



**FUNDAÇÃO EDSON QUEIROZ**  
**UNIVERSIDADE DE FORTALEZA - UNIFOR**  
**Vice-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação - VRPPG**  
**Programa de Pós-Graduação em Psicologia - PPGPSI**

**TELMA VIANA SOARES**

**DOS ESPAÇOS DO SAGRADO – UMA ANÁLISE DO TEMPLO MAIOR DA**  
**IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS – IURD EM FORTALEZA-CE**

**FROM THE HOLY SPACES – AN ANALYSIS OF THE GREATER TEMPLE OF**  
**THE UNIVERSAL CHURCH OF THE KINGDOM OF GOD – UCKG IN**  
**FORTALEZA-CE**

**FORTALEZA**  
**2013**

**TELMA VIANA SOARES**

**DOS ESPAÇOS DO SAGRADO – UMA ANÁLISE DO TEMPLO MAIOR DA  
IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS – IURD EM FORTALEZA-CE**

**FROM THE HOLY SPACES – AN ANALYSIS OF THE GREATER TEMPLE OF  
THE UNIVERSAL CHURCH OF THE KINGDOM OF GOD – UCKG IN  
FORTALEZA-CE**

Dissertação submetida à Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Centro de Ciências Humanas da Universidade de Fortaleza (UNIFOR), como exigência parcial para obtenção de título de Mestre em Psicologia.

Área de Concentração: Psicologia Ambiental.  
Linha de Pesquisa: Ambiente, trabalho e cultura nas organizações sociais.  
Orientadora: Profa. Dra. Sylvia Cavalcante.

**FORTALEZA  
2013**

---

S676d Soares, Telma Viana.

Dos espaços do sagrado: uma análise do templo maior da Igreja Universal do Reino de Deus – IURD em Fortaleza-CE = From the holy spaces : an analysis of the greater temple of Universal Church of the Kingdom of God – UCKG in Fortaleza-CE / Telma Viana Soares. - 2013.

145 f.

Dissertação (mestrado) – Universidade de Fortaleza, 2013.

“Orientação: Profa. Dra. Sylvia Cavalcante.”

1. Ambiente restaurador. 2. Igreja Universal do Reino de Deus. 3. Espaço Sagrado. I. Título.

CDU 159.937.523

---



Universidade de Fortaleza – UNIFOR  
Programa de Pós-Graduação em Psicologia  
Sujeito, Sofrimento Psíquico e Contemporaneidade

Dissertação intitulada **“Dos espaços do sagrado: uma análise do templo maior da Igreja Universal do Reino de Deus - IURD em Fortaleza-CE”**, de autoria da mestrandia **Telma Viana Soares**, aprovada pela banca examinadora constituída pelos seguintes professores:

Profa. Dra. Sylvia Cavalcante - (UNIFOR) – Orientadora

Profa. Dra. Gisneide Nunes Ervedosa

Profa. Dra. Zulmira Aúrea Cruz Bomfim - (UFC)

Profa. Dra. Leônia Cavalcante Teixeira - (UNIFOR)

Fortaleza, 08 de abril de 2013

Visto:

Profa. Dra. Tereza Gláucia Rocha Matos  
Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Psicologia  
UNIFOR

**Dedico este trabalho a Deus.**

## **AGRADECIMENTOS**

A Deus: a Ele toda honra e toda a glória.

Aos meus filhos Bruna e Ítalo.

A Igreja Universal do Reino de Deus (IURD).

A Universidade de Fortaleza (UNIFOR).

A orientadora e demais membros da banca examinadora

“Jesus ensinava de dia no templo; e saía para passar as noites no monte que se chama das Oliveiras. E todo o povo ia ter com Ele de madrugada, para ouvi-lo no templo”.

Lucas (21: 37 – 38)

## RESUMO

Esta pesquisa teve por objetivo estudar os espaços do sagrado e, de forma mais específica, o Templo Maior da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) em Fortaleza-CE, para compreender e/ou verificar se os espaços do sagrado podem ser espaços restauradores e, no caso, os espaços do sagrado da IURD e também para conhecer que tipo de experiências são propiciadas pelos espaços do sagrado, enquanto espaços restauradores, por meio do relato dos iurdianos. Utilizamos-nos de multimétodos: observação participante e estudo qualitativo de inspiração etnográfica. Durante dois anos frequentamos o templo da IURD. O instrumento de coleta de dados foi a entrevista em profundidade feita com três indivíduos, um do sexo masculino e dois do sexo feminino. As análises evidenciaram que o Templo Maior da IURD é considerado por seus membros como um autêntico espaço sagrado, como a casa de Deus e o reconhecem como um ambiente restaurador, por ser um lugar seguro, significativo, preferido para estes; o ambiente físico-simbólico do templo favorece a qualidade da experiência espiritual dos membros. Por meio dos resultados, foram estabelecidas algumas correlações teóricas entre a Psicologia Ambiental e a Psicologia Integral, que podem ser utilizadas em futuros estudos, por exemplo, constatou-se que certos aspectos do espaço sagrado ao conter, ao mesmo tempo, elementos de um ambiente restaurador, facilitam não só a renovação da atenção direcionada e redução da fadiga mental, mas permitem a abertura para um desenvolvimento integral do ser humano, ao proporcionarem meios para que consciente e inconsciente interajam e integrem seus conteúdos entre si o que gera bem-estar, saúde e qualidade de vida para as pessoas.

**Palavras-chave:** Espaço Sagrado. Ambiente Restaurador. Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). Psicologia Ambiental. Psicologia Integral.



## ABSTRACT

The objective of this research was to study the sacred spaces and, more specifically, the Great Temple of the Kingdom of God's Universal Church (KGUC) in Fortaleza, to understand and / or verify if the sacred spaces can be restorative spaces and, in the case of, the sacred spaces of the KGUC and also to know what kind of experiences are given by the sacred spaces, as restorative spaces, by reporting the Kgucians. Multimethods were used: participant observation and ethnographic inspiration's qualitative study. For two years, we attended the KGUC temple. The data collection's instrument was a in-depth interview with three individuals, one male and two females. The analyzes showed that the Great Temple of the KGUC is considered by its members as an authentic sacred space, as the house of God and it's seem as a restorative environment, because it's a safe place, meaningful, preferred by them, the temple physical-symbolic environment favors the quality of the members spiritual experience. Through the results, some theoretical correlations were established between the Environmental Psychology and Integral Psychology, which can be used in future studies, for example, it was found that certain aspects of sacred space while containing at the same time, restorative environment elements facilitate not only the renewal of directed attention and reduced mental fatigue, but allow the opening for a full development of the human being, by offering means so that the conscious and unconscious interact and integrate their content with each other which leads to welfare, health and quality of life to the people.

**Keywords:** Sacred Space. Restorative Environment. Kingdom of God's Universal Church (KGUC). Environmental Psychology. Integral Psychology.

## LISTA DE FIGURAS

<i>Figura 1.</i> Coreto do Jardim do Meier – Rio de Janeiro – Brasil .....	72
<i>Figura 2.</i> O primeiro Templo da Igreja Universal – galpão de antiga funerária no bairro da Abolição no Rio de Janeiro – Brasil .....	73
<i>Figura 3.</i> Templo Maior da IURD em Fortaleza-CE – Brasil – Situado na Avenida Tristão Gonçalves, 613, Centro .....	77
<i>Figura 4.</i> IURD está construindo réplica do Templo de Salomão, em São Paulo – Brasil, com pedras trazidas de Israel – maquete de como vai ficar ao término .....	78
<i>Figura 5.</i> Catedral Mundial da Fé – Del Castilho – Rio de Janeiro – Brasil .....	80
<i>Figura 6.</i> Visão interna do Templo da IURD em Fortaleza-CE – Brasil.....	84
<i>Figura 7.</i> De cima do altar da IURD em Fortaleza-CE – Brasil .....	85
<i>Figura 8.</i> Templo Maior da IURD e o edifício anexo – Fortaleza-CE – Brasil.....	86
<i>Figura 9.</i> Visão noturna do Templo Maior da IURD – Fortaleza-CE – Brasil.....	88
<i>Figura 10.</i> Templo da IURD ficando lentamente na penumbra – Momento da Busca do Espírito Santo.....	99
<i>Figura 11.</i> Momento de <i>catharsis</i> durante a Busca do Espírito Santo. ....	99

## LISTA DE QUADROS

Quadro 1. <i>Os Quatro Quadrantes</i> .....	59
---	----

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

APA	<i>American Psychological Association</i>
ART	<i>Attention Restoration Theory</i> (Teoria da Restauração)
CAPS	Centro de Atenção Psicossocial
CAPS-AD	Centro de Álcool e outras Drogas Psicoativas
CCJ	Centro Cultural Jerusalém
CNS	Conselho Nacional de Saúde
CRE	<i>Coping</i> Religioso-Espiritual
IURD	Igreja Universal do Reino de Deus
LAROSÆ	Laboratório de Estudos de Psicologia, Religião, Espiritualidade e Saúde
LERHA	Laboratório de Estudos das Relações Pessoa-Ambiente
MS	Ministério da Saúde
OMS	Organização Mundial de Saúde
PNH	Política Nacional de Humanização
QI	Quociente Intelectual
QS	Quociente Espiritual
SUS	Sistema Único de Saúde
UFC	Universidade Federal do Ceará
UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura
UNIFOR	Universidade de Fortaleza

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>14</b>
<b>1 ESPAÇO E LUGAR - ESPAÇO SAGRADO – AMBIENTE RESTAURADOR ..</b>	<b>27</b>
1.1 Espaço e lugar .....	27
1.2 O espaço sagrado.....	28
1.3 O ambiente restaurador.....	33
1.3.1 <i>Ambiência humanizadora</i> .....	38
1.4 A experiência do sagrado e a Teoria da Restauração .....	43
<b>2 AS DUAS FUNÇÕES DA RELIGIÃO EM KEN WILBER: TRANSLAÇÃO E TRANSFORMAÇÃO. O ESPAÇO SAGRADO E O AMBIENTE RESTAURADOR.....</b>	<b>45</b>
2.1 As estruturas básicas da consciência .....	48
2.2 As estruturas de transição da consciência.....	51
2.3 O sistema do <i>self</i> : aquele que sobe a escada.....	52
2.4 Bom e integrador “alimento” ou maná: o ambiente restaurador de um espaço sagrado	55
2.5 O Grande Ninho do Ser e os Quatro Quadrantes .....	58
<b>3 OS TEMPLOS E SEUS SIGNIFICADOS NA HISTÓRIA .....</b>	<b>65</b>
3.1 O Templo Protestante e o Templo da IURD.....	69
<b>4 OBJETIVOS.....</b>	<b>90</b>
4.1 Objetivo geral.....	90
4.2 Objetivos específicos.....	90
<b>5 MÉTODO .....</b>	<b>91</b>
5.1 Caracterização dos participantes .....	94
5.2 Instrumento de Coleta de Dados dos iurdianos e procedimentos .....	95
5.3 As categorias .....	101

5.4	Análises dos dados – discussão dos resultados .....	105
	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>126</b>
	<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>131</b>
	<b>ANEXOS .....</b>	<b>143</b>

## INTRODUÇÃO

Filósofos, cientistas (Zohar & Marshall, 2002), pesquisadores, teólogos afirmam que a crise fundamental de nosso tempo é de natureza espiritual, assim como a busca de sentido é uma das principais motivações da vida do homem, o qual tenta nessa busca evoluir e atingir uma transformação satisfatória em sua vida, e é nessa busca que nos tornamos as criaturas espirituais que somos.

Buzan (2005, p. 11) cita em um de seus livros a seguinte frase de Teilhard de Chardin: “Não somos seres humanos que estão passando por uma experiência espiritual; somos seres espirituais que estão passando por uma experiência humana”.

O grande problema é quando essa necessidade profunda de sentido, de evolução, de transformação deixa de ser satisfeita, gerando em nós a sensação de vida vazia, rasa, ou quando a renegamos por interesse ou necessidade menores, sufocamo-la em detrimento de outras que, comparadas a esta, são superficiais (Soares, 2006, p. 16).

A busca de sentido em vários aspectos fica evidente em nossa vida quando nos surpreendemos fazendo perguntas, tais como: o que significa minha vida, meu trabalho, meu relacionamento com o outro, meu estudo?

Zohar e Marshall (2002, p. 36) relatam em dois de seus livros: *Inteligência Espiritual* (2002) e *Capital Espiritual* (2006) que, duas das dez principais causas de morte no mundo ocidental, o suicídio e o alcoolismo, estão ligadas a esse tipo de crise de sentido. Vários são os fatores apontados por estes estudiosos que se aprofundaram no estudo da crise de sentido do mundo moderno. Nesta passagem eles citam alguns:

A era moderna é definida por coisas tais como o desmoronamento da família, da comunidade, da religião tradicional, pela perda ou falta de heróis, e povoada por seres humanos jovens que tentam tirar sentido de tudo isso. Vivemos em uma época em que

não há indicadores claros, regras claras, valores claros, nenhuma maneira clara de crescer, nenhuma visão clara de responsabilidade. (Zohar & Marshall, 2002, p. 37)

Segundo esses autores, todos esses fatores, e muitos outros que não serão estudados aqui, mostram que carecemos de um contexto global para nossa vida que nos conduza a um fluxo natural de sentido, o qual nos mostre que somos uma parte desse todo em busca de uma unidade com algo maior do que nós mesmos.

O deserto espiritual, como informam os cientistas Zohar e Marshall (2002), surgiu quando passamos a usar simplesmente o raciocínio lógico, justificado em nome do grande salto tecnológico. Ou seja, usando somente um tipo de raciocínio, o mecanicista, afastamos da natureza e de nosso próximo e, pelo pensamento cartesiano, unilateral, reducionista ultrapassamos a religião.

Em nosso grande salto tecnológico para a frente, deixamos para trás a cultura tradicional com seus valores enraizados. Nosso Quociente Intelectual (QI) reduziu o trabalho, aumentou a riqueza e a longevidade, inventou incontáveis engenhocas, algumas das quais ameaçam destruir não só o meio ambiente mas a nós também. E não encontramos uma maneira de tornar tudo isso digno de esforço. A cultura moderna é espiritualmente atrofiada não só no Ocidente, mas também, cada vez mais, nos países asiáticos que sucumbem à sua influência. (Zohar & Marshall, 2002, p. 38)

Por “espiritualmente atrofiada” os autores querem dizer que perdemos o senso de valores fundamentais, como por exemplo, os valores ligados a terra, às estações, às horas que passam, aos instrumentos e rituais diários de nossa vida, ao corpo, à alma e ao espírito, desacostumamo-nos do sagrado e estamos cegos para os níveis mais profundos de símbolo e



sentido que inserem nossos objetos, nossas atividades e nós mesmos em um marco existencial mais amplo (Zohar & Marshall, 2002).

Wilber (2006) diz que a ciência moderna pode nos proporcionar certas verdades, mas sempre se calou quanto à forma de usá-la sabiamente, pois é destituída de valores. A ciência nos fala de átomos, moléculas, galáxias, dados digitais e sistemas de rede e nos diz o que alguma coisa é, mas não nos conta se ela é boa ou ruim, ou como ela poderia ou deveria ser. Para Wilber (2006, p. 11) essa imensa infra-estrutura científica global é, em si mesma, um esqueleto sem valores, por mais funcionalmente eficaz que possa ser. Wilber (2006) ainda informa:

Os homens parecem estar condenados ao significado, condenados a buscar valores, profundidade, solicitude, preocupação e importância em sua existência diária. Se a ciência não puder, e não pode mesmo, proporcionar-lhes isso, a maioria dos homens irá procurá-lo em outra parte. Para bilhões de pessoas em todo o mundo, a religião representa o significado básico da vida, o amálgama de sua existência, e lhes dá um conjunto de diretrizes do que é bom, como por exemplo: amor, solicitude e compaixão; e do que não é: mentir, enganar, roubar e matar. Num nível mais profundo, a religião afirma oferecer os meios para entrar em contato ou comungar com uma definitiva Essência do Ser. Fato e significado, verdade e sabedoria, ciência e religião. (p. 7)

Na verdade, estamos sempre buscando um sentido maior para nossa vida, porém, como somos atrofiados nas nossas introversões espirituais e valores mais profundos, de tal modo que o indivíduo não aprendeu a se relacionar com o seu “centro” espiritual, ou

Quociente Espiritual (QS) através da cultura e suas tradições, somos deixados à nossa própria sorte para descobrir ou criar nossos sentidos ou simplesmente para lhes sentir a falta.

Pastro (1999) em seu livro *Guia do Espaço Sagrado* assevera que o “centro” é o princípio fundamental do símbolo e gera ação e forma. O símbolo realiza a união dos opostos e manifesta-se em sinais básicos.

Por exemplo, uma pedra (elemento exterior) jogada na água gera um movimento, e sua primeira forma será de um círculo perfeito e concêntrico que se dissipará a medida que se distanciar do “centro”. Aprofundaremos mais adiante sobre o simbolismo do círculo e do quadrado. Segundo Zohar e Marshall (2002, 2006), quando o ser humano se distancia do seu QS, que é o seu “centro” espiritual, sofre consequências dolorosas, pois se dissipa de si mesmo.

Para Pasto (1999) é importante em tudo se buscar o “centro” gerador: o centro de um ser, de um espaço, de um som, o princípio de tudo. Para Jung (1987) o “centro” de um ser é, essencialmente, espiritual.

É bem verdade que o mundo de hoje é materialista e passamos a dar importância exagerada ao Eu individual. Segundo Zohar e Marshall (2002) procuramos na camada do ego do Eu, recursos que ela não possui e, assim, diante da dificuldade de se chegar ao “centro” profundo do Eu espiritual, nosso QS ou *Self* significativo, ficamos presos na periferia fragmentada da vida.

A consequência disso é que, frequentemente, procuramos sentido em atividades distorcidas ou periféricas como, por exemplo, o materialismo, o hiperconsumo, o sexo promíscuo, o uso e abuso de drogas, etc.

Vi isso ocorrendo na prática quando fui colaboradora da Saúde Mental em dois Centros de Atenção Psicossocial (CAPS), sendo que um deles era um CAPS Geral e o outro era um CAPS-AD (álcool e outras drogas psicoativas).

Não obstante, nesse local, também tive a oportunidade de atender alguns pacientes que, ao relatarem suas experiências, afirmaram estarem em abstinência prolongada das drogas devido a sua participação assídua aos cultos do Templo Maior da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) em Fortaleza-CE.

Isso nos fez pensar que o ser humano pode ir além do aparente, do material, do efêmero e tem potencial latente, se for bem acolhido e direcionado, de transcender seu ego na busca por algo maior do que ele mesmo, haja vista a existência de igrejas e templos em todas as sociedades em todas as eras, o que podemos inferir que esses edifícios e espaços representam simbolicamente uma extensão da dimensão espiritual e transcendente do ser humano.

Esses pacientes faziam parte do grupo de jovens da IURD que tem o nome de Força Jovem. Dentro do grupo Força Jovem existe outro grupo chamado Dose Mais Forte, que é direcionado especificamente para aqueles que desejam parar de usar drogas por meio do exercício da fé e do desenvolvimento da espiritualidade.

O discurso dos pacientes do CAPS-AD era o seguinte: “já fui aos quatro cantos do mundo procurando ajuda, e em várias igrejas também para ver se tinha forças de parar de usar drogas, mas só consegui me libertar do vício naquele lugar, na IURD, e de lá não saio nunca mais”.

Isso aguçou nossa curiosidade surgindo uma inquietação e desejo de compreender o que continha no espaço daquela igreja, será ela tão distinta das outras igrejas de outras denominações? Até então tínhamos apenas uma certeza: nosso encontro com este paciente (e outros) justifica o estudo dos espaços da IURD.

Então, refletimos da seguinte forma: se a atmosfera da IURD exercia uma fundamental função psíquica para o paciente, a tal ponto de ele afirmar que se achava curado

do vício, liberto e salvo, poderia então se inferir, a partir dos nossos dados, que os espaços do sagrado podem ser restauradores (Korpela & Harting, 1996)?

Desde então comecei a busca por autores da área, mas não foi fácil, pois a maioria dos trabalhos que encontrei sobre a IURD me assustou, pois era possível perceber um preconceito e ranço acadêmico em relação à denominação e aos seus líderes.

Não. Não era aquilo o que eu queria. Ora, eu havia comprovado na prática que pessoas se diziam curadas, libertas e salvas após se converterem a Deus, no contexto da IURD.

Dentre o emaranhado de trabalhos consultados nos deparamos com duas pesquisas sobre a IURD que demonstravam certa imparcialidade sobre a denominação, visto que a neutralidade, segundo Sant'anna (1999) ninguém consegue obter em relação à sua ação consciente ou formulação teórica.

Assim, tanto na obra de Rios (2007), quanto na de Bonfatti (2000), apesar de termos encontrado certos reducionismos em seus textos, as críticas à IURD, seus líderes e membros, não ocorrem de uma forma tão ofensiva como em outras obras, principalmente no que concerne às críticas lançadas sobre o Bispo Edir Macedo. Dessa forma, elas nos foram úteis, mas úteis em apenas alguns aspectos.

As abordagens que tentamos articular neste trabalho já haviam sido propostas, de um modo geral, por Elali (1997), quem defende o reagrupamento de disciplinas no intuito de gerar a formação de uma massa crítica interdisciplinar, pois essa massa crítica poderá alimentar um processo investigativo mais amplo, possibilitando trocas entre os campos envolvidos nas investigações, o que concordamos com ela.

Certamente, as articulações, diálogos e aproximações entre disciplinas foram pertinentes nesse estudo, uma vez que Bonfatti (2000) explica na sua pesquisa que ao tentarmos compreender o “fenômeno IURD”, temos que perceber que estamos lidando com

outra lógica que não obedece e nem permite raciocínios simplistas. Justifica-se assim, a necessidade do reagrupamento de disciplinas proposto por Elali e a coerência no ato de juntarmos forças entre as Psicologias aqui apresentadas.

Braghirolli, Bisi, Rizzon e Nicoletto, (1990, p. 23) ensinam: “Este conjunto amplo e heterogêneo de posições teóricas encontradas na Psicologia contemporânea não deve ser tomado como indício de caos ou confusão, mas, sim, como um estágio no processo histórico de investigação do homem a respeito de si mesmo”.

Também não podemos deixar de lembrar que, de acordo com a origem grega da palavra, “Psicologia” significa o estudo ou discurso (logos) acerca da alma ou espírito (psique) (Braghirolli, Bisi, Rizzon & Nicoletto, 1990). Então, seguindo este raciocínio, quaisquer abordagens psicológicas usadas em nosso estudo, inevitavelmente estão, antes, se acercando de pelo menos algum aspecto da alma humana.

Ao ler a obra de Rios (2007), logo encontramos uma constatação que confirma aquilo que o jovem paciente nos falara sobre a IURD:

Por sinal, um dos aspectos importantes mostrados pelas pesquisas é que aqueles que ingressam na IURD, e se convertem, não mais participam de outras reuniões religiosas, mantendo uma exclusividade e seriedade no compromisso religioso assumido com a IURD, à qual se atribui o papel de mediadora e fiadora da transformação provocada em sua vida. Ou seja, esses fiéis permanecem e estão levando a Igreja Universal a se tornar a denominação religiosa de maior destaque dentre aquelas que fazem parte do movimento pentecostal. (Rios, 2007, p. 20)

Então, continuei com a minha inquietação: “será que este espaço do sagrado é tão diferente dos outros mesmo de outras denominações?”. Este questionamento era constante dentro de mim.

Ora, se a IURD pode mediar transformações na vida das pessoas, então eu quero conhecer o trabalho deles. E fui. Preparei-me de todas as formas que pude para tal empreendimento, a começar pela teoria, a qual nos serviu de lente para ler a realidade objetiva, o campo empírico: o templo, e, a realidade subjetiva, a mais difícil, na medida em que envolve a esfera íntima de indivíduos singulares.

Para tanto, fomos buscar respaldo em várias disciplinas, uma delas foi a Psicologia Ambiental, pois esta disciplina estuda as inter-relações entre as pessoas e o ambiente. Pessoa e ambiente estão relacionados de uma forma intrínseca e se influenciam reciprocamente de modo contínuo (Cavalcante & Nóbrega, 2011).

A Psicologia Ambiental leva em consideração todas as dimensões do ambiente, da vida, entre elas as dimensões físicas ambientais (Proshansky, Ittelson & Rivlin, 1970; Stokols, 1978), e sua relação com os processos psicológicos básicos como cognição, desenvolvimento, personalidade e aprendizagem (Stokols, 1978), o que faz com que se diferencie de outras disciplinas da Psicologia que de um modo geral não abordam a dimensão física do ambiente.

Ora, já que a Psicologia Ambiental trabalha com todas as dimensões do ambiente e com “desenvolvimento”, “personalidade”, “cognição”, “aprendizagem”, então, por que não chamar o desenvolvimento espiritual para fazer parte deste diálogo, já que vamos pesquisar dentro do espaço de um templo?

Assim, surge nosso interesse em fazer uso da Psicologia Integral junto à Psicologia Ambiental. Isso se deu, entre outras coisas, pelo fato de que, para Wilber (2000) cada estágio

do desenvolvimento humano está atrelado também a um estágio de desenvolvimento espiritual.

As duas funções da religião em Wilber (2007): translação e transformação como veremos mais adiante, se usadas corretamente, contribuem e aperfeiçoam o processo de desenvolvimento integral do ser humano, pois são elas que estimulam e promovem o movimento das estruturas da consciência fazendo eclodir algo novo no indivíduo.

A Psicologia Integral (Wilber, 2000) estuda os aspectos multidimensionais da realidade e do desenvolvimento humano, e se arrisca a ser a teoria que engloba todas as posições e descobertas atuais da Psicologia Geral, respeitando, incluindo e transcendendo as diferenças entre abordagens, abrangendo as questões religiosas-espirituais dos seres humanos, superando os reducionismos e articulando as proposições generalizadoras irrefutáveis oriundas das abordagens psicológicas e das tradições espirituais do Ocidente e do Oriente. Dessa forma, Wilber conseguiu elaborar os fundamentos da Psicologia Integral e um modelo Global de Desenvolvimento Humano.

Apesar de não concordarmos com todas as ideias de Wilber, fazemos questão de dizer isso logo no início deste texto, por outro lado, as suas proposições generalizadoras irrefutáveis nos interessam e nos ajudarão bastante neste trabalho, como a Teoria dos Quatro Quadrantes e o Grande Ninho do Ser, que serão explicados adiante.

Em vários momentos também foi necessário nos referirmos à Psicologia Analítica, para melhor compreender as representações simbólicas dos iurdianos e Jung trata disso muito bem em toda sua obra, principalmente no livro *O Homem e seus Símbolos* (2008).

