



DOS ESPAÇOS DO SAGRADO

Telma Coelho Viana

Mestre em Psicologia pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade de Fortaleza (PPGP-Unifor). *E-mail:* telma_as@yahoo.com.br

Sylvia Cavalcante

Doutora em Psicologia pela Université Louis Pasteur (França). Professora do PPGP-Unifor. *E-mail:* sylviac91@gmail.com

RESUMO

O presente artigo faz uma revisão das características físicas (materiais) dos espaços do sagrado, bem como dos significados que lhes são atribuídos e dos aspectos simbólicos da forma estrutural dos templos. Foi observado que o conceito de “espaço sagrado” de Eliade se aproxima do conceito de “lugar” de Tuan, pois ambos têm em comum o fato de estarem navegando no universo simbólico do “sentido” e do “valor”. O aspecto físico e a atmosfera religioso-espiritual de um templo influenciam o psiquismo das pessoas que o frequentam ou visitam, como foi possível constatar em pesquisa anterior, realizada no Templo Maior da Igreja Universal do Reino de Deus (Iurd), em Fortaleza, no Ceará. O templo parece ser o local propício para se experimentar o *numinoso* ou o sagrado, experiências que também podem se manifestar em outros locais, por exemplo, no contato com a natureza. Alguns autores informam que um templo é um arquétipo, um “Cosmo imitado”, pois se inspira no modelo exemplar: a Criação.

PALAVRAS-CHAVE

Espaço do sagrado. Lugar. Templo. Monumento. Simbolismo.

1. ESPAÇO SAGRADO OU LUGAR SAGRADO?

A presente revisão, inicialmente, debruçou-se sobre a diferenciação entre os dois termos, espaço e lugar, o que favoreceu a compreensão do que seria tanto *espaço sagrado* quanto *lugar sagrado* na pesquisa realizada no Templo Maior da Igreja Universal do Reino de Deus (Iurd), em Fortaleza, no Ceará.

Cavalcante e Nóbrega (2011) alertam para o fato de que, cotidianamente, espaço e lugar são empregados como sinônimos e se confundem, embora existam especificidades entre os dois termos que os diferenciam entre si.

Assim, informam que, “a partir de uma perspectiva temporal, Tuan (1983) define lugar como pausa, contrapondo-o a espaço, o qual pode ser abordado como movimento” (CAVALCANTE; NÓBREGA, 2011, p. 185).

Com base nessa assertiva, evidencia-se, como ensina Tuan (1983, p. 6), que as ideias de espaço e lugar não podem ser definidas uma sem a outra, pois “o que começa como espaço indiferenciado transforma-se em lugar à medida que o conhecemos melhor e o dotamos de valor”.

Outra especificidade que se pode identificar consiste no fato de o espaço poder ser entendido como o ambiente físico, material, enquanto o lugar remete aos sentidos que os usuários atribuem a esse espaço físico (SPELLER, 2005).

O espaço se transforma em lugar quando ganha importância para o usuário. As vivências, as experiências, boas ou ruins, do sujeito com um espaço é que vão justificar sua transformação em lugar.

Segundo Eliade (1992), para o homem religioso, o espaço não é homogêneo e apresenta roturas, quebras. Há porções de espaço qualitativamente diferentes de outras. O autor aponta a existência de um espaço sagrado e, por consequência, forte, significativo, e de outros espaços não sagrados, portanto, sem estrutura nem consistência, amorfos.

Constata-se, mediante o exposto, que o conceito de “espaço sagrado” de Eliade se aproxima do conceito de “lugar” em Tuan, porquanto ambos se interceptam e apresentam em co-

mum o fato de estarem navegando no universo simbólico do “sentido” e do “valor”. Pode-se até sugerir uma composição integradora entre esses dois construtos: “espaço-lugar sagrado”.

2. O TEMPLO COMO ESPAÇO SAGRADO

Eliade (1992) ensina que, para o homem religioso, uma igreja, como no caso da Iurd, em Fortaleza, faz parte de um espaço diferente da rua onde se encontra, e que a porta que se abre para o interior da igreja significa, de fato, uma solução de continuidade, já que se apresenta como um limiar que separa os dois espaços: o sagrado e o profano. Paradoxalmente, por meio do simbolismo da porta, experimenta-se uma separação e uma continuidade ao mesmo tempo (CAVALCANTE, 2003).

