosos tenham, de fato, colocado em um

museu as peças que já na década de 1960 gostariam de tirar da igreja. Já em Porto Alegre, o arcebispo articulou apoio político junto a Getúlio Vargas e conseguiu reverter o tombamento, resultando na demolição completa do templo.

A diferença no resultado das duas disputas pode ser atribuída a diversos fatores. Certamente a relação política entre o arcebispo de Porto Alegre e o próprio presidente da República teve peso para que a igreja gaúcha pudesse ser demolida. Além disso, a posição institucional dos dois templos é distinta e isso produziu efeitos. A Igreja do Rosário, originalmente vinculada a uma irmandade leiga, foi progressivamente absorvida pela estrutura paroquial da Arquidiocese de Porto Alegre, o que facilitou a centralização das decisões nas mãos do arcebispo. Já a igreja de Mogi, sob a tutela da Ordem Terceira do Carmo, uma irmandade de leigos, teve pouca margem de negociação com os agentes do Iphan na capital federal.

Nas igrejas de Mogi das Cruzes e Porto Alegre, os religiosos não recusavam a patrimonialização dos edifícios por desconfiarem que isso afetaria o seu valor religioso. Tampouco queriam evitar a sobreposição de valores seculares aos seus espaços sagrados, como é o caso de tantos templos patrimonializados e que mantêm serviços religiosos. O que estava em jogo nos dois casos era a recusa aos efeitos de congelamento no tempo que a patrimonialização imporria aos seus templos. Afinal, uma vez declarados patrimônio, esses espaços se tornariam singulares, puros, intocáveis e insubstituíveis. Se isso ocorresse, argumentavam os religiosos, suas igrejas perderiam a possibilidade de serem transformadas. Elas perderiam, ou ao menos teriam muito limitado, o seu valor de uso. Era contra isso que os religiosos se colocavam.

Nos dois casos, a recusa aos efeitos consagrados do patrimônio decorria do desejo dos religiosos em demolir e reformar os templos. A atitude iconoclasta por excelência – a destruição e o arrasamento das paredes dos prédios – encontrou empecilhos não na dimensão sagrada das igrejas, mas no imperativo preservacionista do patrimônio. A patrimonialização dos templos extinguiria as possibilidades de gestão de seus espaços sagrados, mantendo-os presos a um passado que os religiosos desejavam ultrapassar.

A disputa em questão promove uma intrigante inversão de papéis, configurando os órgãos de patrimônio como propositores do valor de culto dos objetos, enquanto os religiosos emergem como ativos defensores do valor de uso de seus espaços. Ao abordar esses conflitos, nos afastamos da associação automática e harmoniosa entre religião, sobretudo o catolicismo, e as políticas de patrimônio. Em vez disso, evidenciamos como a patrimonialização pode entrar em choque com lógicas internas das instituições religiosas,

especialmente quando reivindicam a possibilidade de transformação material de seus templos. Com isso, evitamos tomar a religião como depositária de uma memória estática, ligada à conservação da tradição, à repetição de formas e à resistência à mudança. O que os casos analisados revelam é que, longe de um lugar de inércia, a religião também pode ser um campo de disputa em torno da forma e do tempo de seus próprios legados.

Esse embate nos leva a questionar um pressuposto comum nos estudos sobre patrimônio: a ideia de que a patrimonialização é um processo de reconhecimento e valorização consensual. O caso das igrejas mostra que a patrimonialização pode ser percebida como um entrave e que os atores envolvidos podem reivindicar outras formas de relação com o passado e seus vestígios materiais. Ao insistirem na necessidade de transformação de seus templos, os religiosos apresentaram uma concepção de continuidade do sagrado ao se oporem à concepção de fixidez implícita nas políticas patrimoniais.

Ademais, esses episódios indicam que o patrimônio não apenas seculariza, como nos diz Meyer (2023), como também consiste em uma forma de regulação do religioso (Giumbelli, 2014a). A patrimonialização redefine os espaços sagrados e os submete a normas que podem entrar em conflito com as necessidades litúrgicas e pastorais almejadas pelo clero. Isso evidencia um processo de negociação entre diferentes regimes de valor, em que a disputa não é simplesmente entre o religioso e o secular, mas entre distintas formas de fazer a gestão de espaços consagrados.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Há outros casos de igrejas católicas cujo destombamento foi pleiteado, seja por agentes religiosos ou não. Em algumas dessas situações, uma solução é comumente proposta: reconstruir os templos noutro lugar e levar suas materialidades mais valiosas para outros espaços. Trata-se de um *script* que se repetiu, por exemplo, no caso da Igreja de São Pedro dos Clérigos, no Rio de Janeiro, na primeira metade da década de 1940. A Igreja de São Pedro também teve o seu tombamento cancelado para que fosse demolida.