Não é nossa intenção nos aprofundarmos nas teorias de Jung, nem nas de Wilber, mas alguns conceitos destes autores estão sendo explicados em nosso estudo, pois ambos tocam nas questões humanas existenciais e espirituais dos indivíduos. Quando trabalhamos dentro

de um viés integral, como é o nosso caso, as abordagens dialogam entre si sempre que possível for.

É preciso que se diga que, anteriormente, já foi efetuada uma investigação sobre a percepção que os membros da IURD têm dos espaços desta igreja e como estes espaços agem sobre eles, influenciando e/ou colaborando com suas experiências espirituais (Ervedosa, Soares, Rodrigues, Ferreira, Girão, & Lima, 2012).

Particpei deste estudo como agente de pesquisa do Laboratório de Estudos em Psicologia, Religião, Espiritualidade e Saúde (LAROSÆ), do Curso de Psicologia da Universidade de Fortaleza (UNIFOR).

A partir dos resultados do trabalho com o LAROSÆ, foi constatada a necessidade de se fazer mais estudos sobre a IURD, dessa vez uma pesquisa de mestrado que envolveu o Laboratório de Estudos das Relações Pessoa-Ambiente (LERHA), do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade de Fortaleza (PPGPSI-UNIFOR).

Assim, os resultados da nossa pesquisa anterior foram reinterpretados e acoplados ao corpo dessa dissertação de mestrado. Para este trabalho agora apresentado, foi feita uma leitura dos dados (entrevistas) dessa pesquisa anterior a partir dos objetivos da pesquisa atual.

Os objetivos atuais são: a) estudar os espaços do sagrado e de forma específica o templo da IURD em Fortaleza, através do diálogo entre a Psicologia Ambiental e a Psicologia Integral; b) compreender e/ou verificar se os espaços do sagrado podem ser espaços restauradores e, no caso, os espaços do sagrado da IURD; c) conhecer que tipo de experiências são propiciadas pelos espaços do sagrado enquanto espaços restauradores.

Rivlin (2003) fala sobre a necessidade de o pesquisador usar multimétodos a fim de identificar os componentes das experiências dos indivíduos. Neste sentido, fizemos um estudo qualitativo (Minayo, 2003) de inspiração etnográfica (Laplantine, 2004), tentando identificar aspectos das experiências dos frequentadores da IURD.



Também é importante que se diga que nosso interesse pelo tema “dos espaços do sagrado” tem uma precedência cronológica que surgiu desde minha infância e estendeu-se posteriormente na vida adulta a partir da minha experiência de trabalho.

Nasci em um lar onde a família de meu pai era protestante e a família de minha mãe era católica. O primeiro colégio em que estudei era do meu tio paterno e chamava-se “Educandário Wesley”, provavelmente em homenagem a John Wesley (1703, 1791), teólogo pregador, e fundador da Igreja Metodista.

Depois de um tempo, me tiraram do colégio do meu tio e me matricularam em um colégio de freiras. Como em quase todos os colégios de freiras, no meu tinha também uma capela. Eu era fascinada por aquele espaço e prometia para mim mesma que quando crescesse iria morar numa casa igual a uma igreja.

As músicas que lá tocavam e os rituais, os aromas de incenso, o jogo de luzes, as velas, a cruz e muitas outras coisas me deixavam em devaneio lírico. Naquela época, não sabia direito explicar o que acontecia comigo, mas, hoje sei que a igreja era um ambiente restaurador (Korpela & Harting, 1996) para mim, na medida em que era meu lugar preferido do colégio, meu lugar significativo, onde me sentia segura.

A partir da minha experiência laboral, quando adulta, tive a oportunidade de trabalhar em um hospital particular de traumato-ortopedia, o qual era também conveniado ao Sistema Único de Saúde (SUS). Uma das enfermarias virou igreja e em um dia na semana, segunda-feira, pela manhã, era celebrada uma missa com um padre e algumas senhoras da Pastoral da Saúde que colaboravam voluntariamente com o clérigo na evangelização dos doentes hospitalizados.

Assim, os pacientes que podiam sair do leito assistiam a celebração, os que não podiam sair do leito o padre e as senhoras da pastoral iam até eles após a missa. Alguns funcionários do hospital também participavam da missa e eu era uma frequentadora assídua.

Apesar da enfermaria não se parecer com a capela do meu colégio, era um lugar que também me inspirava segurança e proporcionava pausa para meditação.

Aliás, esta também era uma percepção dos pacientes internados que se dirigiam para este lugar naquele dia. Em conversas com eles, me relatavam que enquanto lá estavam, conseguiam esquecer por alguns instantes que estavam internados num hospital, fato que os confortava durante o tratamento e os ajudava a chegar até o momento da alta hospitalar.

Por outro lado escutei alguns relatos de colegas do hospital confidenciando que aquele “canto” do hospital, isto é, a enfermaria adaptada em igreja, era para eles um local especial, funcionava como um refúgio, um esconderijo onde procuravam estar quando o estresse laboral estava insuportável.

Assim, no **primeiro capítulo** desta dissertação estudamos sobre as diferenças e semelhanças entre os termos espaço e lugar. Em seguida estudamos sobre o espaço sagrado e o ambiente restaurador. Diferenciamos os construtos monumento e monumentalidade, templo e igreja, não só aqui, mas no decorrer do trabalho.

Falamos sobre a Teoria da Restauração de Kaplan e Kaplan (1989, 1995), ou *Attention Restoration Theory* (ART), pois é nela que se encontra o conceito de ambientes restauradores.

A partir disso citamos alguns dispositivos legais já implantados, como, por exemplo, o conceito de ambiência humanizadora do Ministério da Saúde (MS) entre outros. Tais dispositivos reconhecem os conjuntos de qualidades que formam a ambiência de um lugar, qualidades estas que são verificadas e observadas no ato da avaliação desses espaços. Esses conceitos, em nosso estudo, foram aproximados ao conceito de “ambiente” ou “ambiência” da Psicologia Ambiental.

Tentamos também aproximar os conceitos da Teoria da Restauração à experiência do sagrado em Otto (2007) por meio do aspecto fascinante do *numinoso*, relacionando-o

principalmente à característica fascinação do ambiente restaurador, entre as outras. A experiência do sagrado, ou do *numinoso*, pode alterar o “estado” da consciência (Wilber, 2007, p. 15).

No **segundo capítulo** surge a necessidade de compreender melhor as duas funções da religião em Ken Wilber: translação e transformação. Posteriormente estas duas funções ao lado dos conceitos de espaço sagrado e ambiente restaurador poderão contribuir para uma melhor compreensão da percepção e experiências que nossos entrevistados relatam sobre os espaços do sagrado. Evidencia-se, assim, mais uma vez, a importância do estudo da relação pessoa-ambiente. Em outros momentos, mas aqui principalmente, se justificou e se fez necessário certo diálogo entre a Psicologia Ambiental e a Psicologia Integral. Para tanto, foi preciso explicar as estruturas da consciência em Wilber (2007), assim como o Grande Ninho do Ser e a Teoria dos Quatro Quadrantes entrelaçados pelos aspectos ambientais do templo da IURD.

Já no **terceiro capítulo** estudaremos sobre os templos cristãos e seus significados na História. Depois passamos para o estudo do templo protestante e o templo da IURD mais especificamente. Foi necessário contextualizar rapidamente o surgimento da IURD no Brasil.

No **quarto momento** e/ou capítulo apresentamos os nossos objetivos, e no **quinto momento** nos aprofundamos nas explicações sobre o/os método/os. Realizamos a discussão dos resultados: interpretação e significado dos dados das entrevistas feitas com os iurdianos. Em seguida, elaboramos as considerações finais, capítulo no qual também sugerimos alguns estudos futuros.

## **1 ESPAÇO E LUGAR - ESPAÇO SAGRADO – AMBIENTE RESTAURADOR**

### **1.1 Espaço e lugar**

Descobrir a diferença entre os dois termos nos ajudou na compreensão do que seria tanto espaço como lugar sagrado na pesquisa na IURD. Cavalcante e Nóbrega (2011) alertam para o fato de que cotidianamente, espaço e lugar são empregados como sinônimos e se confundem, porém existem 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).

Por outro lado, mesmo que exista essa especificidade Tuan (1983, p. 6) ensina 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 estaria no fato de o espaço poder ser entendido como o ambiente físico, material. Já o lugar remete aos sentidos que os usuários atribuem ao espaço físico (Speller, 2005).

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

O ato de transformar o espaço em lugar, e, assim, o dotarmos de valor, nos leva a pensar em outro conceito: a Topofilia. O geógrafo chinês Yi-Fu Tuan desenvolveu abordagem na perspectiva da Topofilia - estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente -, para explicar que a identidade de lugar é um aspecto do indivíduo que permite a construção de segurança e de vínculo com o espaço construído (Bomfim, 2010, p. 74).

Ou seja, o indivíduo, ao escolher um lugar seguro para si através da formação de vínculo com um espaço construído, no qual descobriu valor e significado, ao mesmo tempo o dotou de um componente afetivo também (Aragonés, 1998, p. 49).

Sendo assim, podemos compreender que um ambiente pode vir a ser também um território emocional conforme ensina Bomfim (2010, p. 87) quem explica que compreender o ambiente como um território emocional é priorizar a incidência de processos culturais, sociais e políticos na construção do significado espacial.

## **1.2 O espaço sagrado**

Já Eliade (1992) na sua obra não faz a distinção entre os termos espaço e lugar como fez Tuan (1983). O que Eliade diferencia é o espaço sagrado do espaço profano. Assim, ao se referir aos espaços do sagrado, Eliade (1992) afirma que, para o homem religioso, o espaço não é homogêneo e apresenta roturas, quebras.

Segundo Eliade (1992) há porções de espaço qualitativamente diferentes de outras. Ele diz que há, portanto, um espaço sagrado, e, por consequência, forte, significativo, e há outros espaços não sagrados, e por consequência sem estrutura nem consistência, amorfos.

Eliade (1992) ensina que para o homem religioso, uma igreja numa cidade moderna, como no caso da IURD em Fortaleza, faz parte de um espaço diferente da rua onde ela se encontra e que a porta que se abre para o interior da igreja significa, de fato, uma solução de continuidade, ou seja, a porta é um limiar que separa os dois espaços: o sagrado e o profano.

Para Eliade (1992), a igreja participa de um espaço totalmente diferente daquele das aglomerações humanas que a rodeiam. No interior do recinto sagrado, a possibilidade de transcendência do mundo profano exprime-se pelas diferentes imagens de uma abertura para o alto, representação para o homem religioso, da comunicação com Deus e da ascensão ao Céu.

De acordo com Eliade (1992), isso acontece em numerosas religiões e “o templo constitui, por assim dizer, uma “abertura” para o alto e assegura a comunicação com o mundo dos deuses” (Eliade, 1992, p. 30). Para o cristão, no entanto, só há o Deus triúno.

De fato, encontramos na literatura especializada sobre a Arquitetura Sacra imagens dessa abertura para o alto que Mircea Eliade apresenta. Podemos citar Hani (1998) quem informa que 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, ao nível mais elevado, na ordem metafísica, representam a Perfeição Divina em seus dois aspectos:

- 1) O círculo ou esfera, que não tem princípio nem fim, representa a Unidade ilimitada de Deus, a Sua Perfeição;
- 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 esfera se relaciona simbolicamente à cúpula ou abóbada do templo. Por sua vez, o quadrado ou cubo corresponde simbolicamente à nave central da igreja, a assembleia de fies. O círculo (símbolo do céu) representa a cabeça de Cristo, o quadrado (símbolo da terra) representa o corpo de Cristo, que é a assembleia de fies.

Pastro (1999) explica que o círculo infinito, ilimitado que representa o Céu, e o quadrado finito, limitado que representa a Terra, são imagens, sinais básicos para uma simbologia: o Céu desposando a Terra. Diante dessas formas, desses movimentos nós reagimos, agimos e vivemos.

Informa Pastro (1999, p. 16) que toda a dimensão espacial humana, todas as formas realizadas pelo homem serão redondas ou quadradas, e as mais perfeitas revelarão a unidade dessas formas. E ainda que o bem-estar de um lugar, de um som, de uma festa, das manifestações artísticas tenderá à perfeição se observar esse duplo movimento.

Dessa forma, ocorre um processo simbólico e dinâmico (Burmam, 2009) do fiel no templo, ou seja, o fiel passa 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 no seu processo de busca e desenvolvimento espiritual e desenvolvimento humano (Wilber, 2000).

Já Illarze (2008) assim como Tuan (1983) usa o termo “lugar” quando ensina que os espaços sagrados têm a característica de serem “lugares” de encontro entre o humano e o divino, nas suas diferentes formas.

Segundo Illarze (2008) é preferível usar a palavra “templo” ao invés de “igreja” para designar o edifício ou lugar que define o espaço público e exclusivamente dedicado ao culto de Deus. A palavra “Igreja” designa algo maior e mais profundo do que a mera edificação física, pois representa o Corpo Místico de Cristo ou os Seus membros, que é representado pelo Seu povo, onde Jesus é a cabeça desse Corpo.

Conforme explica Illarze (2008), para os cristãos, a ação de se reunir é o que define o espaço como sagrado, o “lugar” da presença do seu Mestre e Salvador. O embasamento bíblico para este ato se encontra em Mateus (18: 20, p. 1095): “Porque, onde estiverem dois ou três reunidos em Meu nome, ali estarei no meio deles”. Assim, podemos perceber toda a riqueza que o edifício religioso comporta, tanto por meio dos elementos objetivos como por intermédio dos elementos subjetivos e simbólicos.

Encontramos autores que informam que quem adentra num templo com o objetivo de pesquisar vai participar e interagir não só com o espaço físico da igreja, mas também com

toda sua “atmosfera religiosa-espiritual”. Como exemplo, citamos Jung (1987), o qual já ensinava em suas pesquisas que a atmosfera religiosa exercia uma fundamental função psíquica para o homem.

Ao estudar 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 psique unificada, integrada.

Inclusive, o sinal de saúde entendido e explicado por Jung apontava para um sentido de integração entre razão – sensação – sentimento – intuição. Isto significa que a integração entre esses quatro aspectos do ser humano resultaria no encontro com o centro, o *Self* verdadeiro, a integração dos opostos, ou seja, a saúde aqui consiste na abertura para os vários aspectos de si mesmo, a partir de um centro saudável e integrado, a doença consistiria em viver apenas um desses aspectos (Ervedosa, 2004, p. 440).

*Self* com letra maiúscula para Jung é o Si mesmo, e pode ser definido como:

O centro organizador de onde emana essa ação reguladora parece ser uma espécie de “núcleo atômico” do nosso sistema psíquico. É possível denominá-lo também de inventor, organizador ou fonte de imagens oníricas. Jung [...] o descreveu como a totalidade absoluta da psique, para diferenciá-lo do ego, que constitui apenas uma pequena parte dela. (Franz, 2008, p. 212)

Para outros autores, como por exemplo, Wilber, o *self* com letra minúscula representa o ego humano. Já para Goswami (2007, p. 274), o ego é apenas uma identidade operacional, temporária do *Self*.



Sobre o ego Wilber informa que este tem numerosas funções e o “metabolismo” é a principal. “O eu metaboliza experiência para construir estrutura (Wilber, 2007, p. 247)”. E o que seriam essas estruturas?

Wilber (1986) ensina que:

As estruturas básicas da consciência são, na realidade, aquilo que é conhecido como a Grande Cadeia do Ser (Smith, 1976). Algumas versões da Grande Cadeia falam de dois níveis apenas (matéria e espírito); outras de três (matéria, mente e espírito); e outras de quatro ou cinco (matéria, corpo, mente, alma e espírito). (pp. 16-17)

A palavra “estrutura” enfatiza o fato de que esses níveis são *padrões holísticos* permanentes do ser e da consciência (Wilber, 2007, p. 21). Essas estruturas ou níveis básicos são *hólons* de consciência. Um *hólon* é um todo que é parte de outros todos. Ele cita um exemplo: um átomo total é parte de uma molécula inteira, uma molécula inteira é parte de uma célula inteira, uma célula inteira é parte de um organismo inteiro e assim por diante, o universo é fundamentalmente composto de *hólons*, todos que são partes de outros todos (Wilber, 2007, p. 21).

Wilber (2007, p. 21) ensina que uma vez que cada *hólon* é abarcado por um *hólon* mais amplo, os próprios *hólons* se organizam em hierarquias aninhadas – ou *holarquias* – de átomos para moléculas, de moléculas para células, de células para organismos, de organismos para ecossistemas, por exemplo. O estudo das estruturas da consciência será aprofundado mais na frente.

Portanto, podemos observar que tanto Jung como Wilber acreditam que a função religiosa é um aspecto intrínseco ao humano. As funções da religião e suas práticas, tanto translativas como transformadoras-espirituais (será explicado mais na frente), promovem os

processos de simbolização que, por sua vez, trazem à tona a possibilidade de diálogo entre consciente e inconsciente. Se esse diálogo acontecer com maestria, viabilizará a integração de conteúdos antes opostos dessas duas instâncias psíquicas. Com isso, o ser humano poderia realmente ter um encontro com seu centro ou o *Self* verdadeiro e resignificar a sua vida.

Em suma, tanto a obra de Jung como a de Wilber estão de acordo que a atmosfera religiosa exerce uma fundamental função psíquica para o homem. Então, para dar conta de responder os nossos objetivos, buscamos analisar as características dos espaços do sagrado à luz das características do ambiente restaurador. E o que seria um ambiente restaurador?

### **1.3 O ambiente restaurador**

Um ambiente restaurador é aquele que trás a perspectiva de segurança, lugar significativo, favorito, preferido, lugar de vínculos e afetos a ele relacionados, lugar de enfrentamento (*coping*) de situações ameaçadoras ou negativas, lugar de pausa (Korpela & Hartig, 1996).

Aqui não nos aprofundaremos nos conceitos de *coping*, mas, para agregarmos valor ao conceito de ambiente restaurador, citaremos abaixo um pequeno trecho de outro estudo nosso direcionado ao construto *coping*.

De acordo com Ervedosa, Soares, Girão, Férrer e Ferreira (2012):

As formas de enfrentar, de lidar com as crises da vida é o processo chamado *coping* (palavra da língua inglesa que não tem tradução exata para o português, significando enfrentamento, forma de lidar, manejo). Estratégias de *coping* estão intrinsecamente associadas com melhoria na qualidade de vida da população, exatamente pelo fato de o indivíduo criar meios de lidar e de superar os problemas. Numa perspectiva cognitivo-comportamental, *coping* é um conjunto de esforços, cognitivos e

comportamentais, utilizados pelos indivíduos com o objetivo de lidar com demandas específicas, internas ou externas, que surgem em situações de estresse e são avaliadas como sobrecarga que excede os recursos pessoais (Lazarus & Folkman, 1984). De acordo com Pargament (1997), quando as pessoas usam a religião para lidar com o estresse, acontece o *Coping* Religioso-Espiritual (CRE) que é definido como o uso de crenças e comportamentos religiosos para facilitar a solução de problemas e prevenir ou aliviar as consequências emocionais negativas de circunstâncias de vida estressantes. (pp. 154-155)

As experiências restauradoras podem ocorrer tanto em ambientes naturais, quanto em ambientes construídos como um templo. O ambiente restaurador induz mudanças fisiológicas ao proporcionar alterações de humor no sentido positivo, equilibra a capacidade de atenção e possibilita maior contemplação dos próprios sentimentos (Korpela & Hartig, 1996).

Kaplan e Kaplan (1989, 1995) desenvolveram a Teoria da Restauração ou ART, e é dentro dela que se encontra o conceito de ambientes restauradores. A ART tem como conceito chave a atenção dirigida, conceito este que advém de Williams James (Scopelliti & Giuliani, 2004).

Por sua vez, a atenção dirigida é um aspecto do ser humano que permite aos sujeitos focarem-se num determinado estímulo. Todavia, tal processo demanda algum esforço, pois o indivíduo precisa ignorar todos os outros potenciais detratores, isso pode induzir à fadiga mental.

A fadiga mental decorrente da atenção dirigida pode levar a diversos efeitos negativos, como a irritabilidade, ansiedade, raiva, frustração, fadiga mental e física, diminuição da capacidade de concentração e atenção, *déficit* nas tarefas cognitivas e dificuldades sociais (Van den Berg, Hartig & Staats, 2007).

O restauro mental por seu turno é o oposto das características citadas acima, chegando a facilitar o pensamento crítico, a concentração e atenção, melhoramento do humor, aumento da criatividade e da capacidade de resolução de problemas (Norling & Sibthorp, 2006).

Entretanto, o restauro mental só é possível quando houver níveis elevados de atenção involuntária e diminuição de atenção voluntária. Sendo assim, a Teoria da Restauração estuda os benefícios de diversos ambientes no restauro da atenção dirigida e da fadiga mental e nas diversas formas de atingir o restauro mental (Kaplan & Hartig, 1996).

Por este motivo estudamos sobre os benefícios do ambiente do templo da IURD levando-se em consideração não só os aspectos físicos deste espaço, mas também as experiências espirituais lá ensinadas que podem contribuir para o restauro mental dos indivíduos. Os aspectos multidimensionais da inter-relação homem-ambiente é de suma importância para nosso estudo.

Observa-se que os estudos sobre ambientes restauradores têm seguido várias linhas de investigação. Algumas informam que o contato com ambientes naturais pode promover o restauro da fadiga mental e estresse.

De acordo com Ribeiro (2008):

Contudo a ART [Teoria da Restauração] não assume que as experiências restauradoras ocorrem apenas em ambientes naturais, nem que todos os espaços urbanos têm poucas qualidades restauradoras e todos os naturais têm muitas qualidades restauradoras. Por exemplo, alguns ambientes urbanos podem ser restauradores porque, para além de possuírem qualidades restauradoras, são acessíveis e compatíveis com a disponibilidade de muitas pessoas (Scopelliti & Giuliani, 2004), enquanto alguns ambientes naturais podem não servir para o restauro porque são

percepcionados como perigosos (Herzog & Kutzli, Van den Berg & Ter Heijne, citado por Van den Berg *et al.*, 2007). Assim, quando se fala da natureza como restauradora e benéfica não falamos de todos os aspectos naturais, há catástrofes naturais, condições climatéricas e elementos naturais que obviamente não são restauradores, mas perigosos. (pp. 10-11)

O restauro é uma experiência complexa dependendo de vários fatores. De acordo com Scopelliti e Giuliani (2004) as propriedades físicas de um local têm de ser consideradas em conjunto com as necessidades e inclinações dos sujeitos.

Os estudos desses dois autores sugerem que o restauro faz parte de uma experiência mais abrangente e por isso não podemos nos focar apenas nas diferenças entre ambientes urbanos e naturais. Um olhar mais integral e holístico sobre a experiência do restauro junto à experiência do sagrado ou “dos espaços do sagrado” parece ser interessante! E aqui estamos tentando fazer isso.

As experiências restauradoras devem ser vistas como o resultado de transações complexas entre o Homem e o ambiente, onde os diferentes componentes se combinam, isto é, mais do que os aspectos físicos do ambiente (construído ou natural), importa, sobretudo a experiência global subjacente (Ribeiro, 2008, p. 18). A Psicologia Ambiental tem como foco de estudo essas transações complexas e multidimensionais entre o Homem e o ambiente e traz contribuições significativas para nossa pesquisa.

Segundo a Teoria da Restauração de Kaplan e Kaplan (1989), para que um ambiente seja considerado restaurador, ele necessita ter quatro componentes: escape (físico ou cognitivo), escopo, fascinação, compatibilidade.

Conforme Alves (2011), o **escape físico** acontece quando nos dirigimos para um lugar diferente daquele que estamos acostumados. No **escape cognitivo** (*coping*) não nos

deslocamos fisicamente, no entanto podemos olhar por entre uma janela ou olharmos uma foto e nos colocarmos, pela imaginação (Jung, 1963) naquele lugar.

Segundo Alves (2011, pp. 45-47) o ambiente também deve ter suficiente **escopo** para engajar a mente e poder ser considerado restaurador. Informa ainda que **escopo** envolve não só a parte física, “mas envolve o senso de pertença, a sensação de estar em contato ou se dar conta do mundo ao redor”.

Em relação à característica **fascinação** do ambiente restaurador, Alves (2011, pp. 45-47) informa que “refere-se ao processo de sentir-se ligado ao lugar, no sentido de saber o que se quer fazer ali”.

Também refere um estado de “despreocupação”. E ainda Ribeiro (2008) informa que, para que ocorra restauro é importante que haja fascínio, ou seja, é necessário que o sujeito deixe de usar uma atenção com esforço e passe a usar uma atenção involuntária que permita que as capacidades cognitivas sejam recuperadas.

Por último Alves (2011) explica sobre a característica **compatibilidade** do ambiente restaurador. Segundo a autora (2011, pp. 45-47), essa característica “ênfatisa o nível de congruência ou incongruência existente entre o que o ambiente tem a oferecer e o que a pessoa deseja realizar naquele ambiente”.

Então, ao realizarmos nosso estudo no Templo da IURD, as quatro características do ambiente restaurador foram observadas junto às características do espaço sagrado deste templo para se verificar a possibilidade de um poder conter o outro, pois “o conjunto de qualidades que fazem de um lugar um domínio sagrado constitui a ambiência desse domínio” (Malard, 2012, p. 4).

Neste sentido, é interessante citar alguns dispositivos legais concebidos e divulgados pela Organização Mundial de Saúde (OMS) chamando a atenção para o conjunto de qualidades que formam a ambiência de um lugar e que devem ser levado em consideração de

modo específico em ambientes de saúde. Entenda-se aqui que “ambientes de saúde” necessitam de uma atenção especial, na medida em que seu objetivo primeiro é a restauração do bem estar das pessoas que neles estão ou precisam estar.

Assim, o entendimento sobre a questão urgente e necessidade premente da restauração integral das pessoas se ampliou e ganhou força quando a Organização Mundial de Saúde (OMS) incluiu, no seu instrumento de mensuração de Qualidade de Vida, o módulo “religião, espiritualidade e crenças pessoais” (Flek, Borges & Rocha, 2000, 2003), abrindo espaço e legitimando o estudo dessas dimensões do ser humano, antes deixadas de lado pelos profissionais da saúde e por pesquisadores por vários motivos, os quais não iremos abordar aqui.

A consequência prática desse entendimento da OMS trouxe como resultado positivo uma nova visão de mundo e de homem mais holística, significando que podemos agora pensar e promover, dentro dos ambientes de saúde, a restauração não só do corpo físico do indivíduo, mas a sua restauração integral, o que envolve sua dimensão transcendente também.

No mesmo lastro, também é importante citar que a Divisão 36 da *American Psychological Association* (APA) fora criada para congregar psicólogos interessados no fenômeno religioso-espiritual, e essa associação vem publicando revistas científicas voltadas para esse tema (Gorsuch, 1988).

Outro dispositivo legal implantado no Brasil pelo Ministério da Saúde (MS) (2004) é o conceito de “ambiência humanizadora”. Tal conceito, em nosso estudo, foi aproximado ao conceito de “ambiente” ou “ambiência” da Psicologia Ambiental. É o que se segue.