Para Eliade (1992), a igreja participa de um espaço totalmente diferente daquele ocupado pelas aglomerações humanas que a rodeiam. No interior do recinto sagrado, a possibilidade de transcendência do mundo profano exprime-se mediante as diferentes imagens de uma abertura para o alto, representação para o homem religioso da comunicação com Deus e da ascensão ao Céu, porque, como explica o autor, o próprio “templo constitui, por assim dizer, uma ‘abertura’ para o alto e assegura a comunicação com o mundo dos deuses” (ELIADE, 1992, p. 30).

De fato, encontram-se na literatura especializada sobre a arquitetura sacra imagens dessa abertura para o alto que Mircea Eliade apresenta. Pode-se citar Hani (1998), para quem toda a arquitetura sacra e seu simbolismo se baseiam na operação da quadratura do círculo.

O círculo e o quadrado são símbolos puros (HANI, 1998), primordiais e, em nível mais elevado, na ordem metafísica, representam a Perfeição Divina nos seus dois aspectos:

1. o círculo ou esfera, que não tem princípio nem fim, representa a Unidade ilimitada de Deus, a Sua Perfeição; e

2. o quadrado ou cubo, forma de qualquer base estável, é a imagem da Sua Imutabilidade, da Sua Eternidade.

Hani (1998) mostra em sua obra outras correspondências, por exemplo: o círculo, ou a esfera, se relaciona simbolicamente à cúpula ou à bóveda do templo. Por sua vez, o quadrado ou o cubo corresponde simbolicamente à nave central da igreja, à assembleia de fiéis. O círculo (símbolo do céu) representa a cabeça de Cristo, enquanto o quadrado (símbolo da terra) representa o corpo de Cristo, que é a assembleia de fiéis.

Dessa forma, o autor chama atenção para o processo simbólico e dinâmico (BURMANN, 2009) do fiel no templo, evidenciando sua passagem do cubo (plano horizontal – geometria plana) para a esfera (plano vertical – geometria no espaço), que simboliza Cristo.

Em outras palavras, isso representa o caminhar do fiel em seu processo de busca e desenvolvimento espiritual e humano (WILBER, 2000). Para Wilber (2000), o desenvolvimento humano está atrelado ao desenvolvimento espiritual – são duas faces de um mesmo processo.

Rodrigues (2002), por sua vez, não dissocia o monumento da monumentalidade, o primeiro consistindo em um objeto espacial, enquanto a segunda significando a carga simbólica e abstrata do monumento.

A monumentalidade é tudo aquilo que o monumento transmite, não apenas como objeto material, mas também no âmbito dos valores e das mensagens que comunica. Por exemplo, um templo não é só um objeto presente no espaço. Para Rodrigues (2002), esse objeto presente no espaço urbano é ideia, concepção, crença.

O monumento encerra um objetivo simbolizado em objeto-símbolo capaz de se firmar no imaginário. Ao monumento-templo-concreto é conferida uma monumentalidade, que é de ordem transcendente.

Illarze (2008) ensina que os espaços sagrados têm a característica de serem “lugares” de encontro entre o humano e o divino, nas suas diferentes formas. Para o autor, torna-se preferível usar a palavra “templo” em vez de “igreja” para designar o edifício ou o lugar que define o espaço exclusivamente dedicado ao culto de Deus.

A palavra “igreja” vem do grego εκκλησία e significa assembleia, reunião, congregação, algo mais do que a mera edificação física. Conforme explica Illarze (2008), para os cristãos, a ação de se reunir é o que define o espaço como sagrado, porquanto “lugar” repleto da presença do seu Mestre e Salvador. O embasamento bíblico para esse entendimento se encontra em Mateus 18.20: “Por que, onde estiverem dois ou três reunidos em Meu nome, ali estarei no meio deles” (BÍBLIA SAGRADA, 2010, p. 1095).

Pode-se perceber que o edifício religioso contém elementos objetivos e elementos simbólico-subjetivos, da mesma forma que o ser humano, o qual também apresenta características objetivas – seu corpo, seu comportamento manifesto –, assim como elementos de outra ordem, subjetivos, que dizem respeito ao seu lugar, espaço, psicológico-simbólico, cuja dimensão é essencialmente intersubjetiva.