Tombada pelo Iphan em 1938 como exemplar da arquitetura colonial e por seus altares esculpidos por Mestre Valentim, a Igreja de São Pedro foi destombada em 1943 para dar lugar à Avenida Presidente Vargas. O prolongamento da via exigia a remoção de diversos edifícios históricos, incluindo templos religiosos, e desencadeou uma intensa disputa entre arquitetos do Iphan, que defendiam a manutenção da igreja, e engenheiros da Secretaria de Obras Públicas, que

viam sua demolição como um imperativo da modernização urbana (Toniol; Araujo, 2023).

O caso cria um jogo de espelhos curioso com relação aos apresentados neste artigo. Se no Rio de Janeiro os agentes da modernização eram os engenheiros da Secretaria de Obras Públicas, no das igrejas de Mogi e de Porto Alegre, esse papel, inclusive com o mesmo apelo à modernização da cidade, era dos religiosos. Nas três situações, reconstruir ou transladar foram consideradas possibilidades, mas as propostas sempre receberam a recusa dos técnicos do Iphan. Em todas elas o que mais nos interessa são as formas da recusa aos efeitos do patrimônio.

Chamar atenção para casos como esses nos permite reenquadrar as formas positivas de relação entre as dinâmicas do patrimônio e o campo religioso, em particular, o catolicismo. Se a literatura tem sido insistente em explorar essas afinidades, muito menos atenção foi dada a situações como as de Porto Alegre e Mogi das Cruzes, em que os religiosos recusam a atribuição de valor patrimonial aos seus bens sagrados. Em ambas, muitos argumentos se repetem, apesar dos desfechos distintos.

A tensão central nesses embates não reside apenas na oposição entre um patrimônio que sacraliza e um culto que requer flexibilidade. Os processos de patrimonialização podem tanto reafirmar o valor religioso de um espaço quanto transformá-lo em um lugar de celebração cultural, histórico e artístico, gerando ambiguidades sobre seu status e função. Nos casos analisados, os religiosos resistiram justamente porque identificaram a patrimonialização como uma forma de congelamento e não de continuidade. O patrimônio, ao atribuir um valor de intangibilidade aos templos, impedia-os de seguir outros destinos imaginados pelos religiosos. Trata-se de uma luta pelo controle sobre os regimes de valor que conferem sentido aos espaços e às materialidades religiosas.

Esse movimento nos leva a pensar na patrimonialização não apenas como um processo de reconhecimento, mas também como um dispositivo de regulação, que pode entrar em conflito com as formas religiosas de culto e de gestão dos espaços sagrados – assim como identificar novas questões na medida em que observamos descon continuidades entre patrimônio e religião, especialmente na Igreja Católica.<sup>9</sup> A agenda que se abre a partir desse universo de pesquisa é promissora, afinal, segundo a lista do próprio Iphan sobre os seus processos de patrimonialização, 40% dos bens que tiveram o seu tombamento cancelado eram igrejas católicas e mais de 10% dos pedidos indeferidos de tombamento também o são.

Com este texto, também propomos uma inflexão na forma como a relação entre religião e patrimônio tem sido abordada. Em vez de tomar o patrimônio como ponto de partida para compreender a atuação

[9] Em Giumbelli (2014b), as formas de patrimonialização dirigidas a templos católicos são analisadas em contraponto àquelas que atingem terreiros afro-religiosos.

de agentes religiosos, partimos da religião para investigar como esses agentes constroem, tensionam ou recusam as categorias patrimoniais. Essa inversão abre uma agenda de pesquisa interessada em compreender os sentidos, valores e práticas religiosas que se articulam – ou não – com os regimes de patrimonialização. Trata-se de reconhecer que, nesse campo, a agência religiosa não é apenas reativa às políticas de preservação, mas capaz de produzir concepções próprias sobre memória, valor e transformação dos seus espaços sagrados.

---

RODRIGO TONIOL [<https://orcid.org/0000-0002-1169-5253>] é doutor em antropologia social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e professor da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Pesquisou, levantou a documentação e sistematizou as informações. Descreveu o caso, analisou e formulou as reflexões teórico-metodológicas do artigo.