### *1.3.1 Ambiência humanizadora*

Assim, foi necessário buscar fundamento teórico na exigência específica do MS sobre como deve ser o espaço terapêutico da Saúde Pública em geral para que esses espaços se

tornem realmente humanizados. O conceito de “ambiência” do MS (2004) pode ser lido por meio das Cartilhas do Núcleo Técnico da Política Nacional de Humanização (PNH) Humaniza SUS.

Especificamente, a Cartilha “Ambiência Hospitalar” refere-se ao tratamento dado ao espaço físico entendido como espaço social, profissional e de relações interpessoais que deve proporcionar atenção acolhedora, humana e resolutiva, considerando alguns elementos que atuam como catalisadores da inter-relação homem x espaço (Brasil, 2004, pp. 5-6).

A ideia de ambiência dessa cartilha segue primordialmente três eixos: 1) o espaço que possibilita a reflexão da produção do sujeito e do processo de trabalho; 2) o espaço que visa a confortabilidade focada na privacidade e individualidade dos sujeitos envolvidos, exaltando elementos do ambiente que interagem com o homem – a dizer cor, cheiro, som, iluminação, morfologia... –, e garantindo conforto a trabalhadores, paciente e sua rede social; 3) o espaço como ferramenta facilitadora do processo de trabalho funcional favorecendo a otimização de recursos e o atendimento humanizado, acolhedor e resolutivo (Cartilha da PNH, Ambiência 2004, pp. 5-6).

Malard (2012) nos fala a respeito do ato de humanizar espaços:

Humanizar espaços significa torná-los adequados ao uso dos humanos; torná-los apropriados e apropriáveis. Apropriação envolve a interação recíproca usuário/espaço, na qual o usuário age no sentido de moldar os lugares segundo suas necessidades e desejos. Os lugares, em contrapartida, tornam-se receptivos. Essa influência mútua entre usuário/espaço é a razão pela qual as pessoas e os grupos encontram – ou não – sua identidade nos diversos lugares em que vivem. Os lugares receptivos são aqueles com os quais as pessoas se sentem em perfeita harmonia e nos



quais elas encontram sua identidade individual e coletiva. A ambiência do ambiente é o que possibilita esse processo comunicativo. (p. 4)

Malard (2012) ainda informa que esses aspectos acima mencionados são subjetivos, pois são aqueles ativados pela maneira em que os materiais, as cores, as texturas e as formas são combinados para compor o ambiente.

Já os aspectos objetivos, os quais podem ser definidos como as sensações corpóreas que se experimentam num lugar, são ativados pelas condições térmicas, acústicas, lumínicas e dimensionais.

Segundo a autora, ambos têm consequências comportamentais e a principal diferença entre eles está no fato de que os aspectos subjetivos são relacionados à cultura, enquanto os aspectos objetivos são inerentes à condição humana, por exemplo:

Se uma pessoa está sentindo muito frio ou muito calor ela não se sentirá confortável de maneira nenhuma, por mais bonito e atraente que seja o lugar onde ela estiver. [...] o corpo humano deve manter uma temperatura interna constante e por isso ele responde às condições térmicas de modo a manter o equilíbrio entre a quantidade de calor produzida pelo processo metabólico e a quantidade de calor dissipada no ambiente (Giffiths, 1975). Toda vez em que o corpo tem que fazer demasiado esforço para manter seu balanço térmico a sensação de desconforto irá aparecer e, como consequência, o comportamento será afetado. [...] A dimensão física da ambiência pode ser entendida como a necessidade que se tem de se viver em harmonia biológica com o ambiente, bem protegido contra as intempéries e em situação de conforto relativamente à postura do corpo [...] Um interior confortável (fresco na época de

calor, quentinho durante o frio, seco quando se tem chuva, espaçoso e acessível para a movimentação do corpo) é fundamental. (Malard, 2012, p. 4)

Elali (2009, p. 4) informa que um dos conceitos-chave para entendimento da ambiência é a percepção, compreendida como conjunto das sensações, experiências, memória e sentimentos ligados ao contexto sócio-físico, cultural e temporal experienciado pela pessoa com relação a um lugar (Tuan, 1980). É interessante dizer que para Capra (2006, p. 13) a crise de nossa era é uma crise de percepção, que deriva do fato de estarmos tentando aplicar os conceitos de uma visão de mundo obsoleta, cartesiana, a uma realidade que já não pode ser entendida em função desses conceitos. Capra (2006, p. 14) ensina que vivemos hoje num mundo globalmente interligado, no qual os fenômenos biológicos, psicológicos, sociais e ambientais são todos interdependentes.

Mesmo sabendo que são processos contínuos e interligados, se faz importante diferenciar percepção de sensação. O ser humano é um processador de informações e as informações do meio externo são processadas em dois níveis: sensação e percepção (Braghirolli *et al.*, 1990).

A sensação é entendida como uma simples consciência dos componentes sensoriais e das dimensões da realidade (mecanismo de recepção de informações) (Braghirolli *et al.*, 1990). A sensação é a operação por meio da qual as informações relativas a fenômenos no mundo exterior ou ao estado do organismo chegam ao cérebro. Essas informações permitem ao cérebro compor uma imagem mental correspondente a elas.

A percepção é a etapa seguinte e realiza a interpretação da imagem mental resultante da sensação. Kaplan e Sadock (1993, p. 237) definem percepção como um “processo de transferência de estimulação física em informação psicológica; processo mental pelo qual os estímulos sensoriais são trazidos à consciência”.

A percepção, segundo Barber e Legge (1976, p. 11) é o “processo de recepção, seleção, aquisição, transformação e organização das informações fornecidas através dos nossos sentidos”. A percepção é, assim, a seleção de estímulos por meio da atenção (Braghirolli *et al.*, 1990).

Assim, sensação e percepção constituem um processo contínuo, apesar de ser possível diferenciá-los (Braghirolli *et al.*, 1990), que se inicia com a recepção do estímulo até a interpretação da informação pelo cérebro, valendo-se de conteúdos nele armazenados.

A Psicologia Ambiental, por estudar as relações e trocas recíprocas entre indivíduo e ambiente, está interessada em compreender o modo como se percebe o ambiente, pois a interface pessoa-ambiente é atravessada, mediada pelos processos perceptivos.

Segundo Elali (2009), a ambiência corresponde a um processo complexo que envolve características pessoais, objetivos do indivíduo na situação, motivação e experiências anteriores, as quais estão relacionadas à maior ou menor sensibilidade do indivíduo. Também envolve fatores como aprendizagem, experiência e treino, características segundo a autora, que podem alterar a sensibilidade da pessoa quanto à identificação de diferentes aspectos do ambiente ampliando suas possibilidades de perceber objetos e situações.

Conforme ensina Elali (2009) a percepção do objeto e a percepção ambiental são processos diferentes entre si. Na percepção do objeto o percebedor / observador mantém certa distância do objeto. Na percepção ambiental o percebedor/observador está “imerso” na situação percebida, a qual o “circunda, contém e abraça” (Ittelson, 1973, p. 13).

Todavia, apesar de não ser nosso tema neste momento, convém dizer que a teoria quântica mudou consideravelmente a concepção clássica de ciência ao revelar o papel crucial da consciência do observador no processo de observação e ao invalidar, assim, a ideia de uma descrição objetiva da natureza, ou seja, por meio da física quântica já se conseguiu provar

que a consciência do observador interfere no objeto observado, por este motivo não se pode mais falar em “distância do objeto” (Capra, 2006; Goswami, 2007; Chopra, 2001).

#### 1.4 A experiência do sagrado e a Teoria da Restauração

Pertinente e interessante é tentarmos aproximar os conceitos da Teoria da Restauração à experiência do sagrado em Otto (2007), onde o autor descreve o aspecto “fascinante” do *numinoso*, uma vez que o espaço de um templo é o local propício para experimentar o *numinoso* e, por causa disso, e, principalmente por isso, conter, ao mesmo tempo, a característica fascinação do ambiente restaurador entre outras.

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, fascinante, 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, 2007, p. 68).

*Numinoso* seria para Jung (1994, p. 22) a propriedade de um objeto visível ou o influxo de uma presença invisível que produzem uma especial modificação da consciência. Otto (1925 apud Jung, 1994) definiu o *numinoso* como o Santo, o Sagrado, como 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 (por exemplo, o incomum e o meditativo) (Wilber, 2007, p. 15).

Portanto, neste ponto exato do nosso trabalho, tentamos uma aproximação entre os conceitos de ambiente restaurador e os conceitos das duas funções da religião em Wilber (2007): translação e transformação, pois é justamente neste ponto exato que, a nosso ver, podemos pensar os espaços do sagrado como ambiente restaurador que proporciona desenvolvimento humano e espiritual. Em outros momentos, mas aqui principalmente, se justifica e se faz necessário certo diálogo entre a Psicologia Ambiental e a Psicologia Integral. Vejamos.

## **2 AS DUAS FUNÇÕES DA RELIGIÃO EM KEN WILBER: TRANSLAÇÃO E TRANSFORMAÇÃO. O ESPAÇO SAGRADO E O AMBIENTE RESTAURADOR**

Wilber (1988, p. 75) diz que há diferentes maneiras para explicar essas duas importantes funções da religião, translação e transformação, levando-se em conta que o desenvolvimento ou crescimento humano se processaria nessas duas dimensões principais: horizontal-evolutiva-histórica (translativa) e vertical-revolucionária-transcendental (transformadora, onde um nível sucessivo da consciência transcende o predecessor – o mito transcende a magia, a razão transcende o mito, a alma transcende a razão, o espírito transcende a alma).

No sentido de nos fazer entender as duas funções da religião, Wilber (1988) faz uma simples analogia com um edifício. Na função translativa nós moveríamos os móveis num mesmo andar desse edifício, sem sair deste andar, o que consiste no desenvolvimento do mesmo nível ou estágio do desenvolvimento da consciência. Na função transformadora, nós mudaríamos de andar, há mudanças na estrutura do edifício, de modo que outro andar é construído, ou seja, um nível sucessivo transcende o predecessor: o mito transcende a magia, a razão transcende o mito, a alma transcende a razão, o espírito transcende a alma.

Em suma, a translação é a função da Religião que consiste em mover os móveis num determinado andar, o movimento das estruturas superficiais, enquanto transformação ou espiritualidade autêntica é a função da Religião que significa mudar de estrutura, de nível, ascender rumo a um desenvolvimento maior e mais profundo de consciência.

Portanto, a hipótese que seguimos se assentou no seguinte raciocínio: quando o indivíduo faz uso das práticas translativas e transformadoras dentro de um espaço sagrado, considerado por seus membros como ambiente restaurador, ele pode vir a por em movimento as estruturas da sua consciência e, nesse processo, conseguir restaurar e integrar

acertadamente as suas funções cognitivas chegando a um equilíbrio satisfatório e/ou a uma transformação radical e qualitativa em seu ser.

É importante esclarecer que Wilber (1988, p. 75) não quis desqualificar a translação e diz que esta é a maior cola social básica que mantém as sociedades coesas; cria significado para o *self* ou eu, na medida em que fornece ao eu uma nova maneira de pensar mais holística em vez de atomista; o eu, pelo menos temporariamente, sente-se feliz com seu entendimento naquele nível de consciência, pois encontra novo sentido e nova forma de interpretar ou traduzir às crises da vida, o sofrimento, a morte. Isto gera conforto ao eu e lhe permite certa adaptação naquele nível em que se encontra naquele momento.

Já a transformação ou espiritualidade autêntica é revolucionária, pois oferece autenticidade ao eu ou *self*; isto é, o próprio *self* passa a interrogar-se, a olhar para dentro de si; não legitima o mundo, rompe com ele; o *self* se estilhaça e transcende a si próprio. Cada vez que o eu sobe de nível, rumo a um desenvolvimento maior e mais profundo, morre e renasce mais forte e maduro num nível posterior. Para Wilber (1988) o eu é o navegador das ondas de consciência.

Porém, o mais importante para nós neste trabalho é que para Wilber (2000) a função transformadora da religião ou espiritualidade autêntica estaria comprometida com uma prática contemplativa, transpessoal e supramental, com a atenção interior que nos permitiria sondar as profundezas do psiquismo, com a expansão e clarificação da consciência e com a limpeza das portas da percepção (Ervedosa, 2004, p. 371), o que faz com que o ego busque se auto-transcender até atingir níveis mais elevados.

Sendo assim, podemos fazer a interface do conceito de ambiente restaurador com a função transformadora ou espiritualidade, pois um ambiente restaurador, em princípio e por definição, também está comprometido em facilitar a atenção interior do indivíduo para que

ele possa contemplar os seus próprios sentimentos (Korpela & Hartig, 1996), e com isso possa conseguir o restauro mental (Kaplan & Hartig, 1996).

Ou seja, a função transformadora da religião ou espiritualidade ao ser exercitada, estimulada, vivenciada dentro de um ambiente restaurador de um espaço sagrado como um templo, por exemplo, proporcionaria ao indivíduo um meio adequado para que este equilibre sua atenção interior, pois induziria mudanças qualitativas fisiológicas e psicológicas em seu ser, uma vez que as estruturas de sua consciência receberiam estímulo adequado colocando-se, assim, em movimento espiralar e interpenetrando-se rumo ao desenvolvimento subsequente.

Essas mudanças ocorreriam por meio das práticas contemplativas, supramentais, transpessoais, da meditação, da imaginação ativa, da oração, dos rituais, do louvor, dos sacrifícios, do jejum, entre outras. O resultado disso tudo poderia apontar para uma nova visão de mundo que pudesse enfim, trazer benefícios práticos em vários aspectos da vida do indivíduo.

Vale lembrar que Capra (2006, p. 13) informa que os novos (não tão novos assim) conceitos em física quântica provocaram uma profunda mudança em nossa visão do mundo, ou seja, passou-se da concepção mecanicista de Descartes e Newton, reducionista, para uma visão holística e ecológica, a qual o autor reputa semelhante às visões dos místicos de todas as épocas e tradições. E ainda mais:

Uma verdadeira ciência da consciência ocupar-se-á mais com qualidades do que com quantidades, e basear-se-á mais na experiência compartilhada do que nas medições verificáveis. Os tipos de experiência que constituem os dados de tal ciência não podem ser quantificados ou analisados em seus elementos fundamentais, sendo sempre subjetivos, em graus variáveis. Por outro lado, os modelos conceituais que



interligam os dados devem ser logicamente coerentes, como todos os modelos científicos [...] Os mapas da consciência de Grof e Wilber são excelentes exemplos desse novo tipo de abordagem científica. (Capra, 2006, p. 367)

Necessário se faz, neste momento, falarmos um pouco mais sobre as estruturas da consciência em Wilber.

## 2.1 As estruturas básicas da consciência

Ao referir-se ao desenvolvimento psicológico, Wilber (1986) diz que existiriam duas estruturas fundamentais: **a)** as estruturas básicas e **b)** as estruturas de transição. Tais estruturas fundamentais da consciência são compostas por nove estruturas básicas aninhadas. Apresentamos rapidamente a seguir o resumo dessas estruturas.

Wilber (1986) explica as nove estruturas básicas da consciência:

- 1) **Sensorifísico** – o reino da matéria, da sensação e da percepção, o nível sensorimotor de Piaget, físico-sensorial de Aurobindo, etc.;
- 2) **Fantasmagórico-emocional** – o nível emocional-sexual (o revestimento da bioenergia, o élan vital, a libido, etc.) da forma mais simples de visualização mental, da emoção e das sensações;
- 3) **Mente-representativa ou mente-rep** – abrange o período de surgimento dos símbolos (2 – 4 anos) e posteriormente dos conceitos (4 – 7 anos). Ela ainda é, como diria Piaget, muito egocêntrica;
- 4) **Mente regra/papel** – comparada ao pensamento operacional concreto de Piaget. Permite realizar operações de regras, tais como operações matemáticas básicas, noções de conjunto e hierarquizações;

- 5) **Mente formal-reflexiva** – é essencialmente o pensamento operacional formal de Piaget. Primeira estrutura claramente autoreflexiva e introspectiva, também capaz de raciocínios hipotético-dedutivos ou proposicional (“se a, então b”), que, entre outras coisas, lhe permite ter visões genuinamente pluralistas e mais universais;
- 6) **Visão - lógica** – [...] existem muitas evidências sobre uma estrutura cognitiva além da “operacional formal” de Piaget ou superior a ela. Ela foi chamada de dialética, integrativa, sintética-criativa. Prefiro o termo “visão-lógica” [...] estabelece redes de relacionamentos. Essa lógica panorâmica ou de visão apreende uma rede de ideias, a forma como elas influenciam umas às outras e como se relacionam entre si. É assim, o início da verdadeira capacidade superior de sintetização, de fazer conexões, relacionar verdades, coordenar ideias, integrar conceitos. [...] é a estrutura integrativa mais elevada no reino pessoal; além dela, estão os desenvolvimentos transpessoais;
- 7) **Psíquico** – Início ou abertura do desenvolvimento transcendental, transpessoal ou contemplativo: as capacidades cognitivas e perceptuais do indivíduo tornam-se aparentemente tão pluralistas e universais, que começam a “alcançar além” de qualquer perspectiva ou preocupação estritamente pessoal ou individual. De acordo com a maioria das tradições contemplativas, nesse nível o indivíduo começa a aprender a inspecionar muito sutilmente as capacidades cognitivas e perceptuais da mente, e nessa medida começa a transcendê-las. Aqui há uma intensa união mística com o reino ordinário, o reino da natureza, própria do misticismo natural;
- 8) **Sutil** – Wilber (1986, p. 22) informa: Dizem que o nível sutil é o lugar dos verdadeiros arquétipos, do mundo das formas de Platão, dos sons sutis e iluminações audíveis, da introvisão e absorção transcendentais (Aurobindo,

XVIII-XXI, Da Free John, 1977, Evans-Wentz, 1971; Guénon, 1945; Rieker. 1971) o reino da iluminação e êxtase e do início da introvisão transcendental (Goleman, 1977; Nyanamoli, 1976). É a mente intuitiva de Aurobindo, (XVIII-XXI);

- 9) **Causal** – é a fonte não manifesta ou o terreno transcendental de todas as estruturas menores. Alternativamente esse estágio é descrito como um *self* [ego] universal e sem forma (Atman) comum a todos os seres (Hume, 1974; Schuon, 1975). Aqui há uma identidade entre a alma e Deus na Divindade, um misticismo sem forma, uma consciência sem objeto. Aurobindo: [diz] “Quando a Supermente (causal) desce, a predominância da sensação de identidade central é inteiramente subordinada, fica perdida na amplidão do ser e finalmente é abolida; uma percepção cósmica expandida pela sensação de um *self* universal sem limites toma o lugar dela...uma consciência ilimitada de unidade que permeia tudo...um ser que é, em essência, uno com o *Self* Supremo”;
- 10) **Último** – Estritamente falando, o último nível não é um estágio entre outros, mas a realidade, condição ou essência de todos os níveis. Passando completamente pelo estado de cessação ou não-manifestação de absorção causal, diz-se que a consciência finalmente redesperta para a sua permanência anterior e eterna como Espírito absoluto, radiante e penetrante, um e muitos, único e todo. (pp. 17-23)

As estruturas básicas da consciência são as que, ao aflorar no desenvolvimento, tendem a permanecer existindo relativamente autônomas no decorrer do desenvolvimento subsequente.

Wilber (1986) explica como chegou a elas:

Chegou-se a elas por uma análise e comparação cuidadosas da maioria das principais escolas de psicologia e religião, tanto do Leste quanto do Oeste. Os modelos estruturais de Freud, Jung, Piaget, Arieti, Werner, etc., foram comparados e contratados com os modelos estruturais apresentados nos sistemas psicológicos das tradições contemplativas do mundo inteiro [...] A partir dessas comparações estruturais foi construído um modelo com cada tradição (do Leste ou do Oeste) que se encaixa perfeitamente nas diversas “lacunas” deixadas pelas outras. Esse modelo padrão contém, como eu disse, um sem número de estruturas básicas, que abrangem tanto o desenvolvimento convencional quanto o contemplativo. (pp. 16-17)

## 2.2 As estruturas de transição da consciência

Por outro lado, as estruturas de transição, “seriam estruturas específicas de cada fase, provisórias, substituídas pelas seguintes fases, negadas, dissolvidas ou substituídas, como os estágios do desenvolvimento psicosexual de Freud (Ervedosa, 2004, p. 71)”. Wilber (1986) facilita nosso entendimento ao usar a metáfora de uma escada para podermos distinguir uma estrutura básica de uma estrutura de transição, vejamos.

Wilber (1986) ensina:

Uma metáfora simples pode ser útil para explicar essa distinção. As estruturas básicas em si mesmas são como uma escada, cujos degraus são níveis da Grande Corrente do Ser. O *self* (ou o sistema do *self*) é aquele que sobe a escada. A cada degrau dessa subida, o *self* tem uma visão ou perspectiva diferente da realidade, uma sensação diferente de identidade, um tipo diferente de moralidade, um conjunto diferente de necessidades, e assim por diante. Essas mudanças no sentido do *self* e de sua realidade, que se alteram de nível para nível, são consideradas estruturas de transição

ou, mais frequentemente, *estágios do self* (já que essas transições envolvem intimamente o *self* e sua sensação de realidade). (p. 26)

Para facilitar ainda mais o nosso entendimento, Wilber (1986) dá outro exemplo, vejamos:

Assim, quando o *self* ascende, digamos, do degrau 4 ao 5 [da mente regra/papel para a mente formal-reflexiva], sua perspectiva limitada do degrau 4 é *substituída* por uma nova perspectiva no degrau 5. O degrau 4 em si *continua existindo*, mas as limitações de sua perspectiva não. É por isso que as estruturas básicas da consciência são estruturas mais ou menos duradouras; mas os *estágios do self* são transitórios, temporários ou de fase específica. Cada estrutura básica *apoia* então várias estruturas de fase específica ou *estágios do self*. (pp. 26-27)

O referido modelo, que numa versão inicial adotou a metáfora de uma escada, foi depois reconstruído de forma mais adequada, a partir da metáfora do ninho, já que os níveis de desenvolvimento, ao contrário dos degraus, na verdade se interpenetram, o nível inferior é incluído e absorvido pelo superior, como o movimento de uma espiral (Wilber, 2007).

### **2.3 O sistema do *self*: aquele que sobe a escada**

Agora vamos falar daquele que navega e sobe a escada: o *self* ou sistema do *self* ou o eu. Wilber (2007) explica que o *self* navega pelas ondas básicas do Grande Ninho utilizando a capacidade de que tem de se identificar com cada onda e de surfá-la até atingir algum tipo de totalidade.

De acordo com Wilber (2007):

O eu tem a capacidade de se identificar intimamente com um nível de consciência, de se tornar competente nesse nível e em seguida de se desidentificar dele (e de integrá-lo), a fim de atingir a esfera seguinte, mais elevada e mais ampla, e de se identificar com ela (e assim por diante, até que a sua capacidade de crescimento esteja esgotada). (p. 53)

Dessa forma, Wilber (2007) explica que a cada vez que o eu encontra um novo nível no Grande Ninho, primeiro identifica-se com ele e o consolida. O próximo passo é se desidentificar desse nível, uma vez que o transcende e com isso desencaixa-se dele. No próximo passo o inclui e o integra a partir do nível superior seguinte, e com isso o eu percorre um *fulcro* ou um marco do seu próprio desenvolvimento (Wilber, 2007, p. 50).

No entanto, o autor adverte que, a cada vez que o eu se identifica com um determinado nível de consciência superior, ao mesmo tempo, o abandono do nível anterior é experimentado somente com grande dificuldade, pois a própria vida do eu está identificada com esse nível, então, abandonar o nível em que se está encaixado é vivenciado pelo eu literalmente como uma morte.

Wilber (2007) esclarece que:

A única razão pela qual o eu finalmente aceita a *morte* de um nível é o fato de que a *vida* do nível superior seguinte é ainda mais sedutora e, em última análise, mais satisfatória [...] E, de acordo com a filosofia perene, quando todas as mortes forem transcendidas, o resultado é somente Deus [...]. (p. 51)

A Filosofia Perene defende a ideia de que a realidade é composta por uma série de ninhos, dentro de ninhos, dentro de ninhos [é Wilber quem repete], abrangendo desde a matéria até o Espírito, o qual contém e abarca tudo ao mesmo tempo (Wilber, 2006, p. 15).

A Filosofia Perene é a visão de mundo pré-moderna que afirma que praticamente todas as grandes tradições de sabedoria concordam na crença da Grande Cadeia do Ser, onde Wilber preferiu chamar de Grande Ninho do Ser (Wilber, 2006, p. 14).

Voltando ao “eu”, Wilber ensina que o seu caminhar no processo de desenvolvimento não ocorre de uma forma linear. Conforme adverte Wilber (2007), dizer que o eu identificou-se com uma determinada onda no Grande Arco-Íris não significa que o eu esteja rigidamente fixado nesse nível, muito pelo contrário, o eu pode, na ocasião, estar “por toda parte”.

Adverte Wilber (2007):

Até certos limites, o eu pode vagar durante algum tempo por todo o espectro da consciência – ele pode regressar, ou descer pela *holarquia* do ser e do conhecer; ele pode espiralar, reconsolidar-se e retornar. Além disso, como o eu, em cada estágio do seu desenvolvimento, tem acesso fluido aos grandes estados naturais da consciência (psíquico, sutil, causal e não-dualista), ele pode ter experiências de pico temporárias em qualquer um ou em todos esses domínios transpessoais, desse modo pode saltar momentaneamente para o âmbito de realidades mais amplas. (p. 50)

As experiências de pico acontecem num estado alterado de consciência. Um estado alterado de consciência é um estado de consciência “não-normal” ou “não-ordinário”, que inclui tudo, desde estados induzidos por drogas até experiências de quase-morte, e até estados meditativos (Wilber, 2007, p. 28).

Então, para que seja possível ascender a níveis de desenvolvimento humano-espirituais cada vez mais altos e profundos é aqui que entra as duas funções da religião: translação e transformação, as quais já foram explicadas, porém, mais uma vez precisamos voltar a elas, pois é neste ponto, como já dissemos também, que ocorre a interseção da Psicologia Ambiental com a Psicologia Integral. Vejamos.

#### **2.4 Bom e integrador “alimento” ou maná: o ambiente restaurador de um espaço sagrado**

Já foi dito anteriormente que a função transformadora da religião, ao ser estimulada dentro de um ambiente restaurador e sagrado, como um templo, proporcionaria ao indivíduo um meio adequado para que este equilibre sua atenção interior.

Agora precisamos falar da translação, pois ela também é importante. A função da translação seria integrar, estabilizar e equilibrar um nível dado, através de duas facetas básicas as quais Wilber (1988) chamou de maná e tabu. Maná se referiria ao alimento de cada nível: alimento físico-material, alimento emocional, alimento intelectual, alimento espiritual, etc.