Dessa forma, por meio de pesquisas teóricas e empíricas, verificou-se que quem adentra um templo com o objetivo de pesquisar vai interagir não só com o “espaço físico”, mas também com toda a atmosfera religiosa-espiritual da igreja.

Jung (1987) já ensinava em suas pesquisas que a atmosfera religiosa exerce influência fundamental na função psíquica do homem. Essa atmosfera é resultante, em boa parte, dos rituais e das experiências coletivas que se processam no interior da igreja. Jung (1983) estudou a história do simbolismo e do seu papel na vida de diferentes culturas e constatou que alguns símbolos se relacionariam com o desenvolvimento do psiquismo em suas diversas fases e com os ciclos da vida. Por exemplo, o símbolo de Cristo, psicologicamente falando, representa o arquétipo da síntese, a totalidade do *Self*.

Ao se debruçar sobre as pesquisas de Jung, observa-se que na segunda metade de sua vida ele se preocupou veementemente em mostrar como a função religiosa é uma disposição natural da alma, provando que tal função apela constantemente para processos de simbolização ou, em outras palavras, para a colaboração entre consciente e inconsciente numa psiquê unificada, integrada.

O espaço sagrado de um templo parece ser o local propício para se experimentar o *numinoso*, mesmo que se saiba que uma experiência dessa ordem não pode estar restrita apenas a

um templo, podendo ocorrer em outros locais, a exemplo do contato com a natureza (KAPLAN; KAPLAN, 1989).

O teor qualitativo do *numinoso* (que do misterioso recebe a forma) é, por um lado, aquele aspecto distanciador, já exposto, do *tremendum* com a majestade. Por outro lado, ele também parece algo atraente, cativante, *fascinosum*, em curiosa harmonia de contraste com o elemento distanciador do *tremendum*. Lutero diz: “É como quando reverenciamos com temor um santuário, sem que por isso fuçamos dele, mas desejamos nos aproximar dele”. Um autor mais recente escreve: “O que me apavora me atrai” (OTTO, 1992, p. 68).

Numinoso seria, para Jung (1994, p. 22), a propriedade de um objeto visível ou o influxo de uma presença invisível que produz uma especial modificação da consciência, e recorda que Otto (1992), por sua vez, definiu o *numinoso* como o Santo, o Sagrado, fascinante e tremendo.

A experiência do sagrado, ou do *numinoso*, pode alterar o “estado” da consciência. Os estados de consciência incluem o normal (por exemplo, a vigília, o sonho e o sono) e o alterado (que contempla o incomum e o meditativo) (WILBER, 2007, p. 15).

Otto (1992) explica que a experiência do sagrado é *sui generis*, incomparável a qualquer outra experiência humana, sujeitando-se a uma análise apenas aproximada. O autor refere-se ao *numinoso* da seguinte maneira: “nosso X não é ensinável em sentido estrito, mas apenas estimulável, despertável – como tudo aquilo que provém ‘do espírito’” (OTTO, 1992, p. 39).

No entendimento de Lopez (2009), não se domina a experiência do sagrado. Ela escapa ao controle, porque, ainda que possa ser evocada, não é definível em palavras.

Entretanto, Otto também diz que a experiência *numinosa* ou sagrada pode ser estimulável, despertável. Uma forma privilegiada de se estimular e despertar a experiência do sagrado consiste, conforme ensina Illarze (2008, p. 2), na adoção de cuidados importantes por ocasião da construção do templo material, uma vez que “é no Templo que começa a ‘transfiguração’ do cristão, pois nele se celebra o Mistério Pascal e as demais ações sagradas dos batizados”.

O autor informa que o templo, aqui considerado como o somatório do material e do espiritual, deve preencher todas as necessidades, físicas e espirituais, da comunidade que o utiliza.

De acordo com Illarze (2008, p. 2), o templo deve:

Ser lugar de expressões de alegria, pesar, louvor, arrependimento e súplica, de sentimentos de pertença e acolhimento, de conforto espiritual e físico, com acessibilidade e beleza interna e externa, facilitando ao máximo a participação ativa, total e consciente dos fiéis nos cultos. O templo é uma imagem terrena da “Jerusalém Celeste”, conforme Apocalipse 21.