EMERSON GIUMBELLI [<https://orcid.org/0000-0002-6980-5494>] é doutor em antropologia social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e docente da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Pesquisou, levantou a documentação, sistematizou as informações. Descreveu o caso, analisou e formulou as reflexões teórico-metodológicas do texto.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Babelon, Jean-Pierre; Chastel, André. *La Notion de patrimoine*. Paris: Liana Levi, 1994.
- Barea, Dom José. *História da Igreja de Nossa Senhora do Rosário*. Porto Alegre: EST, 2004.
- Belting, Hans. *The Invisible Masterpiece*. Londres: Reaktion Books, 2001.
- Benjamin, Walter. “A obra de arte na era da sua reproduzibilidade técnica”. In: *Magia e técnica, arte e política*. Obras escolhidas, v. 1. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.
- Bossy, John. *Christianity in the West 1400-1700*. Oxford: Oxford University Press, 1985.
- Brown, Peter. *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
- Cerezales, Nathalie. “Between Devotion and Heritage: The Holy Week *pazos* in Spain”. In: Isnart, Cyril; Cerezales, Nathalie (orgs.). *The Religious Heritage Complex: Legacy, Conservation, and Christianity*. Londres: Bloomsbury Academic, 2020, pp. 113-26.
- Chidester, David. *Authentic Fakes: Religion and American Popular Culture*. Berkeley: University of California Press, 2005.
- Chuva, Márcia Regina Romeiro. *Os arquitetos da memória: sociogênese das práticas de preservação do patrimônio cultural no Brasil (anos 1930-1940)*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.
- Clopot, Cristina. “Iconography and Religious Heritage: The Russian Old Believers of Romania”. In: Isnart, Cyril; Cerezales, Nathalie (orgs.).

Editora responsável: Renata Francisco.

---

Recebido para publicação  
em 21 de fevereiro de 2025.  
Aprovado para publicação  
em 18 de agosto de 2025.

---

## NOVOS ESTUDOS

CEBRAP

133, set.–dez. 2025  
pp. 1-25

---

## DISPONIBILIDADE DE DADOS

Os dossiês do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional sobre a Igreja Nossa Senhora do Carmo, em Mogi das Cruzes, e a Igreja Nossa Senhora do Rosário, em Porto Alegre, capital do Rio Grande do Sul, estão disponíveis para consulta pública. Ambos foram obtidos por meio de solicitações ao escritório do Iphan, no Rio de Janeiro. Os jornais utilizados estão disponíveis na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Esse material está disponível para acesso na página da própria Hemeroteca. As planilhas com a sistematização dos dados não foram publicadas, mas podem ser solicitadas aos autores

- The Religious Heritage Complex: Legacy, Conservation, and Christianity*. Londres: Bloomsbury Academic, 2020, pp. 37-50.
- De Tapia, Aude Aylin. "Cappadocia's Ottoman-Greek-Orthodox Heritage: The Making, Unmaking, and Remaking of a Religious Heritage Complex". In: Isnart, Cyril; Cerezales, Nathalie (orgs.). *The Religious Heritage Complex: Legacy, Conservation, and Christianity*. Londres: Bloomsbury Academic, 2020, pp. 51-66.
- Duyvendak, Jan Willem; Geschiere, Peter; Tonkens, Evelien. *The Culturalization of Citizenship: Belonging and Polarization in a Globalizing World*. Londres: Palgrave Macmillan, 2016.
- Giumbelli, Emerson. "O problema do secularismo e da regulação do religioso: uma perspectiva antropológica". In: *Símbolos religiosos em controvérsias*. São Paulo: Terceiro Nome, 2014a, pp. 209-29.
- Giumbelli, Emerson. "Recomposing the Nation: Conceptions and Effects of Heritage Preservation in Religious Universes". *Vibrant*, v. 11, 2014b, pp. 442-69.
- Giumbelli, Emerson; Heberle, Fernanda; Kerber, Mônica. "Religião, cidade e modernização: três casos distintos em Porto Alegre". In: Giumbelli, Emerson; Tavares, Fátima (orgs.). *Religiões e temas de pesquisa contemporâneos: diálogos antropológicos*. Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia (EDUFBA), 2015, pp. 97-119.
- Hartog, François. *Régimes d'historicité: Présentisme et expériences du temps*. Paris: Seuil, 2003.
- Inda, Sofia. "Arte Sacra em Porto Alegre: A Antiga Igreja de Nossa Senhora do Rosário". XII EHA – *Encontro de História da Arte – Campinas*, Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), 2017.
- Iphan. Ministério da Cultura. Igreja Nossa Senhora do Rosário. Processo n. 178-T. Pasta de dossiê, v. 1. Rio de Janeiro: Iphan, [s.d.].
- Iphan. Ministério da Cultura. Igreja do Carmo (Primeira Ordem) e Igreja da Terceira Ordem do Carmo. Processo n. 790-T-67. SEI: 01458.000050/2023-86. Rio de Janeiro: ACI-RJ, 16 mar. 1967.
- Isnart, Cyril; Cerezales, Nathalie. *The Religious Heritage Complex: Legacy, Conservation, and Christianity*, Bloomsbury Publishing, 2020.
- Keane, Webb. *Signs of Recognition: Powers and Hazards of Representation in an Indonesian Society*. Berkeley: University of California Press, 1997.
- Kruse, Corinna; Meyer, Birgit; Korte, Anna. *Museum Materialities: Objects, Engagements, Interpretations*. Londres: Routledge, 2018.
- Lowenthal, David. *Possessed by the Past: The Heritage Crusade and the Spoils of History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Löfgren, Eva; Wetterberg, Ola. "The Church Building as a Practiced Duality of Religion and Heritage". In: Isnart, Cyril; Cerezales, Nathalie (orgs.). *The Religious Heritage Complex: Legacy, Conservation, and Christianity*. Londres: Bloomsbury Academic, 2020, pp. 15-36.