Por exemplo: tanto os aspectos objetivos quanto os subjetivos encontrados no espaço sagrado e restaurador de um templo podem ser considerados como bons manás, os quais entram como suporte ao sujeito na busca de transformação qualitativa de sua vida como um todo.

Faz-se necessário lembrar sempre que um templo é um arquétipo, um “Cosmo imitado”, isto é, imita o modelo exemplar: a Criação. “Apresentam uma abertura para o alto [...] comunica-se pelo alto com um outro nível que lhe é transcendente” (Eliade, 1992, p. 144).



As características do ambiente restaurador plasmadas no arquétipo-templo podem enriquecer e facilitar, otimizar a comunicação pelo alto com este outro nível transcendente de que fala Eliade (1992).

Por outro lado, Kast (1997, pp. 143-144) explica que um arquétipo pode manifestar-se simbolicamente em seu aspecto estrutural quando aparece como quadratura do círculo. Como já vimos no início, a Arquitetura Sacra se baseia na quadratura do círculo (Hani, 1998, p. 31), ou seja, há todo um simbolismo arquetípico envolvendo o aspecto estrutural do templo.

A translação, portanto, se ocuparia em assegurar o alimento de cada nível de consciência do indivíduo em particular e, de um modo mais geral, asseguraria esse alimento através dos processos de intercâmbio relacional, integrando os indivíduos e unificando a sociedade particular onde se dão estes intercâmbios. O espaço sagrado restaurador pode ser compreendido como mediador desse processo de intercâmbio relacional e integrador.

Assim, tanto existiriam bons alimentos (integradores, saudáveis, legítimos e unificadores) quanto maus alimentos (menos integradores e até desintegradores) para cada nível particular de consciência.

Por exemplo, uma pessoa que enfrenta um problema de divórcio, dependendo do nível de consciência em que se encontra, pode procurar refúgio na bebida, no tabagismo, etc., o que se configura como o uso de um mau maná.

Certas práticas religiosas específicas também podem representar um mau maná, as quais podem vir a ser promovidas por líderes religiosos que induzem os fieis a um fanatismo exacerbado, pautado apenas em dogmas e pensamentos mágicos, os quais não estimulam o autoconhecimento, ao contrário, levam a alienação do indivíduo, o que dificulta o desenvolvimento do pensamento crítico e a transformação do eu.

Por outro lado, o indivíduo, ao passar a frequentar o ambiente restaurador de um espaço sagrado, que pode ser um templo, por causa do acolhimento humanizador, do suporte

social, físico, emocional, espiritual que este espaço oferece, com o tempo, pode vir a superar o momento de crise e até passar por um processo de conversão e, conseqüentemente, mudar para melhor sua visão de mundo. Por isso, o estímulo a formas mais benignas e úteis de translação (bom e integrador “alimento” ou maná) ajudaria a fomentar a outra função da religião, a transformação ou espiritualidade.

Para tanto, vale frisar que Wilber (1988) argumentou que a oposição entre religião “institucional” e espiritualidade “pessoal” ignoraria o fato de que as principais religiões têm se preocupado com os temas espirituais, em levar a pessoa a uma intimidade com Deus, com as questões da transcendência ou relacionadas à busca do sagrado.

Wilber (1988) diz que devemos superar a polaridade e oposição entre religião “má ou negativa” e espiritualidade “boa ou positiva”. Para ele, a religião, tanto na função translativa como na transformadora, proporcionaria bons e maus “manás”, sua obra está repleta de exemplos de bons e maus manás, dos aspectos positivos e negativos da religião e da espiritualidade, o que não aprofundaremos neste estudo.

Conforme também alertaram Zinnbauer, Pargament e Scott (1999) a noção de “boa” espiritualidade e “má” religião levaria os estudiosos a esquecer de todo o amor e cuidado que as congregações religiosas vêm dedicando às pessoas, durante todos os estágios da vida.

Wilber (1988) definiu a faceta tabu da translação como as tentativas ou projetos de imortalidade engendrados pelo ego, para enfrentar o terror da morte ou negá-lo. Para este autor, o medo da consciência da morte, e não a sexualidade seria a repressão primária, ou seja, para a Psicologia Transpessoal, o medo da morte estaria na raiz da repressão primária.

Assim, a ansiedade básica, inata a toda existência individual, isolada, resultaria da apreensão da morte, tabu e terror fundamental, angústia básica que conduziria ao temor a “estar-no-mundo” e à inquietude por isso, vivenciada desde o momento do parto (Rank, 1958 citado por Wilber, 1988).

Conforme defende Wilber (2000), o conflito vida e morte pareceria estimular desde cedo o desenvolvimento espiritual, cujas preocupações e motivações poderiam emergir na adolescência.

De acordo com esse autor, toda prática espiritual seria um ensaio ou uma representação da morte, isto é, cada ciclo do desenvolvimento proporcionaria as primeiras aulas, onde a pessoa aprenderia a desidentificar-se com e a transcender a fase onde se encontra, rumo ao próximo e desconhecido estágio de consciência. Em outras palavras, o ego constrói projetos de imortalidade a cada estágio do desenvolvimento, isto é, os desafios da maturidade a cada ciclo estimula o conflito vida x morte do eu psicológico.

Essa perspectiva poderia nos ajudar a perceber como o desenvolvimento psicológico se relacionaria com o desenvolvimento espiritual, posto que na perspectiva de Wilber, os dois aspectos não seriam dimensões isoladas, mas etapas diferentes do mesmo processo evolutivo (Ervedosa, 2012, p. 18).

## **2.5 O Grande Ninho do Ser e os Quatro Quadrantes**

Wilber ao abordar os aspectos multidimensionais da realidade e da consciência elaborou a Teoria dos Quatro Quadrantes. Para isso examinou cerca de duzentos teóricos, do Oriente e do Ocidente, antigos e modernos, todos eles trabalhando à sua própria maneira por uma visão mais integral.

Esse trabalho está condensado no seu livro “Psicologia Integral” (2007), o qual contém mapas que resumem cerca de cem desses sistemas. Ele diz que à medida que foi comparando e contrastando os muitos sistemas listados nos mapas, notou que, praticamente sem exceção, eles caíam em quatro classes gerais.

Surgiu a evidência de que essas quatro classes representavam o interior e o exterior do individual e do coletivo. Depois disso o autor constrói um diagrama com quatro quadrantes representando desenvolvimentos, conforme consta no quadro abaixo:

Quadro 1

*Os Quatro Quadrantes*

<p>QUADRANTE SUPERIOR ESQ.</p> <p>Interior – Individual</p> <p>(Intencional)</p>	<p>QUADRANTE SUPERIOR DIR.</p> <p>Exterior – Individual</p> <p>(Comportamental)</p>
<p>QUADRANTE INFERIOR ESQ.</p> <p>Interior – Coletivo</p> <p>(Cultural)</p>	<p>QUADRANTE INFERIOR DIR.</p> <p>Exterior – Coletivo</p> <p>(Social)</p>

Fonte: Wilber (2007).

De acordo com (Wilber, 2007, p. 77): **O Quadrante Superior Esquerdo**: representa o interior do indivíduo, o aspecto subjetivo da consciência, ou a percepção individual, “a linguagem do eu”, do fluxo interior de consciência e que também é a sede da estética, ou a beleza que está no “eu” do observador, as sensações corporais até ideias mentais e até a alma e o espírito. O Grande Ninho do Ser se assenta nesse quadrante.

A Psicologia Integral focaliza obviamente este quadrante, mas o propósito todo da abordagem integral é o de que, para um pleno entendimento desse quadrante, ele precisa ser examinado no contexto de todos os outros (Wilber, 2007, p. 83).

Da mesma forma, para o nosso estudo dentro da Psicologia Ambiental, todos os quadrantes foram necessários, principalmente o quadrante Superior Esquerdo, pois, além de ser a sede da estética (os modos de consciência incluem o estético, o moral e o científico),

que é uma categoria importante para a análise de um templo, esse quadrante também inclui todo o espectro da consciência conforme ele aparece em qualquer indivíduo. Isso significa que, quando acima estudamos as estruturas da consciência (níveis de existência, níveis do ser e do conhecer), tanto as básicas como as de transição, estávamos estudando esse quadrante especificamente.

**Quadrante Superior Direito:** representa os correlatos objetivos ou exteriores desses estados (os estados de consciência incluem o normal e o alterado) de consciência interiores (do quadrante superior esquerdo). Os pesquisadores que estudam esse quadrante concentram-se nos mecanismos cerebrais, nos neurotransmissores e nas computações orgânicas que dão suporte à consciência (neurofisiologia, ciência cognitiva, psiquiatria biológica, etc.). Wilber diz que a linguagem desse quadrante é a linguagem dos objetos, dos “istos”, relatos de terceira pessoa ou objetivos, fatos científicos a respeito do organismo individual.

**Quadrante Inferior Esquerdo:** representa o interior do coletivo, ou os valores, significados, visões de mundo e ética que são compartilhados por qualquer grupo de indivíduos, no nosso caso, os fies do templo da IURD. A linguagem desse quadrante é “a linguagem do nós”, do eu-tú, que envolve entendimento mútuo, equidade e bondade, como nos relacionamos harmoniosamente, por isso é o quadrante cultural.

**Quadrante Inferior Direito:** representa o exterior do coletivo. Segundo Wilber, nunca vivemos sozinhos, todo ser é um “ser no mundo”, os indivíduos são sempre parte de uma coletividade, por isso é o quadrante social.

Em outras palavras, de acordo com Wilber (2007), tudo o que está do lado esquerdo é interior (ou é interior do indivíduo, ou é interior da coletividade). Tudo que está do lado direito é exterior (ou é exterior do indivíduo, ou é exterior da coletividade).

Como sustenta Wilber (2007):

As **funções** da consciência são percepção, desejo, vontade e ação; as **estruturas** da consciência incluem corpo, mente, alma e espírito; os **estados** de consciência incluem o normal e o alterado; os **modos** de consciência são o estético, moral e científico; o **desenvolvimento da consciência** abrange um espectro que vai do pré-pessoal ao pessoal e deste ao transpessoal, do subconsciente ao autoconsciente e ao superconsciente, do id ao ego e ao Espírito; **os aspectos relacional e comportamental** referem-se à interação mútua com o mundo objetivo e com o mundo sociocultural, dos valores e percepções compartilhadas. (p. 15)

Assim, o autor diz que um dos grandes problemas da Psicologia em geral é que cada escola psicológica se foca em um destes aspectos da consciência citados acima, ou em apenas um dos quatro quadrantes e ainda sustenta que seria o único aspecto que merece estudo, o único que existia.

Wilber (2007) dá exemplos, o Behaviorismo reduz a consciência a manifestações observáveis, ou seja, comportamentais (quadrante superior direito); a Psicanálise reduziu a consciência a estruturas do ego, e à influência do id sobre elas; o Existencialismo a reduziu para estruturas de intencionalidade pessoais; muitas escolas da Psicologia Transpessoal reduziram a consciência a estados alterados de consciência (quadrante superior esquerdo).

Por outro lado, as psicologias asiáticas têm grande domínio no desenvolvimento da consciência que vai do domínio pessoal ao transpessoal, não mostrando conhecimento sobre os estágios anteriores, que vai do pré-pessoal ao pessoal. Por sua vez, a ciência cognitiva usa um empirismo científico para lidar com a questão, reduzindo a consciência a dimensões objetivas (quadrante superior direito).

Para Wilber (2007), a proposta de uma Psicologia Integral, então, é considerar como válidas todas as propostas relativas ao fenômeno consciência, considerando que cada uma

delas possui intuições verdadeiras e reunindo todas as conclusões sob um mesmo teto, aceitando cada aspecto legítimo da consciência humana, mas transcendendo criticamente os reducionismos cometidos pelas escolas psicológicas.

Usando esse método, Wilber (2000) chegou ao que ele chamou de generalizações orientadoras, utilizadas para criticar a parcialidade dos enfoques mais limitados. Incluindo as verdades essenciais dos diferentes enfoques, centrou sua crítica não na sua falsidade ou verdade, mas na sua parcialidade. Procurando integrar diferentes métodos e campos do saber, mostrou como se encaixariam entre si, tendo em vista a articulação de uma autêntica filosofia mundial.

Sobre a parcialidade dos enfoques Wilber (2007) vai além da Psicologia:

Marxistas e neomarxistas, apesar das deficiências óbvias de um sistema que tenta reduzir todos os quadrantes ao Inferior Direito, têm destacado as muitas maneiras pelas quais a base tecnoeconômica influencia profundamente a consciência de homens e mulheres, e nenhuma teoria integral pode passar por cima dessas importantes descobertas. A maior desvantagem da teoria dos sistemas (e das teorias do quadrante Inferior Direito em geral) é o seu reducionismo sutil: a tentativa de reduzir todos os domínios interiores (do eu e do nós) a domínios do isto objetivos [...]. (p. 166)

A tentativa de reduzir todos os domínios interiores do “eu e do nós” ao domínio do “isto objetivo” foi o que nos assustou quando da revisão bibliográfica sobre a IURD e os seus líderes.

Tal redução não ocorre apenas direcionada à IURD, apesar de ser esta o alvo preferido, e sim recai sobre todo o segmento protestante neopentecostal (falaremos mais adiante sobre este segmento específico).

Tal fato observado durante nossa revisão de literatura, nos leva a inferir que um dos motivos da redução de enfoque pode estar acontecendo devido ao desconhecimento da Teoria dos Quatro Quadrantes de Wilber (2007) e de toda a obra deste autor. Por exemplo:

Fernandes (2004) diz:

Hoje, a imagem do Cristo e a mensagem de transcendência do Evangelho estão ainda mais distorcidas de seu propósito original em nossa época. Um bom exemplo disso é a “teologia da prosperidade”, que cresce a cada dia e invade nossos lares constantemente por meio da mídia [...] Dessa maneira, o Cristo é anunciado como um símbolo poderoso a serviço das conquistas materiais apregoadas pela sociedade de consumo. (p. 45).

A citação de Fernandes (2004) parece reduzir todos os quadrantes ao Inferior Direito, que representa o exterior do coletivo, o exterior objetivo, natureza objetiva, formas empíricas (Wilber, 2006, p. 63), evidenciado principalmente quando o autor usa a expressão “*conquistas materiais apregoadas pela sociedade de consumo*”.

Isso pode nos levar a um questionamento: e se os milhares, milhões de adeptos da Teologia da Prosperidade<sup>1</sup> espalhados pelo planeta estiverem falando não só de prosperidade econômica, mas, e, antes desta, também de outros tipos de prosperidades como, por exemplo,

---

<sup>1</sup> A Teologia da Prosperidade está associada à busca de abundância nos planos físico, espiritual e financeiro (Rios, 2007, p. 53). Também está fundamentada na seguinte passagem bíblica: “Eu vim para que tenham vida e para que a tenham com abundância (João, 10:10).



abundância de amor, do sagrado, de paz, solicitude, solidariedade, compaixão, abundância do Espírito de Deus?

Além dessas questões suscitadas acima, também se verifica que o quadrante inferior esquerdo, que representa o interior do coletivo, o quadrante cultural, ou os valores, significados, visões de mundo e ética que são compartilhados por qualquer grupo de indivíduos, (no nosso caso, os fies da IURD) são deixados de lado pelos autores.

Isso também pode nos levar a outros questionamentos: e se a visão de mundo, a ética, os valores, etc., dos adeptos da Teologia da Prosperidade estiver pautada, antes, na ideia, na busca e na defesa da prosperidade para todos os seres humanos e em todos os aspectos da vida? E se os praticantes da Teologia da Prosperidade não forem aqueles que propagam e aderem ao hiperconsumo na sociedade globalizada, e sim aqueles que combatem o desperdício e a poluição do planeta Terra? Reflexões para outro trabalho, mas que ficarão pontuadas aqui.

Bonfatti (2000) já afirmou no início desse texto, e concordamos com ele, que ao tentarmos compreender o “fenômeno IURD”, temos que perceber que estamos lidando com outra lógica que não obedece e nem permite raciocínios simplistas. Dessa forma, seguiremos nosso estudo observando os quatro quadrantes em Wilber (2007) e, com isso, tentando superar alguns opostos entre teorias e os reducionismos de área específica.

Segundo a análise de Wilber (2007), o quadrante Superior Esquerdo é a sede da estética e inclui todo o espectro da consciência de qualquer indivíduo. Para a análise do significado dos templos na história esse quadrante específico é importante e essencial, assim como todos os outros.

### 3 OS TEMPLOS E SEUS SIGNIFICADOS NA HISTÓRIA

Ao voltarmos no tempo por meio da revisão de literatura, vemos que o significado dos templos na história é bastante complexo, principalmente na tradição judaico-cristã, a qual demonstra diferentes atitudes para com os seus espaços sagrados.

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

Matos (2011) diz que tanto o Tabernáculo, ou tenda móvel, 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 e que por cerca 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, informa o referido autor que foi a experiência da perseguição e do martírio que começou a alterar essa perspectiva, ou seja, os lugares em que os heróis da fé deram a vida por amor a Cristo, ou nos quais os 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, que é o local tradicional do martírio do apóstolo Pedro, construída pelo imperador Constantino (306 – 337).

Já na Idade Média surge o apogeu da cristandade, onde a Igreja Católica Romana atingiu o seu ponto culminante tendo ascendência sobre todas as áreas da vida mantendo total associação com o Estado, o que demonstra, segundo estudiosos, que a sociedade era marcada por uniformidade política e religiosa, uma vez que estava sob a liderança dos papas e soberanos.

Como exemplo da preponderância dos papas sobre os soberanos um marco ilustrativo foi 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 sob o estado refletiu-se na arquitetura eclesiástica, uma vez que o poder dos bispos da Igreja Católica Romana se plasmou na forma de templos suntuosos e uma liturgia sofisticada. Foi esse o período do surgimento das catedrais góticas, expressão máxima da linguagem artística que dominou nos séculos XIII a XV do Ocidente Cristão (Moura, 1973, p. 416).

O estilo gótico foi iniciado na França se exprimindo 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.” As catedrais de Notre Dame, Reims, Chartres e Colônia são exemplos dessas construções dos séculos doze e treze.

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, p. 23).

Por outro lado Matos (2011) 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 triúno 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. (p. 4)

Com efeito, a Reforma Protestante liderada por Lutero (1483, 1546), com seu princípio básico de “*Sola Scriptura*”, isto é, a centralidade das Escrituras, e a firme rejeição de qualquer ato de devoção que não seja 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, complexa, e pensar num templo protestante requer um recorte nesse conjunto. Além disso, por meio da revisão da literatura especializada no assunto, podemos observar que os comportamentos, percepções, sentimentos, atitudes dos cristãos em relação aos seus locais de culto são extremamente variados ao longo da história.

Ora encontramos indicações do “templocentrismo”, ou seja, a idéia de que o santuário é um espaço dotado de virtudes especiais. Ora encontramos o desinteresse pelos espaços religiosos em si mesmos e a ênfase recai apenas nas atividades neles realizadas.

No Novo Testamento, por exemplo, observamos que o próprio Senhor Jesus Cristo expressou duas maneiras de encarar os espaços do sagrado, isto é, por um lado reconheceu e

defendeu a santidade do templo ou da casa de oração como se pode ler no evangelho de Mateus (21: 12-13):

E entrou Jesus no Templo de Deus e expulsou todos os que vendiam e compravam no templo, e derribou as mesas dos cambistas e as cadeiras dos que vendiam pombas. E disse-lhes: Está escrito: Minha casa será chamada casa de oração; mas vós a tendes convertido em covil de ladrões. (p. 1099).

E, por outro lado sugeriu que o mais importante no culto a Deus não é o lugar em que ocorre e sim a forma, a maneira como é prestado o culto, isto é, “em Espírito e em verdade (João, 4: 21-24)”.

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”.

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.

O fato é que, logo no início da revisão da literatura foi constatado que 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.

### 3.1 O Templo Protestante e o Templo da IURD

Matos (2007) informa ainda que desde uma perspectiva protestante, o templo pode ser considerado “santo” no sentido bíblico de “separado do uso comum” e destinado para o Senhor.

Segundo o autor, ao mesmo tempo o templo pode e deve ser funcional e prático, visando o que realmente importa: a centralidade do Deus triúno e do culto a Ele, mas não há nada que impeça que seja também agradável aos olhos e expresse a beleza da criação divina.

O nosso estudo aqui apresentado requer ainda outro recorte dentro da perspectiva protestante, a saber, a escolha por uma denominação protestante neopentecostal, no caso o Templo Maior da IURD em Fortaleza-Ceará.

Sobre o termo “pentecostal” ou “neopentecostal” Rios (2007) ao situar o campo evangélico, faz uma revisão bibliográfica desde a Reforma Protestante até ao Neopentecostalismo Iurdiano. Não é nosso objetivo de estudo repetir tal revisão, a qual já foi muito bem realizada por Rios.

No entanto, a título de informação o segmento evangélico se divide em dois grandes eixos: as igrejas protestantes históricas e as igrejas protestantes pentecostais e neopentecostais. Atualmente a IURD é a vertente neopentecostal maior receptora de fies que migram do catolicismo e de outras religiões.

De acordo com a Bíblia Sagrada (1997, Atos 2: 1-4) o termo Pentecostes está descrito da seguinte forma:

Quando chegou o dia de Pentecostes, estavam todos juntos no mesmo lugar; e, de repente, veio do céu um som, como de um vento impetuoso que soprava, e encheu toda a casa onde estavam assentados; e lhes apareceram línguas como de fogo, que, repartindo-se, pousaram sobre cada um deles. Todos foram cheios do Espírito Santo e

começaram a falar em outras línguas, segundo o Espírito lhes concedia que falassem.  
(p. 1232)

Segundo Mckenzie (1983), Pentecoste, que significa quinquagésimo em grego (*he pentekoste* [hemera], o 50º dia), é a festa cristã celebrada cinquenta dias depois da Páscoa. No judaísmo, a festa recebeu um motivo histórico, tornando-se o aniversário da outorga da Lei a Moisés (Rios, 2007, p. 47).

Mariz (1998) informa que sociologicamente tem sido chamado de Pentecostalismo os movimentos cristãos que dão sua ênfase às experiências de recebimento dos dons do Espírito Santo, e que estes movimentos adentraram no Brasil por meio de duas alas bem distintas: a evangélica e a católica.

A gênese do Pentecostalismo evangélico no Brasil está estritamente vinculada ao movimento pentecostal surgido em solo norte-americano, mais especificamente com o percurso iniciado pelo ex-ministro metodista Charles Fox Parham [...], que tinha como diretrizes essenciais, além do vínculo entre falar em línguas [glossolalia] e o batismo do Espírito Santo, a santidade na vida diária, a cura divina e o retorno iminente de Cristo para estabelecer o reino milenar [...] Um dos principais grupos, entretanto, foi aquele dirigido por William Joseph Seymour [...], passa a ensinar suas doutrinas em reuniões que ocorriam em um endereço que é tido como um dos marcos históricos para o Pentecostalismo: a rua Azuza, número 312, na cidade de Los Angeles. Este endereço faz parte também da história do Pentecostalismo brasileiro. (Rios, 2007, pp. 48-49)

Embora o Pentecostalismo evangélico tenha nascido do Protestantismo Histórico se distancia deste em alguns aspectos e o mais significativo diz respeito à descida do Espírito Santo.

Mendonça (1998, p. 79) esclarece que o Protestantismo Histórico entende o Pentecostes como um dado histórico único, não repetitivo. Para o Pentecostalismo, no entanto, a descida do Espírito Santo é um ato que se repete quando necessário, posto que o Espírito “sopra onde quer”. Segundo o autor, poderíamos dizer que em cada culto revive-se o Pentecostes.

Apesar de não haver consenso entre os estudiosos da religião acerca da classificação dos modos e/ou fases do Pentecostalismo no Brasil, Paul Freston (1994) leva em conta aspectos geográficos e históricos da formação das igrejas.

Como já falamos esse não é nosso foco de estudos, mas o Pentecostalismo brasileiro passou por três ondas. A terceira onda, também chamada por alguns autores como Neopentecostalismo (Mariano, 1999) apareceu em finais dos anos 70, fortalecendo-se nos anos de 1980. A IURD surge na terceira onda.

Rios (2007), ao citar Mariano (2009) informa que houve por parte desta terceira onda uma exacerbação da guerra espiritual contra o diabo e seu séquito de anjos dcaídos e a pregação da Teologia da Prosperidade, associada à busca de abundância nos planos físico, espiritual e financeiro. Isso significa dizer que a Teologia da Prosperidade não está focada apenas em conquistas materiais, e sim na abundância em todas as áreas da vida.

A IURD começou em nove de julho de 1977, quando se abriram oficialmente as primeiras portas da IURD. Antes disso, sem condições de alugar um imóvel, o então pastor Edir Macedo iniciou as suas primeiras reuniões num coreto do Jardim do Méier, zona norte do Rio de Janeiro.





*Figura 1. Coreto do Jardim do Meier – Rio de Janeiro – Brasil*

Fonte: *Site da IURD – Ceará.*

Posteriormente alugou um imóvel que abrigaria o primeiro templo da futura Igreja Universal: o galpão de uma antiga funerária no bairro da Abolição (Tavolaro & Lemos, 2007).



*Figura 2.* O primeiro Templo da Igreja Universal – galpão de antiga funerária no bairro da Abolição no Rio de Janeiro – Brasil

Fonte: *Site da IURD – Ceará.*

Hoje a Igreja Universal, que atualmente é a maior responsável pelo crescimento evangélico no mundo, acumula grandes multidões em todos os seus templos em quase 190 países do planeta.

Além da atividade religiosa-espiritual, também é conhecida por desenvolver vários trabalhos sociais, educacionais e culturais pelo Brasil e pelo mundo, por exemplo, trabalhos em hospitais, presídios, creches, colégios, favelas, centros culturais entre outros.

Um exemplo emblemático de grande envergadura que marca a extensão do trabalho da IURD é o Centro Cultural Jerusalém (CCJ), inaugurado em maio de 2008, o qual é ponto turístico oficial do Estado do Rio de Janeiro, pela Lei Estadual nº 5.375, de 2009 (Lima, 2013, p. 2).

Bonfatti (2000) esclarece que, após uma hegemonia católica, em um tempo historicamente curto, o Brasil, que sustentava um título de maior país católico do mundo, ganha outro título, passou a ser considerado o segundo maior país protestante, ficando atrás apenas dos Estados Unidos.

No entanto, nem sempre foi assim. O referido autor realizou um estudo sobre as “categorias universais” e informa que as denominações evangélicas pentecostais e neopentecostais no passado recente aqui no Brasil, tinham seus membros vistos como coitados manipulados, pobres e ignorantes e o revelar-se evangélico era se expor a ser visto como alguém um tanto alienígena, distante da sociedade, algo, segundo o autor, pejorativo.