Com base no Livro do Apocalipse 21.1-7, de São João:

[...] Eu, João, vi a santa cidade, a Nova Jerusalém, descer do céu, da parte de Deus, preparada como uma noiva adornada para seu esposo. E escutei do trono uma forte voz que dizia: Eis o tabernáculo de Deus com os homens! [...] (BÍBLIA SAGRADA, 2010, p. 1434-1435):

Um templo é um arquétipo, um “Cosmo imitado”, pois imita o modelo exemplar: a Criação. Referindo-se aos templos, Eliade (1992, p. 144) diz que “Apresentam uma abertura para o alto [...] comunica-se pelo alto com um outro nível que lhe é transcendente”.

Kast (1997) explica que um arquétipo pode manifestar-se simbolicamente em seu aspecto estrutural quando aparece como quadratura do círculo. Como visto anteriormente, a arquitetura sacra se baseia na quadratura do círculo (HANI, 1998, p. 31), ou seja, há um simbolismo arquetípico e energético envolvendo o aspecto estrutural do templo.

Dessa forma, ao se entrar no templo da Iurd vivenciou-se o aspecto estrutural do arquétipo. Absorveu-se, mesmo sem perceber, mediante corpos, mentes e espírito, toda a força energética arquetípica plasmada na quadratura do círculo daquele templo.

3. OS TEMPLOS E SEUS SIGNIFICADOS NA HISTÓRIA

Ao se voltar no tempo, vê-se que o significado dos templos na história é bastante complexo, principalmente na tradição judaico-cristã, a qual assume diferentes atitudes em relação a seus espaços sagrados.

Por um lado, no período bíblico do Antigo Testamento, por exemplo, encontram-se instruções sobre a edificação de um santuário no qual o povo pudesse prestar culto a Deus: o Templo de Salomão. Por outro, também se vê referência ao Tabernáculo, tenda portátil que seguia com eles nas peregrinações por Israel.

Matos (2011) afirma que tanto o Tabernáculo quanto o magnífico templo construído por Salomão representavam, ao mesmo tempo, a presença de Deus no meio do seu povo e o mistério e a sublimidade do Ser Divino, simbolizados pelo Santo dos Santos. O autor afirma que, por de um milênio, o templo foi, ao lado da Lei de Moisés, o centro da identidade do judaísmo.

O autor informa que também havia no judaísmo a consciência de que Deus não podia ficar confinado a um edifício, por mais especial que fosse. Assim, ao falar sobre os desdobramentos da igreja antiga, Matos (2011) explica que o mais importante não era a igreja como instituição ou como espaço físico, mas o povo de Deus, a família da fé, o corpo de Cristo.

No entanto, a experiência da perseguição e do martírio, como explica o autor, começou a alterar essa perspectiva; os lugares em que os heróis da fé deram a vida por amor a Cristo, ou nos quais seus corpos foram sepultados, passaram a ser altamente reverenciados pelos cristãos. Como exemplo, o pesquisador cita, na cidade de Roma, a Basílica de São Pedro, local tradicional do martírio do apóstolo Pedro, construída pelo imperador Constantino (306-337).

Já na Idade Média evidencia-se o apogeu da cristandade, com a ascendência da Igreja Católica Romana sobre todas as áreas da vida, mantendo total associação com o Estado. Esse fato demonstra segundo estudiosos, que a sociedade era

marcada por uniformidade política e religiosa, uma vez que estava sob a liderança dos papas e dos soberanos.

Entretanto, vale ressaltar a preponderância dos papas sobre os soberanos, por exemplo o pontificado de Inocêncio III (1198-1216), o qual impôs sua autoridade sobre reis importantes de sua época (MATOS, 2011).

Essa situação de ascendência da Igreja sobre o Estado refletiu-se na arquitetura eclesíastica, uma vez que o poder dos bispos da Igreja Católica Romana se plasmou na forma de templos suntuosos e liturgia sofisticada. Foi esse o período do surgimento das catedrais góticas, expressão máxima da linguagem artística que dominou entre os séculos XIII e XV do Ocidente Cristão (MOURA, 1973, p. 416).

O estilo gótico foi iniciado na França, exprimindo-se primeiramente em escultura e vidraçaria. Posteriormente, as paredes maciças da igreja românica foram trocadas por outras mais leves e recortadas por nervuras de numerosos arcos (ARAÚJO, 2005).