- Machado, Nara H. “A Igreja de N. S. do Rosário dos Pretos”. *Estudos Ibero-Americanos*, v. 16, n. 1-2, 1990, pp. 189-196. Disponível em: <<https://doi.org/10.15448/1980-864X.1990.1-2.36327>>. Acesso em: 12/11/2025.
- Machado, Nara H. *Modernidade, arquitetura e urbanismo: o centro de Porto Alegre: 1928–1945*. Tese (doutorado em história). Porto Alegre: PPGH/Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 1998.
- Meyer, Birgit. “What is Religious (About) Heritage?”. In: Weir T.; Wijnia, L. (orgs.). *Bloomsbury Handbook of Religion and Heritage in Contemporary Europe*. Londres: Bloomsbury, 2023, pp. 15-21.
- Meyer, Birgit; De Witte, Marleen. “Heritage and the Sacred: Godly Things, Museums, and Display in the Public Sphere”. *Material Religion*, v. 9, n. 1, 2013, pp. 1-9.
- Meyer, Birgit; Van de Port, Mattijs. *Sense and Essence: Heritage and the Cultural Production of the Real*. Nova York: Berghahn Books, 2018.
- Morgan, David. *The Sacred Gaze: Religious Visual Culture in Theory and Practice*. Berkeley: University of California Press, 2005.
- Muller, Liane Susan. *As contas do meu rosário são balas de artilharia*. Porto Alegre: Pragmatha, 2013.
- Oliveira, Paola Lins de. “A iconoclastia sagrada de Márcia X: arte contemporânea, performance e religião”. *Ponto Urbe: Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP*, n. 15, 2014, pp. 1-74.
- Oliveira, Paola Lins de. “Nas margens do patrimônio: notas preliminares sobre os processos de tombamento de bens religiosos indeferidos pelo Iphan”. In: Oliveira, Paola Lins de; Gomes, Edlaine de Campos (orgs.). *Olhares sobre o patrimônio religioso*, v. 1. Rio de Janeiro: Mar de Ideias, 2016, pp. 352-86.
- Paine, Crispin. *Godly Things: Museums, Objects and Religion*. Londres: Leicester University Press, 2000.
- Rech, Giovanna. “The Religious Heritage Complex in Italy: Faith, Tourism, and the Church”. In: Isnart, Cyril; Cerezales, Nathalie (orgs.). *The Religious Heritage Complex: Legacy, Conservation, and Christianity*. Londres: Bloomsbury Academic, 2020, pp. 99-112.
- Riegl, Alois. *O culto moderno dos monumentos: a sua essência e a sua origem*. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- Saint-Martin, Isabelle. “Aesthetic and Faith-based Views: The Heritagization Process of the French Catholic Churches Confronted by Tourism”. In: Isnart, Cyril; Cerezales, Nathalie (orgs.). *The Religious Heritage Complex: Legacy, Conservation, and Christianity*. Londres: Bloomsbury Academic, 2020, pp. 81-98.
- Tanccini, Thais. *Igreja Nossa Senhora do Rosário de Porto Alegre: entre a destruição e a preservação patrimonial*. Trabalho de Conclusão de Curso (história). Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2008.
- Toniol, Rodrigo; Araujo, Marcella. “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”. *Religião & Sociedade*, v. 43, n. 3, 2023, pp. 229-66.  
Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/0100-85872023v43n3cap08>>.  
Acesso em: 12/11/2025.

Toniol, Rodrigo; Araujo, Marcella. “Material Religion, Colonial Heritage, and Building Modernity in Brazil”. *Social Compass*, v. 71, n. 4, 2024, pp. 725-57. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/00377686241298585>.  
Acesso em: 12/11/2025.

Verrips, Jojada. “Materiality and Religion: An Old Couple Revisited”. *Material Religion*, v. 4, n. 1, 2008, pp. 40-58.

Wharton, Annabel. *Selling Jerusalem: Relics, Replicas, Theme Parks*. Chicago: University of Chicago Press, 2006.