Entretanto, voltando mais na linha do tempo, Sant’anna (1999) informa que em 1521, Lutero traduziu e publicou a Bíblia em alemão, o que foi fundamental do ponto de vista cultural.

Uma vez traduzida, a Bíblia era lida pelos pregadores, já que a maioria dos fiés era analfabeta. O segundo investimento dos países de influência protestante foi a alfabetização em massa dos crentes, o que segundo o autor, possibilitou a livre interpretação dos textos sagrados (Sant’anna, 1999).

Também ao buscar na obra clássica de Weber (2006), o mesmo descreve alguns traços característicos dos membros de importantes igrejas da história do Protestantismo. O que se observa nos escritos de Weber é que existiam nas mesmas pessoas e nos mesmos grupos do protestantismo uma combinação interessante que é importante citar.

Segundo Weber (2006, pp. 12-13), tais grupos do Protestantismo agregavam ao mesmo tempo um extraordinário senso capitalístico nos negócios e acuidade comercial associados com as mais intensas formas religiosas, possuíam um espírito de intenso trabalho e de progresso.

Encontramos um exemplo disso em Tavolaro e Lemos (2007, p. 243), os quais informam que os adeptos da Igreja Universal não se restringem mais somente aos estratos pobres da população, ou seja, encontram-se também nas classes médias, incluindo atletas, artistas, empresários e profissionais liberais.

Tavolaro e Lemos (2007, p. 244) dizem que a desembargadora Sulimar Monassa, da Justiça do Trabalho, em Belém do Pará, há oito anos na igreja, conta que decidiu entrar para a Universal principalmente por admirar a disposição dos pregadores.

Tavolaro e Lemos (2007) transcrevem a fala da desembargadora e de um juiz:

Em várias denominações, os pastores se dedicam a outras atividades além do altar. Na Igreja Universal não. Fiquei surpresa com a abnegação do bispo Macedo e dos demais pastores. Eles ficam 24 horas no templo. Além disso, eu me identifiquei com as doutrinas – diz a desembargadora [...] No Rio de Janeiro, o juiz aposentado Jairo Santana conta que a Universal influenciou seu modo de viver, ensinando-o a seguir disciplinas espirituais e a traçar objetivos de vida: “Agora sei o que quero. O bispo me ajudou a compreender a fé bíblica com o uso da minha inteligência”. (p. 244)

Não obstante, seguindo a linha do tempo e trazendo-a para mais perto de nós brasileiros, segundo Alves (1973), os protestantes na América Latina foram frequentemente perseguidos, humilhados e estigmatizados e foram proibidos por lei de erguerem templos.

Com isso, foram obrigados a construírem “casas de oração” e, assim mesmo, muitas delas foram apedrejadas ou queimadas, o que fez com que os protestantes se sentissem discriminados e isolados em sociedades que se definiam como católicas, como no caso do Brasil.

Guimarães (2004, p. 4) esclarece que na América Latina, conforme nos mostra a História, a Igreja Católica, ao impor os seus símbolos culturais religiosos, necessitou destruir todas as manifestações e expressões da outra cultura, sobretudo as marcas impressas na paisagem.

Exemplificando o que Alves (1973) diz acima, 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 tal fim como garagens, lojas, galpões, cinemas, indústrias e outros, o que em arquitetura define-se como “não-espaço”. Segundo a autora, essa e outras condições abaixo citadas, levaram a transformar o não-espaço, num espaço sagrado.

Conforme reafirma a autora supracitada, isso foi imputado na nossa cultura por meio de múltiplos aspectos e um deles foi justamente o que Alves (1973) destacou: a legislação que não permitia a construção de templos protestantes.

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 contra-reformadora e barroca.

Alguns templos da IURD ainda resultam de adaptações de galpões, cinema, etc. Entretanto, vários templos têm sido construídos nas grandes cidades, capitais, interiores e no exterior e o Templo Maior da IURD em Fortaleza é um deles.



*Figura 3.* Templo Maior da IURD em Fortaleza-CE – Brasil – Situado na Avenida Tristão Gonçalves, 613, Centro

Fonte: *Site* da IURD – Ceará.

Alguns desses templos aparecem na paisagem urbana como um verdadeiro símbolo do vigor e grandeza da IURD, como é o caso da Catedral Mundial da Fé, em Del Castilho, no Rio de Janeiro (Guimarães, 2004). Outro exemplo é a réplica do Templo de Salomão que está sendo construído em São Paulo.



*Figura 4.* IURD está construindo réplica do Templo de Salomão, em São Paulo – Brasil, com pedras trazidas de Israel – maquete de como vai ficar ao término

Fonte: *Site* da IURD – Ceará.

Rodrigues (2002), por sua vez, não dissocia o monumento da monumentalidade, ou seja, o monumento é um objeto espacial, a monumentalidade significa a carga simbólica e abstrata do monumento.

A monumentalidade é tudo aquilo que o monumento transmite, não apenas como objeto material, mas também pelos valores e mensagens que comunica. O templo da IURD não é só um objeto enorme presente no espaço. Para Rodrigues (2002), tal 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 lhe é conferida a sua monumentalidade, a qual é de ordem transcendente.

Podemos perceber que, em entrevista, o próprio Bispo Edir Macedo fala, ao mesmo tempo, do monumento (objeto) e da monumentalidade (objetivo) das catedrais:

As catedrais têm custo altíssimo. Por que esse tipo de investimento? O objetivo é abrir a cabeça do pobre que dá oferta. Na sua casa, ele senta no sofá rasgado ou até no chão. Na igreja, ele é honrado. Tem o direito de sentar em uma cadeira estofada, com ar-condicionado, usar um banheiro limpo. Recebe um atendimento exemplar. Eu quero mostrar que ele é capaz de conquistar coisas grandes, uma vida melhor. Algo como dizer: “Veja a grandeza de Deus. Sua casa é um barraco? Olha o que Deus pode fazer. A Igreja Universal também começou em um barraco, mas olha como está hoje. Você precisa investir nesse Deus”. (Tavolaro & Lemos, 2007, pp. 211-212)

De acordo com Guimarães (2004) ao falar da Catedral Mundial da Fé no Rio de Janeiro, os dirigentes da IURD informam que é um projeto de dimensões monumentais que impressiona pela beleza e ousadia:

[...] a grandiosidade e a imponência da Catedral nem de longe significam luxo ou ostentação. Na verdade, cada metro quadrado desta imensa área construída é o resultado do esforço, da fé e da extrema dedicação de bispos, pastores e membros da IURD ao longo de todos estes anos levando a palavra de Deus aos carentes, oprimidos e desesperados. O Templo da Glória representa a realização de um antigo sonho do povo de Deus: reunir em um só lugar o maior número de pessoas em oração e louvor ao Senhor dos Impossíveis. “E a casa que tenho de edificar há de ser grande; porque nosso Deus é grande sobre todos os deuses (II, Crônicas: 5)”. (Guimarães, 2004, pp. 3-4)





*Figura 5.* Catedral Mundial da Fé – Del Castilho – Rio de Janeiro – Brasil

Fonte: *Site* da IURD – Ceará.

Tavolaro e Lemos (2007) ao citarem em seu livro o especialista em religião Ênio da Costa Brito, informam que este autor assevera que a marca da Igreja Universal sempre foi a ousadia, pois esta também é a marca do Bispo Edir Macedo, o líder fundador.

Como a monumentalidade significa a carga simbólica e abstrata do monumento, precisamos falar um pouco de símbolo. 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*.

De acordo com Leloup (1996):

A Síntese não é uma coisa estática, mas algo vivo, um movimento [...] Para os antigos Terapeutas, Jesus não era somente um personagem histórico. Ele era também um arquétipo. O arquétipo que faz, em nós, a Síntese [...] do divino com o humano. (p. 189)

Sobre os arquétipos, Farris e Pereira (2003) explicam:

No pensamento de Jung, arquétipos são “*imprints*” ou “padrões” na psique que condicionam a experiência. Eles são as formas herdadas de como a psique funciona, percebe e organiza ideias e imagens [...] Os arquétipos instalam-se na consciência através de símbolos. Esses símbolos são imagens carregadas emocionalmente, que tem caráter mitológico, universal e trans-humano. Eles são as “estruturas” ou as “formas” psíquicas que organizam o inconsciente coletivo, que é herdeiro de toda a experiência humana, através dos tempos. Os arquétipos, ou as “experiências” humanas e universais, são poderes independentes e superiores ao ego, que residem no inconsciente. Os arquétipos possuem ou expressam o *numinoso*, um agente fora ou independente da consciência, que possui ou expressa o “divino”, o “espiritual” ou o “místico”. (pp. 16-17)

Ervedosa (2004) ensina que por meio dos símbolos – forma de manifestação dos arquétipos – Jung (1938/1994) pôde estudar a religiosidade, constatando a universalidade dessa dimensão do ser humano.

Scotton (1996) ao destacar as inúmeras contribuições de Jung, informa que uma delas seria o reconhecimento de que a cura e o crescimento muitas vezes resultariam de

experiências com o imaginário simbólico ou de estados de consciência que não poderiam ser compreendidas pela redução racional (Ervedosa, 2004, p. 119).

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

Lopez (2009, p. 15) também diz que não dominamos a experiência do Sagrado, ela escapa ao nosso controle, pois, trata-se de uma experiência que pode ser evocada, porém, não é definível em palavras.

Evidentemente, como ensina Otto (1992), a experiência do sagrado é sujeita a uma análise apenas aproximada. Entretanto, Otto também diz que a experiência *numinosa* ou sagrada pode ser estimulável, despertável.

Uma forma privilegiada de estimular e despertar a experiência do sagrado seria, conforme ensina Illarze (2008) ter cuidados importantes na 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” (p. 2). O autor informa que o templo, o material e o espiritual, devem preencher todas as necessidades, físicas e espirituais da comunidade que o utiliza.

De acordo com Illarze (2008) 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 fieis nos cultos. O templo é uma imagem terrena da “Jerusalém Celeste”, conforme Apocalipse 21. (p. 2)

De acordo com a Bíblia Sagrada em Apocalipse (21, 1-27, p. 1434-1435): Eu, João, vi a santa cidade, a Nova Jerusalém, descer do céu, da parte de Deus, preparada como uma noiva adornada para seu esposo [...] a cidade é quadrangular, seu comprimento é igual à sua largura.

Como afirma Illarze (2008, p. 2) a Liturgia Cristã se expressa fortemente através da arquitetura (disposição das formas e dos espaços, da luz e do ar) e é condicionada também por ela.

Segundo Illarze (2008):

Doutrinas teológicas influenciam os estilos arquitetônicos dos templos. No momento atual as Igrejas privilegiam conceitos de participação, comunidade, inclusividade, cercania e beleza sem ostentação. Esses conceitos devem nortear às comunidades e os profissionais no seu refletir conjunto sobre o Espaço Sagrado. (pp. 2-3)



Figura 6. Visão interna do Templo da IURD em Fortaleza-CE – Brasil

Fonte: Site da IURD – Ceará.

Na foto acima se observa que os conceitos de participação, comunidade, inclusividade, cercania e beleza sem ostentação, conforme ensina Illarze (2008) são patentes. O que difere, por exemplo, de uma igreja dentro de um *shopping*, que mais se parece com um gueto *high society*, ou seja, “de um bairro onde são confinadas certas minorias, por imposições econômicas, ou raciais, ou mesmo sociais” (Ferreira, 2000, p. 357).

Também é possível perceber a forma quadrada e/ou retangular da nave central do templo, o que nos remete a obra de Hani (1998, p. 31) quando ele informa que a Arquitetura Sacra se baseia na quadratura do círculo. Mas, onde está o círculo? O altar forma um semicírculo (Hani, 1998), não dá para perceber muito porque é deveras amplo, mas é um semicírculo sim, observem a foto abaixo para ter uma ideia, embora parcial.



*Figura 7. De cima do altar da IURD em Fortaleza-CE – Brasil*

Fonte: *Site da IURD – Ceará.*

No altar se observa o púlpito no centro, nele fica a bíblia aberta para ser lida pelo celebrante, que pode ser um bispo ou um pastor. No canto esquerdo pode-se ver uma mesa de pedra nobre com dois cálices dourados e um castiçal também dourado ou menorá com sete braços, que, segundo Pasto (1999), representa o símbolo da luz plena, do Espírito Santo e árvore da vida. A menorá é uma peça de origem judaica, muito usada até os séculos XIII e XIV como ainda se vê em basílicas e catedrais europeias. As perseguições aos judeus, sobretudo na Inquisição, fez cair essa peça em desuso (Pasto, 1999, p. 165).

De acordo com Hani (1998), o altar cristão é o sucessor e a síntese dos altares hebraicos e deve a sua sublimidade à conformidade com o seu arquétipo celeste, o Altar da Jerusalém celeste onde jazz o Cordeiro.

Conforme o Hani (1998, pp. 95, 96), o altar é a mesa e não é apenas uma mesa, mas também, e, sobretudo, uma pedra, a pedra do sacrifício que, para a humanidade pecadora, é o único meio de estabelecer contato com Deus, o altar é o lugar desse contato, pelo altar, Deus vem até nós e nós vamos até Ele. O altar é o objeto mais santo do templo.

Continuando com Illarze (2008):

Pensar também que o lugar seja acessível, tanto para os que vão de carro quanto de ônibus (cercania), segurança, bons serviços de luz e água [...] Identificação do edifício como um templo cristão: mediante a presença do símbolo cristão por excelência, que é a cruz, e que deve estar na frente da edificação. (pp. 2-3)



*Figura 8.* Templo Maior da IURD e o edifício anexo – Fortaleza-CE – Brasil

Fonte: *Site* da IURD – Ceará.

Na foto acima podemos observar a presença do símbolo cristão por excelência, que é a cruz, e que deve estar na frente da edificação (Illarze, 2008, pp. 2-3). Também se observa a frase “Jesus Cristo é o Senhor” à frente da edificação, impressa com letras douradas na fachada principal, mostrando a soberania total de Deus sobre os humanos.

Só lá atrás e bem abaixo é que podemos ler o nome da igreja, o que simboliza a humildade e submissão do homem ao seu Deus. Dentro do coração está desenhada uma pomba representando o Espírito Santo, significando que dentro do coração da IURD pulsa o Espírito do Deus Trúno: Pai, Filho e Espírito Santo. Além disso, o local é acessível, tanto para os que vão de carro quanto de ônibus (cercania).

Ainda conforme Illarze (2008) a igreja deve ser:

Convidativa: o exterior deve mostrar que a comunidade que ali se reúne faz questão de mostrar sua abertura ao mundo e quer receber a todos como seus hospedes muito especiais para o “banquete do reino”, sem exclusões (Mt. 22, 9-10). As pessoas não devem sentir-se repelidas nem obstaculizadas a ingressarem no templo [...] templo “sempre fechado” (por abrir só aos domingos), devem ser evitados [...] A iluminação noturna deve existir, não só por razões elementares de segurança, mas também para dar realce à arquitetura do edifício e ao mesmo tempo marcar presença e ser um referencial no bairro. Acessibilidade: pessoas de todas as idades e condições devem poder entrar, em especial crianças, idosos e portadores de deficiências, e devem poder fazer isso com segurança, devendo-se ter especial cuidado na colocação de rampas, corrimãos, alturas adequadas dos degraus, elementos antiderrapantes em rampas e degraus, os passeios destinados ao trânsito em boas condições [...]. (pp. 2-3)





*Figura 9.* Visão noturna do Templo Maior da IURD – Fortaleza-CE – Brasil

Fonte: *Site* da IURD – Ceará.

A foto acima mostra a iluminação noturna do templo da IURD, que, além de proporcionar segurança para as pessoas que o frequentam e para os transeuntes em geral, realça a arquitetura do edifício e ao mesmo tempo marca presença, passando a ser um referencial no centro de Fortaleza.

Por causa desse edifício da IURD, a Rua Tristão Gonçalves, neste trecho, se encontra revitalizada, resignificada, renovada, bela e mais segura. Sobre a acessibilidade, podemos observar do lado esquerdo uma rampa para cadeirantes, idosos, etc. Também vemos os degraus e corrimãos.

O que encontramos no templo da IURD, no aspecto físico, externo e interno, e também nos seus aspectos imateriais, simbólicos corrobora com o que está descrito na obra de Illarze (2008) sobre o espaço sagrado, e, igualmente com outros autores estudados como,

por exemplo, Hani (1998), Pastro (1999), Matos (2007), Grabar (1988) e Rodrigues (2002).

Esse fato, no nosso estudo, nos levou aos objetivos abaixo citados.

## **4 OBJETIVOS**

### **4.1 Objetivo geral**

Estudar os espaços do sagrado e de forma específica o templo da IURD em Fortaleza, através do diálogo entre a Psicologia Ambiental e a Psicologia Integral.

### **4.2 Objetivos específicos**

1. Compreender se os espaços do sagrado podem ser espaços restauradores e, no caso, os espaços do sagrado da IURD;
2. Conhecer que tipo de experiências são propiciadas pelos espaços do sagrado enquanto espaços restauradores.

## 5 MÉTODO

Como dito na introdução, fizemos uma pesquisa anterior com os iurdianos. Agora neste trabalho fizemos uma leitura dos dados (entrevistas) dessa pesquisa anterior a partir dos objetivos da pesquisa atual.

Rivlin (2003) fala sobre a necessidade de o pesquisador usar multimétodos a fim de identificar os componentes das experiências dos indivíduos. Por exemplo, combinando observações daquilo que acontece e entrevista com as pessoas envolvidas, o pesquisador pode começar a compreender a natureza da experiência vivida (Hayward, Rothenberg & Beasley, 1974; Rivlin & Wolfe, 1985).

Neste sentido, por meio de um estudo qualitativo (Minayo, 2003) de inspiração etnográfica (Laplantine, 2004), tentamos identificar aspectos das experiências de outros indivíduos.

De acordo com Bogdan e Biklen (1994), a pesquisa qualitativa tem um cunho descritivo. Os dados por ela coletados em forma de imagens, palavras e registros não se configuram em números. Estes dados podem ser colhidos por meio de diário de campo, pela transcrição das entrevistas realizadas, por meio de documentações pessoais, rodas de conversa, dentre outros.

Laplantine (2004) ensina:

Quando o etnólogo pretende a neutralidade absoluta, quando ele acredita ter recolhido os fatos ‘objetivos’, quando ele elimina dos resultados de sua pesquisa tudo o que contribui a alcançá-la e que ele apaga cuidadosamente os traços de sua implicação pessoal no objeto de estudo, é então que ele corre o maior risco de se distanciar do tipo de objetividade (necessariamente aproximativa) e do modo de conhecimento específico de sua disciplina, ou seja, a apreensão, ou melhor, a construção daquilo a

que Marcel Mauss chamou o ‘fenômeno social total’, que supõe a integração do observador no próprio campo da observação. (pp. 23-24)

Maroni (2008, p. 36) informa que a objetividade possível de ser conquistada – e ela deve ser conquistada – é aquela que reconhece a subjetividade como momento primeiro da pesquisa científica.

A fim de identificar os componentes das experiências dos indivíduos e para viabilizar tal percurso, necessário se fez estimularmos a narrativa autobiográfica (Josso, 2004) dos iurdianos.

No mesmo lastro de Maroni (2008) Ferrarotti (1988, p. 21) informa que a narrativa autobiográfica, atribui à subjetividade um valor de conhecimento, compreensível a vários níveis, pois é uma leitura da realidade social do ponto de vista de um indivíduo historicamente determinado. Tal método situa-se para além de toda a metodologia quantitativa e experimental e provém quase inteiramente do domínio do qualitativo.

Segundo Ferrarotti (1988):

Todas as narrações autobiográficas relatam, segundo um corte horizontal ou vertical, uma práxis humana. Ora, se “a essência do homem [...] é, na sua realidade, o conjunto das relações sociais” (Marx, VI Tese de Feuerbach), toda a práxis humana individual é atividade sintética, totalização ativa de todo um contexto social [...] Todo comportamento ou ato individual nos parece, até nas formas mais únicas, a síntese horizontal de uma estrutura social. O nosso sistema social encontra-se integralmente em cada um dos nossos atos, em cada um dos nossos sonhos, delírios, obras, comportamentos. E a história deste sistema está contida por inteiro na história da nossa vida individual. (p. 26)

Interessante observar quando Ferrarotti explica que “toda práxis humana individual é atividade sintética, totalização ativa de todo um contexto social”, isso nos remete a Wilber (2007, p. 21) quando ele informa que um *hólon* é um todo que é parte de outros todos e que o universo é fundamentalmente composto de *hólons*. Cada *hólon* é abarcado por um *hólon* mais amplo, os próprios *hólons* se organizam em hierarquias aninhadas – ou *holarquias* – de átomos para moléculas, de moléculas para células, de células para organismos, de organismos para ecossistemas, por exemplo.

Por seu turno, Wang e Brockmeier (2002) também afirmam que durante um relato narrativo estamos negociando com modelos narrativos que são culturalmente compartilhados e que, por sua vez, compartilham a memória culturalmente (quadrante inferior esquerdo: o quadrante cultural). É nesse processo de reconstrução de significados que o *self* do narrador (quadrante superior esquerdo: o quadrante intencional-individual) está não somente articulado, mas também sendo examinado, transformado e reafirmado enquanto a narrativa é produzida (Urpia, 2009, p. 75).

Assim, num primeiro momento deste estudo, por meio de uma pesquisa bibliográfica, foi realizado um levantamento e leitura da literatura especializada sobre Psicologia Ambiental, Psicologia Integral, Teoria da Restauração, Ambiência Humanizadora contida na legislação da Política Nacional de Humanização – Humaniza – SUS do Ministério da Saúde (MS), Espaço e Lugar, Espaço sagrado, entre outros.

Para a escolha dos indivíduos iurdianos utilizamos uma estratégia de seleção simples baseada nos seguintes critérios (Goetz & LeCompte, 1988):

- a) Membros que informaram ter passado pelo processo do batismo por imersão e também pelo batismo com o “fogo” do Espírito Santo;
- b) Idade acima de 20 anos;

- c) Frequência ao templo pelo menos três vezes por semana;
- d) Abertura e consentimento para participar da pesquisa.

### 5.1 Caracterização dos participantes

Por meio da observação participante realizada no ano de 2011 pudemos conhecer alguns obreiros (membros voluntários da IURD que, por vontade própria, passam por uma preparação específica para servir, evangelizar, etc.) e pastores da igreja que auxiliaram na seleção dos sujeitos a serem entrevistados.

Essa mediação foi necessária porque antes, já havíamos tentado entrevistar alguns membros escolhidos aleatoriamente, mas eles não aceitavam ser entrevistados. A explicação que davam era mais ou menos a seguinte: “já demos outras entrevistas, falamos tudo direitinho, no fim, publicam coisa que não dissemos, interpretam tudo o contrário do que falamos, aí, agora, não vamos mais falar”.

O Pastor da Administração da IURD, autorizado pelo Bispo atual para nos ajudar explicou que essa resistência dos membros em não dar mais entrevista se deve ao fato da IURD já ter “levado muita pancada”.

A dificuldade de penetração no campo de investigação já havia sido pontuada por Rios (2007). Este autor informa que a justificativa para tal dificuldade seria por conta do clima de perseguição que a IURD sustenta, ou seja, muito dos dados colhidos na IURD são utilizados pela imprensa, a opinião pública e **pela comunidade acadêmica** de uma forma um tanto quanto ofensiva. Segundo Rios (2007, p. 99) “isso fez com que pairasse sobre esta denominação um veto informal a qualquer tipo de pesquisa, estudo ou investigação que a envolvesse”.

Dessa forma, foram selecionados apenas três participantes da IURD, duas participantes do sexo feminino e um do sexo masculino. Uma das participantes é obreira,

possui Ensino Superior Completo e faz mestrado na Universidade Federal do Ceará (UFC), é divorciada, tem um filho adolescente e no momento da entrevista estava noiva de um membro-obreiro. A outra participante possui ensino médio e é solteira, mas tem uma filha adolescente que faz parte do grupo de jovens da igreja. O participante masculino possui Ensino Fundamental, é líder de grupo de evangelização e no momento da entrevista estava noivo. Todos apresentaram faixa etária entre 37 a 39 anos coincidentemente.

## **5.2 Instrumento de Coleta de Dados dos iurdianos e procedimentos**

**a) Coleta de dados:** Para abordar os iurdianos, utilizamos a entrevista semiestruturada (ver roteiro da entrevista em anexo). A entrevista é um dos instrumentos mais utilizados nos estudos qualitativos e traz algumas vantagens, uma vez que permite mais liberdade comunicativa, tanto ao pesquisador quanto ao entrevistado. A entrevista e a narrativa ajudam a obter e compreender os dados de forma mais abrangente. No conjunto de entrevistas profissionais, figuram as entrevistas de investigação social, das quais a entrevista em profundidade é um dos tipos.

Alonso (1994) explica que as entrevistas em profundidade seriam processos comunicativos de obtenção de informação por parte do investigador. Tal informação se encontraria na biografia da pessoa entrevistada, mas longe de ser um mero registro de discursos pré-existentes de modo absoluto, seria construída mediante uma situação dialógica. Entrevistador e entrevistado, com sua presença e participação, seriam, portanto, co-criadores do discurso.

**b) Procedimento:** As visitas ao Templo para realizar as entrevistas ocorreram entre os meses de setembro a dezembro do ano de 2011. No entanto, já vínhamos frequentando bem antes o templo e continuamos a fazê-lo mesmo depois de ter colhido os dados. Dessa forma, todas as observações que colhemos foram anotadas no diário de campo ou diário de



memória (Chase, 2005) como forma de registrar o maior número de dados possíveis colhidos no templo.

As entrevistas foram realizadas pessoalmente no Templo da IURD após os cultos da manhã de domingo, tendo a duração de uma hora mais ou menos. Com uma das entrevistadas (Márcia) a entrevista foi realizada no período da noite após o respectivo culto, no estacionamento da igreja. As outras duas foram feitas no jardim da IURD. Elas foram gravadas, sendo posteriormente transcritas e analisadas.

Assim, rememorando, a primeira vez em que fomos ao templo assistir ao culto, ou reunião como eles costumam chamar, foi num domingo pela manhã, às 09h30min. Neste dia, não foi possível escrever nada no diário de campo, pois a reunião, que dura mais ou menos duas horas, foi complexa demais, vários rituais, louvores, música, entrega de propósitos, consagração de dizimistas e ofertantes, ensino da palavra de Deus pela Bíblia, busca do Espírito Santo entre outras coisas.

Ficamos um pouco confusas, não porque o culto estivesse transcorrendo de uma forma desorganizada, não, ao contrário, tudo muito bem conduzido, no entanto, não estávamos acostumadas com aquele estilo de culto. Então, a solução foi nos entregarmos ao fluxo do momento e tentar relaxar.