A autora informa que “esse estilo arquitetônico traduz uma natureza de aversão pelas formas geométricas puras, que caracterizam o estilo românico” (ARAÚJO, 2005, p. 10). As catedrais de Notre Dame, Reims, Chartres e Colônia são exemplos dessas construções dos séculos XII e XIII.

Para Coelho (2002), a arquitetura é uma linguagem que não gera mudança social num primeiro momento, mas reflete a evolução de uma sociedade. Assim, a arquitetura é entendida como uma linguagem que evidencia o que está acontecendo com a sociedade no momento da sua construção (ARAÚJO, 2005).

No entanto, Matos (2011, p. 4) informa que:

Essa preocupação quase obsessiva com o aspecto material e visível da religião teve suas vantagens e desvantagens. No aspecto positivo, foi uma afirmação da beleza e da bondade da criação divina e da realidade da encarnação de Cristo. Todavia, também produziu uma espiritualidade mágica e supersticiosa que obscurecia a centralidade do Deus triuno na devoção cristã. O próprio santuário, suas imagens, suas relíquias e sua liturgia podiam se tornar mais importantes para o cristão comum do que o relacionamento pessoal e direto com Deus. Os meios (as representações materiais) tendiam a tornar-se mais importantes do que os fins, ou seja, as realidades transcendentais para as quais eles apontavam.

Com efeito, a Reforma Protestante, liderada por Lutero (1483-1546), com seu princípio básico de *Sola Scriptura*, que privilegiava a centralidade das Escrituras, e a firme rejeição a qualquer ato de devoção que não fosse dirigido à Trindade, Pai-Filho-Espírito Santo, reconsiderou a questão do significado do espaço sagrado, promovendo o retorno a formas de culto mais simples, o que levou a uma redefinição radical da arquitetura religiosa.

Pensar os espaços do sagrado por si só já é uma tarefa difícil; pensar num templo protestante requer um recorte nesse conjunto e é tarefa ainda mais complexa, tendo em vista que, segundo Alves (1973), os protestantes na América Latina foram frequentemente perseguidos, humilhados, estigmatizados e proibidos por lei de erguerem templos.

Com isso, obrigaram-se a construir “casas de oração”, muitas das quais foram apedrejadas ou queimadas, o que fez com que se sentissem discriminados e isolados em sociedades que se definiam como católicas, como no caso da brasileira.

Guimarães (2004) esclarece que na América Latina, conforme mostra a história, a Igreja Católica, ao impor seus símbolos culturais religiosos, necessitou destruir todas as manifestações e expressões de outras culturas, sobretudo as marcas impressas na paisagem.

Araújo (2005) explica que em São Paulo muitas vezes se passa diante de uma igreja protestante e, dependendo da velocidade em que se está, não se diferencia o espaço sagrado do profano.

Araújo (2005), que é arquiteta-urbanista, informa que isso ocorre porque na maioria das vezes a instituição utiliza um espaço que não foi originalmente construído para o fim a que se destina, como garagens, lojas, galpões, cinemas, indústrias e outros, o que em arquitetura define-se como “não espaço”. Segundo a autora, essa e outras condições favoreceram a transformação do não espaço em espaço sagrado.

Conforme reafirma a autora em estudo, a implantação dessa realidade na cultura nacional deveu-se a múltiplos aspectos, dentre os quais se destaca justamente o que Alves (1973) relatou no âmbito da perseguição histórica dos protestantes latino-americanos: a legislação que não permitia a construção de templos destinados a congregar os fiéis evangélicos.

Outro aspecto sublinhado por Araújo (2005) consiste no modelo brasileiro de colonização católica, que, ao se estabelecer no país, já veio com uma política de instalação urbana contrarreformadora e barroca.

Além dos fatos apresentados, por meio da literatura especializada no assunto, pode-se ainda observar que os comportamentos, percepções, sentimentos e atitudes dos cristãos em relação aos seus locais de culto são extremamente variados ao longo da história.

Ora encontram-se indicações do “templocentrismo”, assim considerada a concepção de que o santuário é um espaço dotado de virtudes especiais, ora identificam-se o desinteresse pelos espaços religiosos e a ênfase posta nas atividades neles realizadas.