O tempo foi passando e a cada reunião nos familiarizávamos mais com a dinâmica iurdiana. Começamos a perceber que, apesar de complexa, a reunião como um todo tinha seu começo, meio e fim bem definido e entrelaçado. Tudo tinha uma razão de ser.

Então, procuramos conhecer todas as reuniões dos sete dias da semana, pois, apesar de terem um núcleo comum, qual seja: a) o exercício da fé pela busca do conhecimento da palavra de Deus contida na Bíblia e b) a prática (*práxis* transformadora) desses preceitos bíblicos tanto na vida interior como na vida exterior, as reuniões não são iguais nos sete dias

da semana. Após essa constatação, verificamos que seria preciso escolher um dia na semana para frequentar assiduamente e assim tentar colher e sistematizar nosso material.

Optamos pelo culto da quarta-feira à noite, às 19h00min, pois durante um culto escutamos o Pastor R. dizendo que as reuniões deste dia são focadas para a busca do Espírito Santo: “quem quiser descobrir qual o “estado” espiritual de uma pessoa, deve vir na quarta-feira”.

Então, para o propósito de responder os objetivos deste trabalho, a quarta-feira era o dia indicado. Este dia, por ser um dia mais focado para o desenvolvimento espiritual (Wilber, 2000) dos fies, seria também o dia adequado para frequentar a fim de observar, vivenciar e colher dados.

Segundo o Pastor R., tanto no domingo quanto nos outros dias, também se celebra o dia do Senhor, Sua busca e conhecimento, etc., mas a reunião é muito mais diversificada porque é no domingo que a Igreja Universal recebe um contingente maior de pessoas que vem pela primeira vez. Por este motivo o culto tem que ser direcionado para os iniciantes e/ou visitantes também.

Escolhido o dia, quarta-feira de noite, frequentamos assiduamente durante todo o primeiro semestre de 2012 e parte do segundo semestre deste ano também. Lembramos que a pesquisa anterior foi efetuada no ano de 2011. Como dito na introdução, fizemos uma pesquisa anterior com os iurdianos. E, agora neste trabalho fizemos uma releitura dessas entrevistas a partir dos objetivos da pesquisa atual.

Do meio para o fim da reunião das quartas-feiras, ocorre a busca do Espírito Santo. Neste momento, as luzes do templo são apagadas, ficando acesas apenas as luzes das paredes laterais que se encontram dentro de um suporte de madeira em formato de tocha ou cone, de forma que o ambiente não fica totalmente escuro e sim na penumbra. Alguns seguranças da igreja percorrem silenciosamente os corredores do recinto a fim de proteger os pertences das

peessoas, pois as mesmas estão com os olhos fechados em meditação e seus objetos, bolsas, bíblias, etc., se encontram em cima das poltronas.

Uma música suave de fundo começa a tocar e o líder da reunião, de cima do altar, com o microfone na mão começa em sua oração a invocar o Espírito de Deus para que Ele desça do céu e habite naquele lugar e em todas as pessoas lá presentes.

Neste momento toda a assembléia de fies é convocada a fazer a mesma coisa que o Pastor, isto é, buscar, invocar, chamar pelo Espírito do Senhor, de forma que as vozes formam um coro em uníssono na mesma intenção.

Neste momento podemos sentir em nosso corpo a vibração dessa energia que é tão forte que algumas pessoas começam a chorar fortemente, outras apenas sussurram baixinho, outras se assoam etc.

O celebrante, às vezes, também chora. Podemos dizer que este é um momento em que ocorre uma espécie de catarse. Segundo Laplanche (1970) *catharsis*, é um método de psicoterapia cujo efeito terapêutico procurado é uma “purgação”, uma descarga adequada dos afetos patogênicos.



*Figura 10.* Templo da IURD ficando lentamente na penumbra – Momento da Busca do Espírito Santo

Fonte: *Site da IURD – Ceará.*



*Figura 11.* Momento de *catharsis* durante a Busca do Espírito Santo

Fonte: *Site da IURD – Ceará*

Após este momento, que dura mais ou menos uns vinte minutos, o Pastor nos pede para ficar em silêncio, a concentração é total, de forma que se pode ficar à vontade para meditar, falar particularmente com o Espírito e ouvir Sua mensagem. O Pastor R. diz:

não fale nada, respire fundo suavemente, deixe Deus falar com você, faça do seu lugar o seu altar, imagine que Jesus Cristo está aí na sua frente, fique em silêncio, o Espírito Santo vai te instruir agora, te dar direção, tente escutar o que Ele diz para você.

Tanto no estudo anterior como também no atual, por ser feito apenas com três indivíduos, procedeu-se a análise manual dos dados, no entanto, o protocolo do programa AQUAD 5.0 (Huber, 2001), programa informatizado para análise de dados qualitativos, nos serviu de parâmetro tanto para aquelas quanto para estas entrevistas.

A análise foi iniciada com a seleção de unidades de texto, considerando-se os objetivos do estudo qualitativo. Alguns fragmentos das entrevistas coincidiam com ou se aproximaram de aspectos teóricos levantados na revisão da literatura sobre o tema. Outras unidades foram formuladas a partir do próprio discurso dos participantes (semântica)<sup>2</sup>, por exemplo, “Fé Inteligente”. Outra unidade foi formulada a partir das próprias palavras empregadas pelos participantes, por exemplo, “clima”, que foi associada ao significado teórico de “ambiente restaurador”.

Logo abaixo se encontram os significados do conjunto dessas unidades pinçadas dos dados, as quais se organizaram na forma de categorias relacionadas aos objetivos do estudo daquele momento. Para o momento atual procedemos da mesma forma supracitada, no

---

<sup>2</sup> Estudo das mudanças ou trasladações sofridas, no tempo e no espaço, pela significação das palavras.

entanto, como já dissemos, houve uma releitura dos dados a luz dos objetivos atuais e com isso surgiram outras categorias.

A eticidade da pesquisa implicou em observar a Resolução 196/96 do Conselho Nacional de Saúde (CNS) respeitando os princípios da autonomia, beneficência, não maleficência, justiça e equidade. Foram utilizados pseudônimos. A pesquisa foi aprovada pelo conselho de ética da UNIFOR.

### 5.3 As categorias

Conforme Ervedosa, Soares, Ferrer, Girão, Ferreira e Lima (2012) as categorias analisadas no estudo anterior e que foram úteis para este estudo são as seguintes:

**Aspectos ambientais do templo:** Configuração dinâmica e unitária do ambiente, compreendendo o meio físico concreto, sendo indissociável das condições sociais, econômicas, políticas, culturais e psicológicas do contexto em questão. Tudo o que estiver presente em um determinado ambiente, inclusive as pessoas, é parte que o constitui (Carvalho, Cavalcante & Nóbrega, 2011).

**Experiências religiosas:** Experiência espiritual traduzida em linguagem religiosa, podendo ser da modalidade teísta: consciência da presença de Deus. Vivência associada a sentimentos religiosos e expressão de compromissos religiosos como leitura da Bíblia, preces e rituais (Ervedosa, 2004).

**Translação:** Das funções da religião, a translação é a mais utilizada e mais difundida. Compreende a possibilidade que o indivíduo tem de interpretar e dar significado ao mundo. Aqui o indivíduo tem na religião uma fonte de mitos, histórias, contos, narrativas, rituais e revivescências que, em conjunto, ajudam o *self* [ego] a entender e suportar as dificuldades do caminho. Esta função se constrói a partir de duas facetas

básicas, chamadas de maná e tabu, como já explicitados no referencial teórico deste texto. Relembrando: o maná indica o “alimento” de cada estágio de desenvolvimento, físico, emocional, mental, espiritual, podendo ser mais ou menos “nutritivo”, enquanto que o tabu responde pela tentativa do ego de se proteger do medo da morte, aqui entendida como transformação de uma determinada estrutura profunda da consciência (Wilber, 2010).

**Espiritualidade positiva:** Wilber se refere à função transformadora da religião enquanto movimento vertical, um caminho rumo à autenticidade, à iluminação e à liberação, à transcendência do eu e a conseqüente transformação do mundo em vez de traduzi-lo de outro modo. Neste sentido, a autêntica transformação seria radical, porque não seria uma questão de crenças, mas levaria à morte da sensação de identidade separada. Segundo o autor, a espiritualidade transformadora corresponderia aos níveis de desenvolvimentos superiores, a saber, o sutil, o causal e o não dual, e às visões de mundo transpessoais ou transracionais, diferenciando-se das visões de mundo das religiões tradicionais das esferas mágica e mítica, ou seja, pré-racionais (Wilber, 2000a).

**Espiritualidade negativa:** A função transformadora empregada de uma forma negativa, como em líderes espirituais que levam seus seguidores a um fanatismo religioso ou mesmo aqueles em que há certo esgotamento físico e mental devido a excessivas demandas dos seguidores, ou usar instrumental desenvolvido no Caminho de forma autocentrada (Wilber, 2000a).

**Fé:** A fé é a firme segurança da realidade esperada e a prova convincente do que não se vê (Hebreus, 11.1. Reina-Valera, 1997, 2010, p. 1386). Para os iurdianos fé é poder dinâmico, é ação, é práxis transformadora “porque, assim como o corpo sem o

espírito está morto, assim também a fé sem obras é morta (Tiago, 2:26. Reina-Valera, 1997, 2010, p. 1393).

**Fé inteligente:** É um estágio da fé natural, mas distinta desta, pois enquanto a fé natural funciona em função das circunstâncias, a fé inteligente-sobrenatural-racional não se limita às circunstâncias, a fé natural se desenvolve num mundo físico e a fé inteligente só se desenvolve em um mundo totalmente espiritual, que tanto pode ser negativo quanto positivo (Macedo, 2003, p. 49). Pereira (2003) ensina que, embora sabendo que a fé é um fenômeno que transcende à razão, por outro lado, não devemos nos satisfazer com uma fé que anule a razão. Informa ainda que a fé deve ser entendida na dimensão de um ato cognitivo e animado pela inteligência, portanto, consciente e conseqüente, e ainda diz que, a fé sem racionalidade não é fé (Pereira, 2003, p. 21).

**Clima:** as qualidades descritas pelos iurdianos sobre o templo da IURD corroboraram com o conceito de ambiente restaurador (Korpela & Hartig, 1996).

A releitura dos dados, a luz dos objetivos atuais, fez emergir duas novas categorias: “acolhimento” e “experiência espiritual iurdiana”. O significado da categoria “acolhimento” observado a partir das próprias palavras empregadas pelos participantes correspondeu ao significado teórico encontrado na revisão de literatura.

Assim, foi possível utilizarmos a definição de “acolhimento” da própria Cartilha “Acolhimento nas Práticas de Produção de Saúde” do Núcleo Técnico da Política Nacional de Humanização do Ministério da Saúde (2006). Já o significado da categoria “Experiência Espiritual Iurdiana” foi formulado a partir do próprio discurso dos participantes (semântica).



**Acolhimento:** Acolher é dar acolhida, admitir, aceitar, dar ouvidos, dar crédito a, agasalhar, receber, atender, admitir (Ferreira, 1975). O acolhimento como ato ou efeito de acolher expressa, em suas várias definições, uma ação de aproximação, um “estar com” e um “estar perto de”, ou seja, uma atitude de inclusão. Essa atitude implica, por sua vez, estar em relação com algo ou alguém. É exatamente nesse sentido, de ação de “estar com” ou “estar perto de”, que queremos afirmar o acolhimento como uma das diretrizes de maior relevância ética/estética/política da Política Nacional de Humanização do SUS: • ética no que se refere ao compromisso com o reconhecimento do outro, na atitude de acolhê-lo em suas diferenças, suas dores, suas alegrias, seus modos de viver, sentir e estar na vida; • estética porque traz para as relações e os encontros do dia-a-dia a invenção de estratégias que contribuem para a dignificação da vida e do viver e, assim, para a construção de nossa própria humanidade; • política porque implica o compromisso coletivo de envolver-se neste “estar com”, potencializando protagonismos e vida nos diferentes encontros. (Brasil, 2006, pp. 6-7).

**Experiência Espiritual Iurdiana:** de acordo com os indivíduos entrevistados seria uma experiência não religiosa, pois vai além do dogma e da doutrina, “é um encontro com Deus”, é a própria vida implicada na transformação de dentro para fora (*práxis* transformadora), que tem como consequência imediata: **1) a libertação espiritual:** que implica ser batizado nas águas por imersão total e no fogo (Pentecostes) do Espírito Santo; ter a consciência de estar no mundo, mas reconhecer não ser do mundo e sim do Céu; procurar em meio ao barulho do dia a dia e das relações sociais, ouvir a voz do Espírito Santo dentro de si e agir de acordo com essa Voz; falar a verdade sempre, mas com carinho; acreditar e ter esperança na humanidade, mas confiar somente em Deus; reconhecer que é pecador e que só Deus é perfeito; ser

humilde; não julgar; não se apegar a pastor, bispo ou obreiro da IURD e nem a homem nenhum e sim e somente a Jesus Cristo, pois só Ele é o Senhor; nunca desistir da vida nem de lutar; **2) ser ungido pelo Espírito Santo:** que implica obter confirmação do fogo (Pentecostes) e do poder do Espírito dentro de si, ser selado, escolhido, salvo, separado para a vida eterna; enquanto estiver no mundo ser instrumento de Deus a serviço do bem da humanidade; autoridade para combater o mal e expulsar demônios daqueles que sofrem possessões de principados e potestades; **3) obedecer a Jesus Cristo:** que implica desenvolver a disciplina espiritual; a observância e imitação a Cristo; fazer jejuns, orar o tempo todo e em qualquer lugar e hora; meditar todo dia; ler a Bíblia; fazer sacrifícios; perdoar, ter misericórdia e compaixão pelas almas; servir a Deus e ao próximo; ganhar almas para o Reino de Deus; buscar incessantemente a comunhão com Deus.

#### **5.4 Análises dos dados – discussão dos resultados**

Gomes (2003, p. 69) ensina que a fase de análise dos dados e discussão dos resultados visa atender a finalidade de: “[...] estabelecer uma compreensão dos dados coletados, confirmar ou não os pressupostos da pesquisa e ou responder às questões formuladas, e ampliar o conhecimento sobre o assunto pesquisado, articulando-o ao contexto cultural do qual faz parte”.

A nossa curiosidade, inquietação e desejo, desde o princípio, e que foi se repetindo ao longo do trabalho como um todo, foi tentar compreender o que continha no espaço da IURD que a torna tão distinta das outras igrejas de outras denominações, visto que o discurso que ouvimos por diversas vezes no CAPS-AD sempre se repetia mais ou menos da seguinte forma: “já fui aos quatro cantos do mundo procurando ajuda, e em várias igrejas também para

ver se tinha forças de parar de usar drogas, mas só consegui me libertar do vício naquele lugar, na IURD, e de lá não saio nunca mais”.

Após este percurso, ficamos com a sensação de que nem tudo foi dito, que ficou algo pelo caminho e que algumas sugestões ou aspectos não puderam se efetivar por meio de ideias novas e criativas que poderiam ter emergido e sido aprofundadas no nosso estudo. O tempo, o cansaço e algumas outras circunstâncias especiais nos impediram e nos limitaram. Todavia, apesar de todas as vicissitudes previstas e outras inesperadas, foi construído um caminho referente à nossa pergunta inicial: o que contém no espaço da IURD de Fortaleza?

Ao trabalharmos o referencial teórico, logo de início pensamos nas seguintes questões: se a atmosfera da IURD exercia uma fundamental função psíquica para alguns pacientes do CAPS-AD a tal ponto de afirmarem cura de vício, libertação e salvação se poderia então inferir, a partir de dados colhidos, que esse ambiente pode ser restaurador (Korpela & Harting, 1996) para eles? E o que seria um ambiente restaurador (Kaplan & Kaplan, 1989, 1995)? O espaço sagrado (Eliade, 1992) pode ser entendido como restaurador? Como seriam as experiências que acontecem na IURD?

Ocorre que, ao nos aprofundarmos no referencial teórico sobre a IURD, como já foi dito, o que encontramos nos assustou, ou seja, de um modo geral nos deparamos com um ranço acadêmico (mofo, reducionismo, etc.) em relação à denominação, aos seus membros e líderes.

Como já foi dito no início, apesar de não concordarmos com todas as ideias de Ken Wilber, procuramos observar neste trabalho, suas generalizações irrefutáveis como a Teoria dos Quatro Quadrantes e o Grande Ninho do Ser e assim tentar ultrapassar certos reducionismos (ranço e mofo acadêmico) encontrados na revisão bibliográfica.

Como adverte Wilber (2007), a viagem para a era da consciência não exclui outras áreas de nossa vida como a razão, a tecnologia, a ciência, a religião, a espiritualidade, a cultura, os valores, etc., ao contrário, tudo é incluído num abraço integral.

Na pesquisa empírica, realizada durante o ano de 2011 com visitas de campo, pudemos analisar o segundo e terceiro objetivos: compreender se os espaços do sagrado podem ser espaços restauradores e, no caso, os espaços do sagrado da IURD; conhecer que tipo de experiências são propiciadas pelos espaços do sagrado enquanto espaços restauradores por meio das entrevistas com os sujeitos.

A primeira característica que define um espaço com restaurador, segundo Korpela e Hartig (1996) é a perspectiva de segurança. Os fragmentos de entrevista abaixo mostram que os iurdianos enxergam no templo da IURD essa perspectiva de segurança:

A vantagem é porque eu tou praticando a minha fé num canto que eu tou seguro [...] Então, tudo isso, (fez sinal com os braços mostrando a imensidão da igreja), o **clima** da igreja, a paz ajuda muito a pessoa, certo? O **clima** aqui é gostoso, é diferente [...] o **clima**, se você entrar vai ver que tudo é diferente. O **clima** ajuda muito, os Pastores ajudam muito na pregação, o obreiro, a obreira, o zelador é educado, todo mundo ajuda aqui na igreja. O **clima** é legal! (Beto, 39 anos)

Nesse pequeno trecho acima, a palavra “**clima**” aparece cinco vezes. Então, nós a pinçamos e a transformamos na categoria “clima”, e a associamos ao significado do conceito de ambiente restaurador.

Continuando, segundo Korpela e Hartig (1996) outra característica do ambiente restaurador é seu reconhecimento como um lugar de pausa. Quando Beto informa que o

“clima da igreja e a paz ajuda muito a pessoa”, infere-se que o templo proporciona pausa para meditação, tranquilidade, recolhimento, conseqüentemente gera paz.

Isso nos leva aos conceitos de lugar e espaço em Tuan (1983). 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).

Entretanto, Tuan (1983, p. 6) ensina 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”.

Por exemplo, para algumas pessoas, o espaço todo de uma cidade, pequena ou grande, pode representar “um lugar” por possuir um valor significativo para ela em particular, já para outras pessoas a mesma cidade pode ser apenas um espaço indiferenciado.

Para Korpela e Hartig (1996) o ambiente restaurador também é reconhecido como um lugar significativo, favorito, preferido, lugar de vínculos e afetos a ele relacionados, lugar de enfrentamento (*coping*) de situações ameaçadoras ou negativas, e as experiências restauradoras podem ocorrer tanto em ambientes naturais, quanto em ambientes construídos, como um templo.

Exemplo desse enfrentamento pontuado por Korpela e Hartig (1996) pode ser observado através da fala abaixo que nos dá uma ideia de como ocorre no templo da IURD, ou ainda, de como são operacionalizadas as estratégias de *coping* e *coping* religioso-espiritual (CRE) pelos iurdianos:

Aqui eu aprendi muita coisa, foi uma experiência maravilhosa, aqui eu cheguei depressiva, com muitos problemas e Deus me renovou. Eu tive apoio. Você chega aqui na Igreja Universal e você tem um apoio muito grande, você tem uma assistência

muito grande dos seus líderes espirituais e tudo, dos pastores, dos obreiros, dos bispos. (Kátia, 37 anos)

No fragmento de entrevista acima, verificamos não só a operacionalização das estratégias de enfrentamento de situações difíceis buscadas pelos iurdianos, mas também se observa por meio das palavras “apoio e assistência” usada no discurso de Kátia a evidência da categoria “acolhimento” proporcionado pela IURD, seus pastores, obreiros, bispos.

Como já foi dito, o acolhimento é uma ação de aproximação, um “estar com” e um “estar perto de”, ou seja, uma atitude de inclusão, o que implica, por sua vez, estar em relação com algo ou alguém.

É exatamente nesse sentido, de ação de “estar com” ou “estar perto de”, que se afirma o acolhimento como uma das diretrizes de maior relevância ética/estética/política da Política Nacional de Humanização do SUS. Lembrando: os modos de consciência são o moral, estético, e científico (Wilber, 2007).

Neste sentido, o “estar com” e o “estar perto de” nos remete para o quadrante inferior esquerdo: o quadrante **cultural** de Wilber (2007), pois representa o interior do coletivo, ou os valores, significados, visões de mundo e ética que são compartilhados por qualquer grupo de indivíduos, a linguagem desse quadrante é “a linguagem do nós”, do eu-tú, que envolve entendimento mútuo, equidade e bondade, como nos relacionamos harmoniosamente, por isso é o quadrante **cultural**.

E é nesse processo de acolhimento proporcionado pela IURD e suas práticas socioculturais e simbólicas que ocorre a reconstrução de significados do *self* (ego) do iurdiano.

Ou, em outras palavras, movimento horizontal e vertical, resignificação, transformação do quadrante superior esquerdo: interior-individual- **intencional**, ou onde se

encontram as estruturas de consciência: corpo, mente, alma e espírito, as quais podem estar não somente articuladas, pois incluídas, mas implicadas, e, assim, sendo examinadas, transformadas e reafirmadas enquanto a interação homem-ambiente ocorre, o que se supõe, por sua vez, que o quadrante superior direito: exterior-individual-**comportamental**, e o quadrante inferior direito: exterior-coletivo-**social** também estão sendo resignificados, pois articulados e implicados, examinados e transformados. Neste pequeno trecho de nosso texto acabamos de interagir com os Quatro Quadrantes e com o Grande Ninho do Ser de Wilber (2007).

Como vimos Wilber (2007) sustenta que um dos grandes problemas da Psicologia em geral é que cada escola psicológica se foca em um destes aspectos da consciência citados acima, ou em apenas um dos quatro quadrantes e ainda sustenta que seria o único aspecto que merece estudo, o único que existiria.

A pergunta que não quer calar: o que contém no espaço da IURD? O indivíduo, ao escolher um lugar seguro (Kaplan & Kaplan, 1989, 1995) para si através da formação de vínculo com um espaço construído, no qual descobriu valor e significado, ao mesmo tempo o dotou de um componente afetivo (Aragonés, 1998, p. 49). Também descortina possíveis dimensões através das quais o ambiente influi no seu comportamento através do simbolismo do espaço sagrado (Eliade, 1992; Jung, 2008; Hani, 1998), da emoção e da ação (*práxis* transformadora), despertando a construção de afetos coletivos, (quadrante inferior esquerdo-**cultural** e quadrante inferior direito **social**) comportamentais, psicológicos e espirituais (quadrante superior esquerdo-**intencional** e quadrante superior direito-**comportamental**). Na perspectiva da espiritualidade, tais dimensões, não seriam isoladas, mas etapas diferentes do mesmo processo evolutivo (Wilber, 2007). Novamente, neste pequeno trecho de nosso texto acabamos de interagir com os Quatro Quadrantes e com o Grande Ninho do Ser de Wilber (2007).

No fragmento de entrevista abaixo podemos perceber certas dimensões através das quais o ambiente do templo influi no comportamento iurdiano por meio do simbolismo do espaço sagrado:

Nós precisamos de um templo pra estar na mesma fé [...] É necessário o templo. A partir que eu piso no portão, aqui é tudo consagrado. Já é sagrado a Deus porque isso aqui é a própria casa de Deus. Você sente uma paz! (Kátia, 37 anos)

[...] a igreja é como se fosse essa representação, entendeu, é como se fosse o nosso elo diretamente com Deus. (Márcia, 37 anos)

O templo é um símbolo que resantifica continuamente o mundo (Eliade, 1992, p. 56). Ervedosa (2004) ensina que por meio dos símbolos – forma de manifestação dos arquétipos – Jung (1938/1994) pôde estudar a religiosidade, constatando a universalidade dessa dimensão do ser humano.

De acordo com Jung (2008, p. 129), “seja o que for o inconsciente, sabe-se que é um fenômeno natural que produz símbolos provadamente relevantes”. Jung (2008, p. 115) diz que “quando nos esforçamos para compreender os símbolos, confrontamo-nos não só com o próprio símbolo, mas com a totalidade do indivíduo que o produziu”.

Ao falar da função dos símbolos, Jung (2008, p. 118) faz uma crítica ao homem moderno que, com o seu “racionalismo”, perdeu a capacidade de reagir a ideias e símbolos *numinosos*, ficando, assim, à mercê do “submundo” psíquico.

Outras características do ambiente restaurador aparecem no discurso dos iurdianos sobre o templo da IURD, o que sugere que aquele ambiente pode ser entendido como restaurador para eles. Essas características são: escape, escopo, compatibilidade, fascinação.



O exemplo abaixo ilustra como certos elementos físicos e imateriais do ambiente podem prender a atenção do indivíduo e engajar a sua mente, o que se configura como **escopo**:

[...] eu entrei lá pra beber água porque tem bebedouro lá embaixo. Aí, entra na hora de uma reunião às vezes, aí quando ele vai passando ele [morador de rua] escuta uma palavra que o pastor está falando ali no altar que prende ele [prende a atenção], aí ele: “não, espera aí, vou sentar isso aí foi comigo”. Aí ele senta e escuta. Às vezes daí nasce uma conversão, aquela pessoa ali permanece [no exercício da fé] e vai mudando de vida, entendeu? E muitos outros casos. A pessoa se transforma, ela escuta e pratica. (Márcia, 37 anos)

O templo em si, enquanto monumento pode ser entendido como o elemento físico do **escopo** que prende a atenção do indivíduo, assim como os objetos materiais do seu interior, como o bebedouro, o banheiro, etc. Já o elemento imaterial que aponta para a sensação de pertença do **escopo** pode ser o acolhimento sentido e ouvido por meio da pregação do pastor no altar que, de repente, pode prender a atenção do morador de rua podendo daí começar um processo de conversão.

Por que você frequenta a IURD?

Porque eu me identifico com a Igreja Universal [...] eu já visitei outras igrejas, mas igual à Universal não existe. Porque no momento mais difícil da minha vida foi aqui que eu fui **acolhida**, foi aqui que os pastores, obreiros me **acolheram**. E eu me identifico, eu não me vejo em outra igreja. (Kátia, 37 anos)

A resposta da entrevistada, além de tocar na categoria “acolhimento” já pontuado neste trabalho, nos chama atenção para a sensação de pertença do **escopo**. Também sua fala faz eco a outra característica do ambiente restaurador: a compatibilidade.

Segundo Alves (2011, pp. 45-47) a característica **compatibilidade** “ênfatiza o nível de congruência ou incongruência existente entre o que o ambiente tem a oferecer e o que a pessoa deseja realizar naquele ambiente”. O discurso de Kátia sugere um nível elevado de congruência existente entre o que o ambiente da IURD tem a oferecer e o que ela desejava realizar naquele ambiente.

O exemplo acima também pode nos chamar atenção para a característica **fascinação** do ambiente restaurador, pois essa característica refere-se ao processo de sentir-se ligado ao lugar, no sentido de saber o que se quer fazer ali.

Quando Kátia refere que: “não me vejo em outra igreja” e que se “identifica” com a IURD deixa transparecer que se sente ligada ao lugar, portanto, podemos inferir, a partir deste dado, que há fascínio pelo ambiente. O fascínio também diz respeito a um estado de “despreocupação”:

Tem casos também que os pastores falam: “o pessoal entra para dormir na igreja, mas nessa, chega uma pessoa para conversar com ela [um obreiro, pastor, membro], ou começa uma reunião”. (Márcia, 37 anos)

Evidentemente só se consegue relaxar ao ponto de dormir num local considerado seguro. Presume-se também que um morador de rua arisca-se a entrar na igreja para beber água porque sabe que não será expulso e sim acolhido do jeito que está.

A medicina ensina que, de um modo geral, ao dormir estamos nos recuperando da fadiga física e mental, ou pelo menos estamos usando uma atenção sem esforço ou involuntária para relaxar, meditar, imaginar, respirar, sonhar acordado, etc.

Ribeiro (2008, p. 19) informa que, para que ocorra restauro é importante que haja **fascínio**, ou seja, é necessário que o sujeito deixe de usar uma atenção com esforço e passe a usar uma atenção involuntária que permita que as capacidades cognitivas sejam recuperadas.

A experiência do sagrado também pode ser restauradora, posto ser descrita como fascinante ou gerar fascínio. Otto (2007) descreve o aspecto “fascinante” do *numinoso* tanto de uma forma irracional: *misterioso, tremendum, atraente, cativante, o que me apavora me atrai*; como de uma forma paralela e racional da experiência psíquica: *amor, misericórdia, compaixão, caridade* (Otto, 2007, p. 68-69).

Assim, o simbolismo, e a experiência simbólica adjacente, contidos no espaço de um templo o transformam num local propício para experimentar o *numinoso* e, por causa disso, e, principalmente por isso, conter, ao mesmo tempo, a característica fascinação do ambiente restaurador entre as outras, como por exemplo, o **escape físico**, ou seja, ir ao templo para se sentir acolhida por uma atmosfera diferente das de costume, ou entrar em contato com outros da mesma fé, ou para alcançar o milagre de uma cura de vício, de uma doença grave, etc.

Já o **escape cognitivo** pode ocorrer por meio da perspectiva de pausa para meditação que o espaço sagrado da IURD oferece, facilitando o recolhimento, a contemplação e, conseqüentemente, o transporte, via imaginação ativa (Franz, 2008, p. 274) para outra dimensão mais sutil, a qual pode vir a promover o restauro cognitivo dos seus membros. Em nosso estudo, tanto o escape, como o escape cognitivo pode ser entendido como uma das estratégias de *coping*, qual seja o *Coping Religioso-Espiritual* (CRE) (Pargament, 1997; Ervedosa, 2004).

A Teoria da Restauração estuda os benefícios de diversos ambientes no restauro da atenção dirigida e da fadiga mental e nas diversas formas de atingir o restauro mental (Kaplan & Hartig, 1996). O templo da IURD parece contribuir para o restauro dos seus membros por vários motivos:

O Templo Maior é muito estruturado: tem poltrona pros membros sentar, tem ar condicionado, o que é bem aconchegante. A igreja em si é aconchegante. Você vai ao banheiro, o banheiro é confortável. Toda hora tem culto, o ar condicionado está ligado, assim, tá ótimo! As amizades são boas, eu não tenho muita amizade porque a gente não tem tempo né, eu trabalho muito. As pessoas chegam no templo, tem escolinha pros seus filhos, tem berçário, tudo tem um conforto aqui no templo, a minha filha foi nascida e criada dentro da igreja e eu sempre deixei, nunca vi minha filha chorando, sempre cuidaram super bem da minha filha. Aí chega na adolescência e tem o PA, o PA é o grupo de pré-adolescentes, entra com 12 anos. (Kátia, 37 anos)

Eu vou contar por mim: eu cheguei aqui, eu fui bem tratado, porque eu não tinha nem o que comer, e na igreja eu achei quem me desse dinheiro pra comer, quem me desse ajuda financeira, quem me colocasse pra cima. Então você chegando aqui na Universal você jamais vai encontrar uma pessoa que te jogue pra baixo. Sempre tem essa vantagem, sempre eles vão te colocar pra cima. É você falando que não pode e eles dizendo que você pode tudo! (Beto, 39 anos)

Ao estudamos sobre os benefícios do ambiente do templo da IURD levamos em consideração não só os aspectos físicos deste espaço, mas também as experiências espirituais lá ensinadas que podem contribuir para o restauro físico-mental dos indivíduos.

Explorar os aspectos multidimensionais da inter-relação homem-ambiente foi de suma importância para nosso estudo. Durante uma das entrevistas, pedimos que Márcia descrevesse sua experiência na IURD, ao que ela respondeu:

Um crescimento constante. Cada experiência que nós vivemos com Deus é única, você tá percebendo o agir de Deus. A gente chama de primeiro amor, esse encontro com Deus, aí você fica com aquela vontade de servir, tem vontade de fazer mais, de agradar a Deus. (Márcia, 37 anos)

Percebemos que Márcia usa a palavra “crescimento” e “cada”, “cada experiência” que vive com Deus é única, ou seja, ela teve mais de uma experiência então, o que sugere que ela pratica diligentemente a sua fé, disso resulta num crescimento constante como ela mesma diz. Também usa a palavra “encontro”, encontro com Deus, o que nos faz pensar numa experiência direta do Espírito conforme assevera Wilber (2007, pp. 154-155).

Outro aspecto observado é que, após tal experiência ou encontro com Deus, Márcia “fica com aquela vontade de servir”, o que indica que ela transcendeu o seu ego, expandiu sua consciência e assim passa a se preocupar com o próximo.

Observar, descrever e interpretar as experiências emocionais e as dimensões através das quais o ambiente influi no comportamento constituem uma investigação relevante na proposição de enfrentamento (*coping*) de crises em situações difíceis da vida.

Certas estratégias terapêuticas, além de mobilizar a mente, e melhorar a atenção involuntária (ou atenção sem esforço), visam mostrar a importância da integralidade das dimensões humanas para uma vida satisfatória e significativa, o que difere de certas estratégias terapêuticas reducionistas e fragmentadas.

Outro exemplo abaixo mostra como as pessoas se utilizam do espaço do templo da IURD como uma das possíveis estratégias terapêuticas de enfrentamento (*coping*), mais precisamente o CRE (Pargament, 1997; Panzini, 2004) para conseguir ultrapassar as crises da vida:

As pessoas chegam com depressão, oprimidas, doentes, casamentos destruídos. E tudo isso elas reconquistam conhecendo o verdadeiro Deus, e buscando Deus, fazendo as correntes. A gente vem pros cultos, aí busca a Deus em louvores, em orações, em mensagens, eles leem muito a bíblia, e tudo isso, a mensagem que o homem de Deus passa, tem a hora de buscar o Espírito Santo. (Kátia, 37 anos)

O próprio pastor R. num dos cultos de domingo, especificamente no dia 26 de agosto de 2012, disse: “eu era viciado em crack, cocaína e maconha, quem me curou foi Deus, não o Bispo Macedo”.

Quando falamos em ambiente, não apenas nos referimos à ambiência física, mas também a todos os aspectos psicológicos e sociais que nele estão envolvidos. Percebe-se, através da fala dos entrevistados, que o ambiente da IURD favorece o restauro dos indivíduos e promove o seu desenvolvimento por meio do exercício da fé que é estimulada através da existência das leituras bíblicas, louvores, orações, entre outras práticas. A “fé” foi uma categoria logo identificada nos discursos iurdianos acompanhada de uma *práxis* transformadora baseada nas seguintes passagens bíblicas:

A fé é a firme segurança da realidade esperada e a prova convincente do que não se vê. (Hebreus, 11.1. 1997, 2010, p. 1386)

[...] porque, assim como o corpo sem o espírito está morto, assim também a fé sem obras é morta. (Tiago, 2: 26. 1997, 2010, p. 1393).

A palavra religião, como avaliada por Wilber (2000), pode ser entendida como função translativa (interpretação) e transformativa (transcendência), e então na fala dos entrevistados pode estar implícita tanto uma função como a outra, levando em consideração que ambas são importantes para o processo de desenvolvimento do ser humano.

Ao serem perguntados como a IURD facilita seu contato com Deus, eles responderam:

Nesse alimento diário, na palavra que é colocada, são várias palavras, né, vocês viram agora, são várias passagens que ele lê durante a reunião. E todas as reuniões são assim, não é só, o estudo não é feito só em uma palavra, nisso você vai alimentando a sua fé, entendeu, é dessa forma que eu vejo, se eu não estivesse aqui, eu não sei como estaria, eu acredito que não estaria como estou hoje. Porque é graças ao meu contato, é como se fosse um elo entre você e Deus, embora a palavra de Deus diga que, você só consegue chegar a Deus através do filho que é Jesus, então a igreja é como se fosse essa representação, entendeu, é como se fosse o nosso elo diretamente com Deus. (Márcia, 37 anos).

A entrevistada acima justifica a importância do ambiente físico da igreja considerando-a como uma representação do elo com Deus, dessa forma, ela fala em “alimento”, ou seja, a igreja fornece o alimento necessário para essa união.

Fazendo uma comparação com que Wilber (2000) nos ensina sobre os alimentos de cada nível, maná, podemos considerar que a igreja fornece o maná para preencher um

determinado nível de desenvolvimento e assim ter condições de interpretar e dar sentido à vida naquele momento.

A relação recíproca e contínua entre pessoa e ambiente, além de estar relacionada de forma intrínseca, estabelece uma variedade de aspectos psicológicos e sociais vinculados ao contexto físico do templo da IURD, promovendo um ambiente propício ao surgimento de uma espiritualidade positiva entre seus fiéis. A Espiritualidade Positiva, portanto, passou a ser uma categoria identificada na IURD.

Para Wilber (2000) a Espiritualidade Positiva se refere à função transformadora da religião como sendo um movimento vertical, um caminho rumo à autenticidade e à liberação, à transcendência do eu e à conseqüente transformação do mundo em vez de traduzi-lo de uma forma autocentrada.

Nas narrativas analisadas surgem, em diversos momentos e contextos, termos de conotação transformadora como “ser curado”, “conhecer o verdadeiro Deus”, “o entendimento”, “perceber o agir de Deus” e “mudança de dentro pra fora”, compondo um cenário de movimento transcendente e, algumas vezes, liberador da consciência.

Wilber (2000) afirma que uma translação positiva pavimenta o caminho para a espiritualidade positiva, uma vez que o estímulo a formas mais benignas e úteis de enfrentamento (*coping*) de crises da vida, impregnadas de bom maná, ajudaria a fomentar a função transformadora da religião. A função de translação positiva seria integrar, estabilizar e equilibrar um nível dado, através da faceta básica chamada de maná como já foi dito.

Uma Espiritualidade Negativa também é conceituada como a função transformadora empregada de uma forma negativa, como em líderes espirituais que levam seus seguidores a um fanatismo religioso ou mesmo aqueles em que há certo esgotamento físico e mental devido a excessivas demandas dos seguidores, ou usar instrumental desenvolvido no caminho de forma autocentrada. Nos discursos avaliados não se destaca esse tipo de função.



O templo da IURD, através de suas práticas disciplinadas de cultivo da fé, o bom maná, abre condições para o movimento ascendente da consciência intermediado pela translação positiva, conforme pontuado nos seguintes relatos:

E aqui na Igreja Universal eu aprendi a manifestar a minha fé e ser curado. (Beto, 39 anos)

Todo dia a gente aprende alguma coisa, todo dia você escuta uma palavra, todo dia você vê alguma coisa, e aí você tá percebendo o agir de Deus. (Márcia, 37 anos)

Ainda para o autor, a espiritualidade pode ser uma linha de desenvolvimento em estágios, desdobrando-se em ondas de experiências progressivamente mais sutis. Nesta perspectiva, a espiritualidade não se desenvolve de uma vez, mas sim processualmente.

O discurso de Márcia ilustra esse processo contínuo e diligente, propiciado pelo espaço iurdiano, que sensibiliza o fiel a uma Realidade viva e revelada:

[...] ele sai [da igreja], geralmente ele cai de novo, ele cai, levanta, então é esse processo de você cair, levantar, até você ter o entendimento mesmo, assim, aí vai chegar um momento que você não cai mais [...] Quando eu descobri, quando eu tive encontro com Deus aí minha vida andou pra frente, houve uma mudança de dentro pra fora (Márcia, 37 anos) [...] eu não conhecia o verdadeiro Deus, e hoje eu posso dizer, assim, que eu conheço o verdadeiro Deus. (Kátia, 37 anos)

De acordo com os indivíduos entrevistados, a Experiência Espiritual Iurdiana, outra categoria observada nos discursos, seria uma experiência não religiosa, pois vai além do

dogma e da doutrina, “é um encontro com Deus”, é a própria vida implicada na transformação de dentro para fora, que tem como consequência imediata a vontade de servir a Deus na prática diária.

Nós não buscamos religiões, nós buscamos Jesus Cristo. A gente não faz diferença entre pessoas, entre religiões, porque não buscamos religiões, nós buscamos Jesus. Aqui nós não vivemos pra criticar religião, não, eu busco Jesus Cristo. (Kátia, 37 anos)

Religião não é espiritualidade, pelo contrário, eu acho que religião deixa você meio fanático, seguir rituais, sabe. Você acaba se achando melhor do que outras pessoas: “não porque aquele fulano faz aquilo e eu não faço, não sei o que”. Esse é o religioso. E o espiritual não, o espiritual está sempre com bons olhos pras pessoas, ele não tá medindo, né, é até aquilo que eu falei dos maus olhos, ele não tá medindo, uma pessoa que tá bem espiritualmente. E muitos confundem religião com espiritualidade, é diferente. (Márcia, 37 anos).

Eu saí do mundo evangélico e vim pra cá, pra igreja né? Então eu tava domingo na Igreja e de segunda a sábado no mundo. Aí minha vida espiritual era muito cheia de demônios, eu via muita coisa, principalmente meio dia e meia noite, entendeu? Eu não tinha a libertação que eu tenho hoje. Eu cheguei na Universal e comecei a fazer os trabalhos, as correntes e me libertei e hoje eu vivo bem. (Beto, 39 anos).

No trecho abaixo podemos observar como ocorreu a transformação de dentro para fora de uma iurdiana:

Eu tinha problema de magoa na família, tudo isso impede que a gente consiga essa transformação de verdade, real. E quando aconteceu isso comigo, é como se Deus tivesse me mostrado, assim, abriram meus olhos. Eu parei pra perceber: eu tenho mágoa, tenho isso tenho aquilo, meu Deus eu não sou nada, pelo contrário, eu sou péssima, sou uma pessoa péssima. E eu não quero mais isso, eu não quero nada, nada, nada que seja herança de educação, que seja hereditário, eu não sei da onde que entrou. Eu só sei de uma coisa, que eu não quero ser mais quem eu era, e isso era em oração. A minha oração constante era essa. Eu não sei precisar o tempo [...] não foram meses, foi rápido, porque a minha busca foi tão grande, quando eu percebi que eu tava há tanto tempo dentro da igreja, mas eu não tinha esse encontro, eu realmente não tinha a verdade disso, não tava dentro de mim [...] eu falei isso com Deus: “Senhor eu admito, eu não presto, eu não valho nada, eu sou péssima, sou uma pessoa horrível e eu não quero, não quero, não quero, o Senhor pode tirar”. E quando eu percebi eu já tava no grupo de evangelismo, eu já tava amando as pessoas, eu não gostava das pessoas, aliás, eu detestava as pessoas [antes da conversão]. Eu não sei como é que pode, porque o primeiro mandamento é amar a Deus, o segundo é amar ao próximo como a si mesmo. Então é impossível você dizer que ama a deus, mas não amar teu próximo. [...] hoje eu ando em lugares que jamais eu pensei que iria andar. Às vezes eu passava assim, no final do culto, domingo, eu olhava os evangelistas almoçando aí na frente, [da igreja] eu pensava: “esse pessoal não tem o que fazer? Vão pra casa! Não tem uma praia pra ir?” Eu pensava isso [...] O que eu criticava é o que eu faço e eu não troco minha vida hoje [depois da conversão] por nenhum minuto por minha vida antiga. A minha conversão, porque a conversão é um processo. (Márcia, 37 anos).

A insatisfação da consciência com um determinado estado de ser é um dos motores mais constantes para o processo translativo. E para essas situações, a translação é uma das ferramentas mais preciosas da consciência. Aqui, através do relato de Márcia, vemos a capacidade de todo indivíduo de substituir compreensões e **estados** desintegradores, maus manas, por bons alimentos, ou seja, por **estados** integrativos e saudáveis, nos quais a consciência possa repousar e sentir-se segura.

Sobre a categoria Fé Inteligente observada no discurso dos iurdianos e especificamente lida na obra de Macedo (2003) “O Poder Sobrenatural da Fé”, o autor esclarece o seguinte:

A fé inteligente é um estágio da fé natural, mas distinta desta, pois enquanto a fé natural funciona em função das circunstâncias, a fé inteligente-sobrenatural-racional não se limita às circunstâncias, a fé natural se desenvolve num mundo físico e a fé inteligente só se desenvolve em um mundo totalmente espiritual, que tanto pode ser negativo quanto positivo. (Macedo, 2003, p. 49)

Os trechos de entrevistas abaixo nos dão uma ideia de como seria a operacionalização da fé inteligente para um iurdiano:

[Entrevistadora] E como você sente Jesus na sua vida?

Eu... Eu não sinto o Senhor Jesus. Eu creio na palavra que ele fala. Eu e você tando juntos, nós dois, ele tá presente. Eu não sinto, eu creio certo? Se eu tiver com uma dor no meu corpo, eu levanto as mãos e peço: “Senhor, consagra as minhas mãos, que não seja as minhas mãos”. Coloco no canto e a dor vai simhora. (Beto, 39 anos)

Usar a fé com a inteligência para o iurdiano significa dizer que ele crê totalmente nas Escrituras, ou seja, se estiver escrito na Bíblia vai acontecer mais cedo ou mais tarde, no tempo de Deus, não no tempo do homem, porque é uma promessa Dele para aqueles que O seguem, que O obedecem. Simplesmente usa-se a razão, o intelecto atrelado à fé, basta crê no que está escrito, não precisa sentir nada, se sentir algo, tudo bem, mas não é, necessariamente, uma questão de emoção, de sentimento, mas de raciocínio e fé. Ouvimos essas explicações durante todo o nosso percurso de imersão na IURD.

Neste sentido, a IURD segue à risca o princípio básico de “*Sola Scriptura*”, isto é, a centralidade das Escrituras e a firme rejeição de qualquer ato de devoção que não seja dirigido à Trindade, Pai-Filho-Espírito Santo, em concordância com a Reforma Protestante liderada por Lutero (1483, 1546).

Se a senhora [a entrevistadora] tem uma dor no corpo, a senhora vai no médico e ele faz todos os exames e fala que você não tem nada, você tem que usar sua fé inteligente [...] Cheguei doente, to curado [...] Eu ia trabalhar e sentia dores no corpo e não trabalhava né. Quer dizer, eu procurei o médico e ele disse assim: “você não tem nada”. Eu gastei cerca de duzentos reais com médico e ele falou: “você não tem nada.” Então eu fiz as correntes. Procurei esse Deus que cura, que liberta. Então minha experiência aqui na Igreja Universal é ótima. Eu não tenho nada a falar sobre os pastores, sobre a igreja, nada. Só que é uma benção [...] Fiz, fiz... Fiz os exames pra provar. Aí eu falei com o pastor daqui e ele me disse assim: “Use a fé”. Aí eu usei a fé. Passei uma rosa no meu corpo e fui curado. Quando eu passei a rosa, ela murchou [...] Se a Rosa de Sharon é o símbolo de Jesus, então a partir do momento que eu

coloquei a minha fé pra agir, houve um milagre, entendeu? Eu agi minha fé. É por isso que eu frequento aqui a Universal. (Beto, 39 anos)

Os iurdianos operacionalizam a fé inteligente-sobrenatural-racional de várias maneiras. Uma delas pode ser observada, por exemplo, nos momentos de busca do Espírito Santo, nos cultos de quarta-feira e/ou de domingo.

Como já falamos, neste momento ocorre uma espécie de catarse (Laplanche, 1970) ou *catharsis*, que é um método cujo efeito terapêutico procurado é uma “purgação”, uma descarga adequada dos afetos patogênicos.

O iurdiano tem neste momento, a oportunidade de extravasar o estresse do dia a dia, podendo chorar, bater o pé no chão, gritar, ficar de joelhos, levar a testa até o chão, etc. Depois disso eles ficam em silêncio total, o que se supõe que a consciência entra num **estado** de calma, de razão pura para meditar. Esse exercício, praticado sempre, como é o caso dos iurdianos, pode facilitar processualmente a abertura a níveis cada vez mais altos e profundos de consciência (Wilber, 2007).

Pereira (2003) corrobora com a definição de Macedo (2003) e ensina que embora sabendo que a fé é um fenômeno que transcende à razão, por outro lado, não devemos nos satisfazer com uma fé que anule a razão.

Informa ainda que a fé deve ser entendida na dimensão de um ato cognitivo e animado pela inteligência, portanto, consciente e conseqüente, e ainda diz que, a fé sem racionalidade não é fé (Pereira, 2003, p. 21).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste estudo tentamos compreender, vivenciar e colher subsídios para ajudar a responder nossas inquietações e questionamentos advindos de demandas com as quais nos deparamos quando em atendimento na saúde mental.

O estudo dos espaços do sagrado justificou-se pela necessidade de se querer saber mais da dimensão espiritual dos indivíduos, dimensão esta que parece ter dado um alento para os que estavam precisando de ajuda. Os dados colhidos nos levam a inferir que o ser humano pode ir além do aparente, do material, do efêmero e que a existência de igrejas e templos em todas as sociedades em todas as eras representa simbolicamente uma extensão da dimensão espiritual e transcendente do ser humano.

A IURD de Fortaleza é distinta de igrejas de outras denominações, pois sua atmosfera exerce uma fundamental função psíquica para os seus membros. Os dados coletados e analisados mostraram que os espaços do sagrado podem ser restauradores.

Observou-se que, de uma forma ou de outra, as quatro características de um ambiente restaurador – escape, escopo, fascinação e compatibilidade - se fizeram presentes no discurso dos indivíduos, com especial destaque para as características fascinação e compatibilidade.

Correlacionamos a característica fascinação do ambiente restaurador com o aspecto fascinante da experiência *numinosa* em Otto (2007), posto ser um templo o local propício para experimentar o *numinoso*, o sagrado. O templo da IURD de Fortaleza foi considerado por seus fies como santo, sagrado, como a casa de Deus, como um símbolo do elo com Deus, como também foi identificado por estes como sendo um ambiente restaurador.

Apesar de não se poder generalizar e dizer que todos os espaços do sagrado sejam espaços restauradores, a correlação estabelecida entre o aspecto fascinante da experiência *numinosa* e a característica fascinação dos espaços restauradores, nos permitem levantar a hipótese de que os demais espaços do sagrado podem também ser espaços restauradores.

No caso da nossa pesquisa em particular, o espaço sagrado analisado pôde ser considerado um ambiente restaurador conforme mostraram os dados colhidos. E, provavelmente, esta é também uma hipótese nossa para uma próxima pesquisa: “outros espaços do sagrado contém/abrigam características restauradoras que podem ser identificadas pelas pessoas que os frequentam?”.

Realizamos uma aproximação entre os conceitos de ambiente restaurador e aqueles referentes às duas funções da religião em Wilber (2007): translação e transformação. As práticas translativas podem ser entendidas como práticas religiosas que promovem alívio e conforto ao eu traduzindo as experiências de vida e gerando certo crescimento, dando sentido ao eu. As práticas transformadoras podem ser entendidas como práticas espirituais que promovem a transformação do eu, que resulta numa mudança qualitativa de estágios ou níveis de desenvolvimento, o que gera abertura à transcendência.

Enquanto a função translativa oferece o alimento, o maná necessário para cada nível ou estrutura de consciência em que o indivíduo se encontra, a função transformadora está comprometida com uma prática contemplativa, transpessoal e supramental, o que aperfeiçoaria a atenção interior que, por sua vez, nos permitiria sondar as profundezas do psiquismo, com a expansão e clarificação da consciência e da percepção, o que faz com que o ego busque auto-transcender-se até atingir níveis mais elevados do ser e do conhecer.

Assim, quando o indivíduo faz uso das práticas translativas e práticas transformadoras dentro de um espaço sagrado e ambiente restaurador, ou, melhor dizendo, dentro de um ambiente sagrado e restaurador, como o templo da IURD, o qual estimula e propicia acolhimento humanizador, suporte sociocultural e simbólico, ele tem maior probabilidades de equilibrar e integrar seus conteúdos psíquicos antes desorganizados, pois consegue atingir maior centramento, tranquilidade e harmonia interna, assim como tem maior probabilidade de



por em movimento as estruturas da sua consciência por meio de: práticas contemplativas; meditação; imaginação ativa; orações; louvores; rituais sagrados, entre outros.

Há um aspecto comum entre a função transformadora ou espiritualidade e o ambiente restaurador: ambos estão comprometidos em facilitar a atenção interior do indivíduo para que ele possa contemplar os seus próprios sentimentos (Korpela & Hartig, 1996).

Ou seja, a função transformadora operando no íntimo do ser, tendo externamente como pano de fundo um espaço sagrado e restaurador pode gerar mudanças fisiológicas e psicológicas nesse indivíduo e promover restauro, desenvolvimento humano e espiritual.

Além disso, a experiência do sagrado - ou do *numinoso* – pode alterar o “estado” da consciência, que incluem o normal (a vigília, o sonho e o sono) e o alterado (o incomum e o meditativo) (Wilber, 2007, p. 15).

O estado alterado pode irromper ao ser movimentado as estruturas da consciência por meio das práticas translativas e transformadoras, ou seja, o indivíduo pode atingir o estado *numinoso*, ou ter acesso à experiência *numinosa* ou sagrada nesse processo. Ou não, podendo apenas se sentir bem.

Assim, percebemos através da análise das falas dos entrevistados que o ambiente físico, simbólico e psicológico do templo afeta a qualidade da experiência espiritual, pois nesse espaço vão existir rituais específicos que possibilitam o alimento espiritual diário por parte de seus membros. De forma específica, vimos que a IURD proporciona a realização de uma das funções da religião, o movimento translativo, que irá servir de base para o desenvolvimento do movimento transformador da consciência.