No Novo Testamento, por exemplo, observa-se que o próprio Jesus expressou duas maneiras de encarar os espaços do sagrado, reconhecendo e defendendo, por um lado, a santidade do templo ou da casa de oração, como se pode ler no evangelho de Mateus 21.12-13 (BÍBLIA SAGRADA, 2010), e, por outro, conforme João 4.21-24, sugerindo que o mais importante no culto a Deus não é o lugar em que ocorre, e sim a forma, a maneira como é prestado, “em Espírito e em verdade” (BÍBLIA SAGRADA, 2010).

Segundo Matos (2011, p. 5), Jesus expressou essas duas correntes de tradição porque, “à luz das Escrituras, importa que a atitude em relação a esses locais seja equilibrada, valorizando-se o belo, o estético e o simbólico, mas evitando-se transformá-lo num fim em si mesmo”.

Matos (2011) informa ainda que, de uma perspectiva protestante, o templo pode ser considerado “santo” no sentido bíblico de “separado do uso comum” e destinado para o Senhor.

De acordo com o autor, o templo pode e deve ser funcional e prático ao mesmo tempo, visando o que realmente importa: “a centralidade do Deus triuno e do culto a Ele, mas não há nada que impeça que seja também agradável aos olhos e expresse a beleza da criação divina” (MATOS, 2011, p. 5).

Importa salientar que aos monumentos religiosos são atribuídos valores que lhes são próprios, e somente a eles. Segundo Grabar (1988), tais monumentos variam em dimensões – de uma capela de madeira medieval norueguesa a uma

cidade santa no Sri Lanka –, assim como em localização, alguns se situam no coração de cidades históricas, outros em regiões mais afastadas.

Com efeito, grande número de bens culturais que figuram na Lista do Patrimônio Mundial da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) são monumentos religiosos.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho possibilitou identificar características da estrutura física dos espaços do sagrado, bem como constatar que eles são imersos no universo simbólico do “sentido” e do “valor”, na medida em que existe um simbolismo arquetípico plasmado na forma estrutural do templo.

Assim, foi possível observar que o conceito de “espaço sagrado” se aproxima do conceito de “lugar”, como entendido pelos estudiosos da relação pessoa-ambiente, na medida em que ambas as noções destacam experiências vivenciadas pelas pessoas nos espaços.

No entanto, o grande número de bens culturais que figuram na Lista do Patrimônio Mundial (em perigo) da Unesco, como os monumentos religiosos, revela tanto a conformidade entre a linguagem material e a simbólica quanto o valor e a importância atribuída a esses espaços pela humanidade.

O aspecto físico e a atmosfera religiosa-espiritual de um templo, como foi possível constatar em pesquisa anterior realizada no templo da Iurd, influenciam o psiquismo das pessoas que frequentam ou visitam aquele recinto. O templo parece ser o local propício para se experimentar o *numinoso*, ou o sagrado, podendo ocorrer tais experiências também em outros locais, por exemplo, no contato com a natureza. Justifica-se, portanto, a informação de alguns autores de que um templo é um arquetipo, um “Cosmo imitado”, pois copia o modelo exemplar: a Criação.

ABOUT THE SACRED SPACES

ABSTRACT

This article reviews sacred spaces' physical and material characteristics as well as the meanings and symbolic aspects attributed to the structural forms of temples. The concept of "sacred space" developed by Eliade can be related to Tuan's concept of place since both have in common the fact that they belong to the symbolic universe of "sense" and "value". The physical aspect and the religious-spiritual atmosphere of a temple both influence people's psyche when they attend or visit such spaces, as observed in a previous research that took place at Templo Maior da Igreja Universal do Reino de Deus (Iurd), in Fortaleza, in the state of Ceará. A temple seems to be the proper place to experience the numinous or the sacred, experiences that also can manifest in other places, such as in nature. Some authors inform that a temple is an archetype, a type of "Cosmos reproduced", since it is inspired by the exemplary model: the Creation.

KEYWORDS

Sacred space. Place. Temple. Monument. Symbolism.

REFERÊNCIAS

ALVES, R. Protestantismo contemporâneo. In: CIVITA, V. (Ed.). *As grandes religiões*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. v. 5, p. 977-992.

ARAÚJO, C. Arquitetura religiosa. Arquitetura e mudança social. In: BIANCO, G.; NICOLINE, M. (Org.). *Religare: identidade, sociedade e espiritualidade*. São Paulo: All Print, 2005. Disponível em: <http://www.mackenzie.com.br/fileadmin/Graduacao/EST/Publicacoes_artigos/araujo.pdf>. Acesso em: 20 out. 2013.

BÍBLIA SAGRADA. *Versão Reina* – Valera em Português (Antigo e Novo Testamento). Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica Intercontinental do Brasil, 2010.

BURMANN, C. Espaço e espaço sagrado: um olhar a partir de uma comunidade luterana. *Protestantismo em Revista*, v. 19, p. 60-68, maio/ago. 2009. Disponível em: <<http://periodicos.est.edu.br/index.php/nepp/article/view/2021/1935>>. Acesso em: 14 fev. 2017.

CAVALCANTE, S. A porta e suas múltiplas significações. *Estudos de Psicologia*, v. 8, n. 2, p. 281-288, 2003.

CAVALCANTE, S.; NÓBREGA, L. Espaço e lugar. In: CAVALCANTE, S.; ELALI, G. (Org.). *Temas básicos em psicologia ambiental*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. p. 182-190.

COELHO, J. N. *A construção do sentido na arquitetura*. São Paulo: Perspectiva, 2002.

ELIADE, M. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

GRABAR, O. O sentido do sagrado. O valor dos monumentos religiosos. *Revista: O Correio*, v. 16, n. 10, 1988.

GUIMARÃES, M. N. A Catedral Mundial da Fé como símbolo de poder da Igreja Universal do Reino de Deus na paisagem da metrópole carioca. *Revista Brasileira de Geografia*, Rio de Janeiro, v. 2, p. 47-60, 2004.

HANI, J. *O simbolismo do templo cristão*. Lisboa: Edições 70, 1998.

ILLARZE, E. O espaço sagrado e litúrgico. Porto Alegre: [s.n.], 2008. Disponível em: <http://centroestudosanglicanos.com.br/bancodetextos/arte/o_espaco_sagrado_e_liturgico.pdf>. Acesso em: 13 nov. 2012.

JUNG, C. G. Psicologia da religião ocidental e oriental. In: JUNG, C. G. *Obras completas de Carl Gustav Jung*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1983. v. 11.

JUNG, C. G. A prática da psicoterapia. In: JUNG, C. G. *Obras completas de Carl Gustav Jung*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1987. v. 16.

JUNG, C. G. *Psicologia e religião*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

KAPLAN, R.; KAPLAN, S. *The experience of nature: a psychological perspective*. Nova York: Cambridge University Press, 1989.

KAST, V. *A dinâmica dos símbolos: fundamentos da psicoterapia junguiana*. São Paulo: Loyola, 1997.

LOPEZ, M. Excesso de estudo entristece a carne. In: LOPEZ, M.; BASSANI, M. (Org.). *O espaço sagrado: espiritualidade e meio ambiente*. Santo André: ESETec Editores Associados, 2009.

MATOS, A. de. *Os átrios do Senhor: o significado dos templos cristãos na história*. 2011. Disponível em: <<http://www.mackenzie.br/7103.html>>. Acesso em: 15 maio 2011.

MOURA, S. de. Catolicismo medieval. In: CIVITA, V. (Ed.). *As grandes religiões*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 401-416, v. 2.

OTTO, R. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis, RJ: Vozes, 1992.

RODRIGUES, C. M. Cidade, monumentalidade e poder. *Geographia. Revista da Pós-Graduação de Geografia – UFF*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 6, dez. 2002. Disponível em: <<http://www.uff.br/geographia/ojs/index.php/geographia/article/view/65/63>>. Acesso em: 1º fev. 2013.

SPELLER, G. A importância da vinculação aos lugares. In: SOCZKA, L. (Org.). *Contextos humanos e psicologia ambiental*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005. p. 133-167.

TUAN, Y. *Espaço e lugar: a perspectiva da experiência*. São Paulo: Difel, 1983.

WILBER, K. *Diário*. Barcelona: Kairós, 2000.

WILBER, K. *Psicologia integral*. São Paulo: Cultrix, 2007.

Recebido em julho de 2014.

Aprovado em outubro de 2016.