Verificou-se que os membros da IURD não costumam usar a palavra religião, pois para eles esse conceito não contempla a verdadeira experiência com Deus, dita espiritual. A partir dos resultados das entrevistas, consideramos que a boa relação dos fiéis com o ambiente do templo, o elegem como um lugar propício para o surgimento de uma

espiritualidade positiva entre os mesmos.

Dessa forma, podemos considerar que a existência de templos sagrados afirma que níveis transpessoais podem ser atingidos, uma vez que, os objetos e monumentos sagrados podem ser avaliados como extensões da dimensão espiritual dos seres humanos.

Levando em consideração a importância e necessidade de interdisciplinaridade nos tempos atuais, o diálogo entre disciplinas foi enriquecedor. A Psicologia Ambiental se refere a uma área ampla, cujos referenciais nos permitiram observar, analisar e descrever o homem em inter-relação com o seu espaço-lugar sagrado entendido como ambiente restaurador. A Psicologia Integral, ao correlacionar em seus referenciais o desenvolvimento humano ao desenvolvimento espiritual, nos ajudou a entender como os níveis transpessoais podem ser atingidos num espaço-lugar sagrado e restaurador.

A Psicologia Integral ao estudar os aspectos multidimensionais do ser humano e da realidade considera que o desenvolvimento humano não termina nos níveis racionais. E ao avaliarmos as conexões entre as duas áreas de saber, Ambiental e Integral, através do templo da Igreja Universal observamos que os aspectos ambientais do mesmo podem afetar a experiência de seus membros.

Ao final de nosso estudo sobre os espaços do sagrado, através do qual aprofundamos as noções de espaços restauradores e ambiência, podemos inferir, por meio de nossa experiência enquanto trabalhadora da saúde e saúde mental que, as especificações e recomendações do MS (2004, 2006) sobre a “ambiência”, “acolhimento” e “humanização” que deve haver nos espaços do CAPS estão longe de serem implementadas. O que se apresenta como um paradoxo entre a legislação e o que ocorre na prática.

O que encontramos no templo da IURD, no aspecto físico, externo e interno, e também nos seus aspectos imateriais, corrobora com o que está descrito na obra de Illarze (2008) sobre o espaço sagrado, e, igualmente com o que foi descrito por outros autores

estudados como, por exemplo, Hani (1998), Pastro (1999), Matos (2007), Grabar (1988) e Rodrigues (2002).

Foi verificado que tanto o ambiente externo quanto o interno do Templo da IURD de Fortaleza passa a ideia de acessibilidade, inclusão, integração, conforto, segurança, organização, limpeza, funcionalidade, enfim, é um ambiente, no mínimo agradável para quem faz uso dele.

O templo permanece aberto o dia todo de segunda a segunda e o movimento de pessoas que o visitam a qualquer hora é contínuo. É fácil perceber, portanto, que o centro da cidade de Fortaleza, no trecho onde o templo da IURD está situado, encontra-se revitalizado, resignificado e muito mais seguro se comparado a outras áreas do centro da cidade.

A conclusão a que se chega é a de que no espaço-lugar sagrado e restaurador da IURD o indivíduo tem condições de contemplar os seus próprios sentimentos, pensamentos etc., uma vez que o ambiente restaurador desta igreja está comprometido em facilitar não só a atenção interior do indivíduo (Korpela & Hartig, 1996), mas ajudá-los a ter um encontro com Deus ou, na linguagem de Wilber e Jung, ter uma experiência direta do Espírito.

Dessa forma, ressaltamos a importância e necessidade dos espaços do sagrado serem acessíveis atualmente nas cidades, pois, de um modo geral, observa-se que esses edifícios passam a maior parte do tempo fechados. Por ficar sempre aberta e por todos os outros aspectos aqui abordados, a IURD é uma exceção à regra.

**REFERÊNCIAS**

- Alonso, L. (1994). Sujeto y discurso: El lugar de La entrevista abierta em lãs prácticas de La sociologia cualitativa. In M. Delgado, & J. Gutiérrez (Coord.), *Métodos y técnicas cualitativas de investigación em ciências socialis* (pp. 225-240). Madrid: Síntesis.
- Alves, R. (1973). Protestantismo Contemporâneo. In *As Grandes Religiões* (Vol. 5, pp. 977-992). São Paulo: Abril Cultural.
- Alves, S. (2011). Ambientes restauradores. In S. Cavalcante, & G. Elali (Orgs.), *Temas Básicos em Psicologia Ambiental*. Petrópolis: Vozes.
- Aragonés, J. (1998). *Cognición Ambiental*. In J. I. Aragonés, & M. Américo. *Psicologia Ambiental*. Madrid: Ediciones Pirâmide S.A.
- Araújo, C. (2005). Arquitetura Religiosa. Arquitetura e Mudança Social. In G. Bianco, & M. Noline (Orgs.), *Religare: Identidade, Sociedade e Espiritualidade*. São Paulo: All Print.
- Aurobindo (XVIII-XXI). *The Life Divine e The Synthesis of Yoga*. Pondicherry: Centenary Library.
- Azambuja, G. (2009). Relações entre Comportamento Humano e Ambiência: uma reflexão com base na Psicologia Ambiental. In J. Thibaud, & C. Duarte. *Ambiances en partage=Ambiências compartilhadas*. Rio de Janeiro.
- Barber, P., & Legge, D. (1976). *Percepção e Informação*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Becker, M. (2008) *Treinamento em Saúde Mental para Conselheiros Espirituais*. Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, SP, Brasil.
- Bíblia Sagrada. (1997, 2010). *Versão Reina – Valera em Português* (Antigo e Novo Testamento). Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica Intercontinental do Brasil.
- Bogdan, R., & Biklen, S. (1994). *Investigação Qualitativa em Educação. Uma introdução à teoria e aos métodos*. Porto: Porto Editora.

- Bonfatti, P. (2000). *A expressão popular do sagrado: uma análise psico-antropológica da Igreja Universal do Reino de Deus*. São Paulo: Paulinas.
- Bonfim, Z. (2010). *Cidade e Afetividade: Estima e Construção dos Mapas Afetivos de Barcelona e São Paulo*. Fortaleza: Edições UFC.
- Braghirolli, E., Bisi, G., Rizzon, L., & Nicoletto, U. (1990). *Psicologia Geral*. Porto Alegre: Vozes.
- Brasil. (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. Retirado 1º Fevereiro, 2013, de [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm)
- Brasil. (2004). *Secretaria Executiva. Núcleo Técnico da Política Nacional de Humanização. HumanizaSUS: ambiência*. Brasília: Ministério da Saúde.
- Brasil. (2006). *Secretaria de Atenção à Saúde. Núcleo Técnico da Política Nacional de Humanização. Acolhimento nas práticas de produção de saúde* (2a ed., 44 p., il. color, Série B. Textos Básicos de Saúde). Brasília: Ministério da Saúde.
- Burmann, C. (2009). Espaço e espaço sagrado: um olhar a partir de uma comunidade luterana. *Revista Eletrônica do Núcleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo da Escola Superior de Teologia – EST*. Retirado 1º Fevereiro, 2012, de <http://www3.est.edu.br/nepp>
- Buzan, T. (2005). *O poder da inteligência espiritual: 10 maneiras de ativar o seu gênio espiritual*. São Paulo: Cultrix.
- Capra, F. (2006). *O Ponto de Mutação: a Ciência, a Sociedade e a Cultura emergente*. São Paulo: Cultrix.
- Cavalcante, S. (2003, May/August). A porta e suas múltiplas significações. *Estudos de Psicologia (Natal)*, Natal, 8(2).

- Cavalcante, S., & Nóbrega, L. (2011). *Espaço e lugar. Temas Básicos em Psicologia Ambiental* (S. Cavalcante, & G. Elali, Orgs.). Petrópolis: Vozes.
- Chase, S. (2005). *Narrative inquiry: Multiple lenses, approaches, voices*. In N. Denzin & Y. Lincoln (Eds.), *The Sage handbook of qualitative research* (3rd ed., pp. 651–678). Thousand Oaks, CA: Sage.
- Chopra, D. (2001). *Como conhecer Deus: a jornada da alma ao mistério dos mistérios*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Coelho, J., Neto (2002). *A construção do sentido na Arquitetura*. São Paulo: Perspectiva.
- Da Free, J. (1977). *The Paradox of Instruction*. San Francisco: Dawn Horse.
- Dose Mais Forte Ceará. Retirado de <http://forcajovemceara.com.br/fj/dose-mais-forte>
- Elali, G. (1997). *Psicologia e Arquitetura: em busca do lócus interdisciplinar* (Dossiê Psicologia Ambiental). Rio Grande do Norte: Universidade Federal do Rio Grande do Norte.
- Eliade, M. (1992). *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes.
- Ervedosa, G. (2004). *Personalidade, Bem-estar e espiritualidade: a influência das metas e motivações últimas na prevenção da saúde*. Espanha: Universidade de Santiago de Compostela.
- Ervedosa, G., Soares, T. V., Girão, A., Férrer, M., & Ferreira, J. (2012, Janeiro e Junho). Coping religioso-espiritual, estresse, saúde e qualidade de vida em estudantes de graduação em psicologia. *Revista de Humanidades*, Universidade de Fortaleza, 27(1), 153-165. Retirado de [http://www.unifor.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=3654&Itemid=782](http://www.unifor.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3654&Itemid=782)
- Ervedosa, G., Soares, T. V., Rodrigues, M., Ferreira, J., Girão, A., & Lima, K. (2012). *Psicologia Ambiental e Psicologia Integral: um diálogo permeado pelas experiências*

*espirituais nos templos sagrados* (Relatório de Pesquisa do Laboratório de Psicologia, Religião, Espiritualidade e Saúde – LAROSÆ). Universidade de Fortaleza. Retirado de [http://www.unifor.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=2474&Itemid=1365&limitstart=1](http://www.unifor.br/index.php?option=com_content&view=article&id=2474&Itemid=1365&limitstart=1)

- Evans-Wentz, W. (1971). *Tibetan Yoga and Secret Doctrines*. London: Oxford Univ. Press.
- Fadiman, J., & Frager, R. (1986). *Teorias da Personalidade*. São Paulo: Harbra.
- Fernandes, R. (2004). *A psicologia profunda no Novo Testamento*. São Paulo: Vetor.
- Ferrarotti, F. (1988). Sobre a autonomia do método biográfico. In A. Nóvoa, & M. O. Finger. *Cadernos de Formação Nº 1*. Lisboa: Centro de Formação e Aperfeiçoamento Profissional.
- Ferreira, A. (1975). *Novo Dicionário Aurélio* (p. 27). Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Ferreira, A. (2000). *Miniaurélio Século XXI Escolar: O minidicionário da língua portuguesa* (4a ed., rev. e amp.). Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Fleck, M. (2000). O instrumento de avaliação de qualidade de vida da Organização Mundial de Saúde (WHOQOL-100): características e perspectivas. *Ciência & Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, 5(1), 33-38.
- Fleck, M. de A., Borges, Z., Bolognesi, G., & Rocha, N. da. (2003). Desenvolvimento do WHOQOL, módulo espiritualidade, religiosidade e crenças pessoais. *Revista de Saúde Pública*, 37(4), 446-445.
- Franz, M. (1999). *Psicoterapia*. São Paulo: Paulus.
- Franz, M. (2008). O processo de individuação (pp. 207-307). In C. Jung (Concep. e Org.), *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

- Freston, P. (1994). Breve histórico do pentecostalismo brasileiro. In A. Antoziazzi *et al.* *Nem Anjos nem demônios, interpretações sociológicas do pentecostalismo* (pp. 131-159). Petrópolis: Vozes.
- Goetz, J., & Lecompte, M. (1988). *Etnografía y diseño cualitativo em investigación educativa*. Madrid: Ediciones Morata.
- Goldman, M. (2006). “Alteridade e Experiência: Antropologia e teoria etnográfica”. *Em: Etnografia*, 10(1), 161-173, Universidade de São Paulo.
- Goleman, D. (1977). *The Varieties of Meditative Experience*. Nova York: Dutton.
- Gomes, R. (2003). A análise de dados em pesquisa qualitativa. In: Minayo, C. S. (Org.). *Pesquisa Social: teoria, método e criatividade* (6a ed., pp. 67-80). Petrópolis: Vozes.
- Gorsuch, R. (1988). Psychology of Religion. *Annual Review of Psychology*, 39, 201-221.
- Goswami, A. (2007). *O Universo Autoconsciente: como a consciência cria o mundo material*. São Paulo: Aleph.
- Grabar, O. (1988). O sentido do sagrado. O valor dos monumentos religiosos. *Revista O Correio*. Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura – UNESCO. Ano 16, 10, Brasil.
- Guimarães, M. (2004). A Catedral Mundial da Fé como Símbolo de Poder da Igreja Universal do Reino de Deus na Paisagem da Metrôpole Carioca. *Revista Brasileira de Geografia*, 2, 47-60, Rio de Janeiro.
- Hani, J. (1998). *O Simbolismo do Templo Cristão*. Lisboa: Edições 70.
- Hayward, D., Rothenberg, M., & Beasley, R. (1974). *Children's play and urban play grounds: A comparison of traditional, contemporary and adventure play groud types. Environment and behavior*, 6(2), 131-168.
- História da IURD. Retirado 17 Dezembro, 2011, de <http://www.arcauniversal.com/iurd/iurd/historia>



- Huber, G. (2001). *Análisis de datos cualitativos con "Aquad Cinco" para Windows*. Granada: Grupo Editorial Universitario.
- Ittelson, W., Proshansky, H., Rivlin, L., & Winkel, G. (1974). *An introduction to Environmental Psychology*. Nova York: Holt, Rinehart & Winston.
- Jenkis, R. (1992). *Toward a psychosocial conceptualization of religion as a resource in cancer care and prevention*. In K. Pargament, K. Maton, & R. Hess (Eds.). *Religion and prevention in mental health* (pp. 179-193). New York: The Haworth Press.
- Josso, M. (2004). *Experiência de vida e formação*. São Paulo: Cortez.
- Jung, C. (1963). *Memories, Dreams, Reflections*. London: Collins and Routledge & Kegan Paul.
- Jung, C. (1978, 1987). *Psicologia e Religião*. Petrópolis: Vozes.
- Jung, C. (1983). *Psicologia da Religião Ocidental e Oriental*. In *Obras Completas de Carl Gustav Jung* (Vol. 11). Petrópolis: Vozes.
- Jung, C. (1987). *A Prática da Psicoterapia* (Vol. XVI das Obras Completas). Petrópolis: Vozes.
- Denzin, K., & Lincoln, Y. (Eds.). *The Sage Handbook of Qualitative Research Thousand*. Oaks: Sage.
- Kaplan, B., & Sadock, B. (1993). *Compêndio de psiquiatria: ciências comportamentais – Psiquiatria clínica*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- Kaplan, R., & Kaplan, S. (1989). *The Experience of Nature: A Psychological Perspective*. Nova York: Cambridge University Press.
- Kaplan, S. (1995). The Restorative Benefits of Nature: Toward an Intregative Framework. *Journal of Environmental Psychology*, 15, 169-182.
- Kast, V. (1997) *A dinâmica dos símbolos: fundamentos da psicoterapia junguiana*. São Paulo: Edições Loyola.

- Korpela, K., & Hartig, T. (1996). Restorative Qualities of Favourite Places. *Journal of Environmental Psychology*, 16, 221-223.
- Laplanche, J., & Pontalis, J. (1970). *Vocabulário de Psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes.
- Laplantine, F. (2004). *A Descrição Etnográfica* (Trabalho original publicado em 1943). São Paulo: Terceira Margem.
- Laplantini, F. (2007). *Aprender Antropologia*. São Paulo: Brasiliense, London: SAGE Publications.
- Lazarus, R., & Folkman, S. (1984). *Stress, appraisal, and coping*. New York: Springer.
- Leloup, J. (1996). *Caminhos da realização: dos medos do eu ao mergulho no Ser*. Petrópolis: Vozes.
- Lima, E. (2013, Fevereiro). Jerusalém ao seu alcance. *Folha Universal*, 1.087.
- Lopez, M. (2009). *Excesso de estudo entristece a carne*. In M. Lopez, & M. Bassani (Orgs.), *O espaço sagrado: espiritualidade e meio ambiente*. Santo André: ESETec Editores Associados.
- Macedo, E. (2003). *O Poder Sobrenatural da Fé*. Rio de Janeiro: Gráfica Universal.
- Macedo, E. (2005). *O Espírito Santo*. Rio de Janeiro: Gráfica Universal.
- Macedo, E. (2010). *Vale de ossos – Parte III*. Retirado 28 Novembro, 2010, de <http://www.bispomacedo.com.br/2010/11/27/vale-de-ossos-parte-3/>
- Macedo, E. (2012). *Nada a Perder. Momentos de Convicção que Mudaram a Minha Vida*. São Paulo: Planeta.
- Malard, M. (2012). *Os objetos do cotidiano e a ambiência*. Escola de Arquitetura da Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG. Retirado 13 Outubro, 2012, de <http://www.arq.ufmg.br/eva/art014.pdf>.
- Mariano, R. (1999). *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola.

- Mariz, C. (1998). *A dinâmica das classificações no pentecostalismo brasileiro*. In B. M. Souza et al. *Sociologia da Religião no Brasil, revisitando metodologias, classificações e técnicas de pesquisa* (pp. 85-91). São Paulo: PUC.
- Maroni, A. (2008). *E por que não? Tecendo outras possibilidades interpretativas*. Aparecida: Idéias & Letras.
- Matos, A. de. (2011). *Os átrios do Senhor: o significado dos templos cristãos na história*. Retirado Maio, 2011, de <http://www.mackenzie.br/7103.html>
- Mckenzie, J. (1983). *Dicionário Bíblico*. São Paulo: Paulus.
- Mendonça, A. (1998). *Pentecostalismo e as concepções históricas de sua classificação*. In B. M. Souza et al. *Sociologia da Religião no Brasil, revisitando metodologias, classificações e técnicas de pesquisa* (pp. 73-84). São Paulo: PUC.
- Miller, T. (2005). *Making Sense of Motherhood*. New York: Cambridge University Press.
- Minayo, C. (2003). Introdução. In C. Minayo (Org.), *Pesquisa Social: teoria, método e criatividade* (6a ed.). Petrópolis: Vozes.
- Moura, S. de. (1973). Catolicismo Medieval. In *As Grandes Religiões* (Vol. 2, pp. 401-416), São Paulo: Abril Cultural.
- Norling, J. C., & Sibthorp, J. (2006). Mental Restoration and Recreation. *Parks & Recreation*, 30-37.
- Nyanamoli, B. (1976). *Visuddhimagga: The Path of Purification by Buddhaghosha*, (Vol. 2). Boulder, CO: Shambhala.
- Otto, R. (2007). *O Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes.
- Panzini, R. (2004). *Escala de coping religioso-espiritual (escala CRE): tradução, validação e adaptação da escala RCOPE, abordando relações com saúde e qualidade de vida*.

- 238 f. Dissertação de Mestrado, Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Rio Grande do Sul, RGS, Brasil.
- Panzini, R., & Bandeira, D. (2005, Setembro/Dezembro). Escala de *coping* religioso-espiritual: elaboração e validação de construto. *Psicologia em Estudo*, 10(3), 507-516, Maringá.
- Panzini, R., Rocha, N., Bandeira, D., & Fleck, M. (2007). Qualidade de vida e espiritualidade. *Revista de psiquiatria clínica*, São Paulo, 34(1).
- Pargament, K. (1997). *The psychology of religion and coping: theory, research, practice*. New York: Guilford Press.
- Pargament, K., Koenig, I., & Perez, L. M. (2000). The many methods of religious coping: Development and initial validation of the RCOPE. *Journal of Clinical Psychology*, 56(4), 519-543.
- Pastro, C. (1999). *Guia do Espaço Sagrado*. São Paulo: Edições Loyola.
- Pereira, J. (2003). *A fé como fenômeno psicológico*. São Paulo: Escrituras Editora.
- Piaget, J. (1977). *The Essential Piaget* Gruber & Voneche, Orgs.). Nova York: Basic Books.
- Ribeiro, R. (2008) *Influência da percepção de segurança no restauro cognitivo em ambientes urbanos e naturais*. Dissertação de Mestrado, Universidade de Lisboa – Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação, Lisboa, Portugal. Retirado 11 Dezembro, 2012, de [http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/699/1/17671\\_ulsd\\_dep.17526\\_Monografia\\_Riberta\\_Ribeiro\\_n4927.pdf](http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/699/1/17671_ulsd_dep.17526_Monografia_Riberta_Ribeiro_n4927.pdf).
- Rieker, H. (1971). *The Yoga of Light*. San Francisco: Dawn House.
- Rios, C. (2007). *Da Igreja Católica à Igreja Universal: um estudo sobre os sentidos construídos por católicos que se converteram à Igreja Universal do Reino de Deus*. Dissertação de Mestrado, Universidade de Fortaleza, Fortaleza, CE, Brasil.

- Rivlin, L. (2003). *Olhando o passado e o futuro: revendo pressupostos sobre as inter-relações pessoa-ambiente*. *Estudos de Psicologia*, 8(2), 215-220.
- Rivlin, L., & Wolfe, M. (1985). *Institutional settings in children's lives*. Nova York: John Wiley & Sons.
- Sant'anna, S. (1999, Outubro). Contribuições de Weber para a compreensão da espiritualidade libertadora. *Revista da APG*, (19), 39-47, São Paulo.
- Scopelliti, M., & Giuliani, M. (2004). Choosing restorative environments across the lifespan: A matter of place experience. *Journal of Environmental Psychology*, 24, 423-437.
- Scotton, B., Chinen, A., & Battista, J. (Eds.). (1996). *Textbook of transpersonal psychiatry and psychology*. New York: Basic Books.
- Smith, H. (1976). *Forgotten Truth*. Nova York: Harper & Row.
- Soares, T. V. (2006). *Inteligência Espiritual como agregador da Gestão de Ouvidoria*. Monografia. Curso de Especialização em Gestão de Ouvidoria. Faculdade Integrada da Grande Fortaleza – FGF.
- Speller, G. (2005). A importância da vinculação aos lugares. In L. Soczka (Org.), *Contextos humanos e Psicologia Ambiental*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. Springer.
- Stokols, D. (1978). *Environmental Psychology*. *Annual Review of Psychology*, 29.
- Tavolaro, D., & Lemos, C. (2007). *O Bispo: A história Revelada de Edir Macedo*. São Paulo: Larousse do Brasil.
- Tuan, Y. (1983). *Espaço e lugar: a perspectiva da experiência*. São Paulo: Difel.
- Urpia, A. (2009). *Tornar-se mãe no contexto acadêmico: narrativas de um self participante*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, Salvador, BA, Brasil.
- Van den Berg, A., Hartig, T., & Staats, H. (2007). Preference for Nature in Urbanized Societies: Stress, Restoration, and the Pursuit of Sustainability. *Journal of Social Issues*, 63(1), 79-96

- Vianna, A. (2004, Março). Estudo Introdutório às 95 Teses de Martinho Lutero. *Revista Espaço Acadêmico*, 34, ISSN 1519.6186. (Edição revista e estudo introdutório ampliado). Retirado Fevereiro, 2012, de [http://www.espacoacademico.com.br/034/34tc\\_lutero.htm](http://www.espacoacademico.com.br/034/34tc_lutero.htm)
- Von Franz, M. (2008). O Processo de Individuação (pp.210-307). In C. Jung. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Wang, Q., & Bronkmeier, J. (2002). *Autobiographical Remembering as Cultural Practice: The*. Retirado de <http://www.periodicos.capes.gov.br/portugues/index.jsp>
- Weber, M. (2006). *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Martin Claret.
- Wilber, K. (1986). *Transformações da Consciência: o espectro do desenvolvimento humano*. São Paulo. Cultrix.
- Wilber, K. (1988). *Un Dios sociable*. Barcelona: Kairós.
- Wilber, K. (1997). *Uma espiritualidade que transforma*. Publicado em: What Is Enlightenment? Issue 12, Fall-Winter. Retirado 22 Outubro, 2012, de <http://www.enlightennext.org/magazine/j12/wilber.asp>, & [http://www.ariray.com.br/textossaladeleitura/uma\\_espiritualidade\\_que\\_transforma.pdf](http://www.ariray.com.br/textossaladeleitura/uma_espiritualidade_que_transforma.pdf)
- Wilber, K. (2000). *Diario*. Barcelona: Kairós.
- Wilber, K. (2006). *A União da Alma e dos Sentidos: integrando ciencia e religião*. São Paulo: Cultrix.
- Wilber, K. (2007). *Psicologia Integral*. São Paulo: Cultrix.
- Zinnbauer, B., Pargament, K., & Scott, A. (1999). The emerging meanings of religiousness and sprituality: problems and prospects. *Journal of Personality*.
- Zohar, D., & Marshall, I. (2002). *QS: Inteligência Espiritual* (2a ed.). Rio de Janeiro: Record, 2002.

Zohar, D., & Marshall, I. (2006). *Capital Espiritual: usando as inteligências racional, emocional e espiritual para realizar transformações pessoais e profissionais*. Rio de Janeiro: BestSeller.

**ANEXOS**



## ANEXO A

### ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMI-ESTRUTURADA

Dados Pessoais

Pseudônimo/Idade/Sexo/Estado Civil/Renda

#### **Posicionamento religioso do indivíduo**

- 1) Você se considera evangélico? / O que é ser evangélico?
- 2) Você sempre foi evangélico?

#### **Percepção do indivíduo sobre a função da Igreja**

- 3) Porque você frequenta a IURD?
- 4) Porque você frequenta esse templo da IURD?
- 5) Seria possível a celebração religiosa em outro espaço / templo?
- 6) Seria possível a celebração religiosa sem um espaço / templo?

#### **Percepção do indivíduo sobre a própria experiência**

- 7) Como você descreveria a sua experiência na IURD?
- 8) Com que frequência você vai ao templo?
- 9) Qual atividade você gosta mais?
- 10) Quais as vantagens e desvantagens das atividades praticadas na Igreja (rituais)?
- 11) Quais vantagens e desvantagens dos aspectos físicos deste templo?
- 12) Quais vantagens e desvantagens dos aspectos sociais deste templo?
- 13) Você considera a existência e / ou validade de diferentes experiências na IURD?

**Possibilidade de uma experiência religiosa**

14) De que forma a IURD facilita o seu contato com DEUS?

15) Em que momentos você entra e contato com DEUS?

**Descrição da experiência religiosa**

16) Como você descreveria suas experiências religiosas?

17) Há níveis ou diferenças entre as experiências religiosas?

18) Como o templo, em seus aspectos físicos, funcionamento dos rituais e atividades, em seus aspectos culturais e sociais, influencia a experiência religiosa-espiritual dos seus membros?