

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO
ESCOLA DE COMUNICAÇÃO, EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

ANA LÍDIA DE OLIVEIRA ALBUQUERQUE

**Política, Poética e Performance no
Espaço Religioso: estudo da cultura
material da Igreja Metodista Central em
Santo André**

SÃO BERNARDO DO CAMPO
2018

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO
ESCOLA DE COMUNICAÇÃO, EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

ANA LÍDIA DE OLIVEIRA ALBUQUERQUE

**Política, Poética e Performance no
Espaço Religioso: estudo da cultura
material da Igreja Metodista Central em
Santo André**

Dissertação de mestrado apresentada
ao Programa de Pós-Graduação em
Ciências da Religião da Universidade
Metodista de São Paulo, sob a
orientação do Prof. Dr. Helmut
Renders.

SÃO BERNARDO DO CAMPO
2018

FICHA CATALOGRÁFICA

Sa59n Albuquerque, Ana Lúcia de Oliveira

Título: Política, Poética e Performance no Espaço Religioso:
estudo da cultura material da Igreja Metodista Central em Santo André

128fls.

Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Escola de
Comunicação, Educação e Humanidades, Programa de Pós-Graduação
Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo
do Campo.

Bibliografia.

Orientação: Helmut Renders

1. xx 2. xx 3. xx. I. Título

CDD xxx.x

AGRADECIMENTOS

É com muita alegria que expresso minha gratidão ao apoio e colaboração de muitas pessoas na realização desta dissertação. Foi, realmente, uma experiência transformadora para mim e não teria se tornado possível sem a ajuda e a orientação que recebi.

Minhas primeiras palavras de gratidão vão para o meu orientador professor Helmut Renders pela sua generosidade em me acolher e incentivar à pesquisa. Muito obrigada pelo seu apoio, paciência e auxílio durante meus estudos na pós-graduação. Não é sempre que se encontra um ser humano, um conselheiro que se preocupa com os pequenos problemas e obstáculos que inevitavelmente surgem no decorrer da realização de uma pesquisa.

Também sou muito grata aos docentes e discentes do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião pelo convívio e pelas discussões construtivas e instigantes nas disciplinas e grupo de pesquisa.

Aos funcionários da secretaria do PPGCR por me receberem com alegria e estarem sempre à disposição na parte burocrática.

Ao CNPq por ter me concedido bolsa de estudos o que me possibilitou apreender informações de suma importância para o meu desenvolvimento acadêmico.

Meu profundo apreço vai para os membros da Igreja Metodista Central em Santo André e em especial ao Pastor Reverendo Daniel Rocha que facilitou o meu trabalho de coleta de dados e fez uma contribuição inestimável para a minha pesquisa.

Aos amigos e amigas que se tornaram imprescindíveis com suas conversas, disposição, atenção e alegria. Sempre torcendo para que tudo desse certo.

À minha família, pela paciência com a falta de disponibilidade, pelo apoio nas decisões, pelo carinho e cuidado, sempre preocupados com meu bem-estar, o meu eterno agradecimento.

A todos/as que, de alguma forma, tornaram esse período mais leve, prazeroso e cativante, o meu muito obrigada!

RESUMO

O espaço religioso sofre modificações permanentes. Primeiro, ele mesmo é criado e não encontrado, ou seja, inicialmente temos uma iniciativa humana que se manifesta na contínua modificação do próprio espaço. Portanto, a presente pesquisa tem por objetivo investigar a relação do impacto do espaço religioso sobre as pessoas e o impacto das pessoas sobre esse espaço, especificamente, o templo da Igreja Metodista Central em Santo André, a partir de três perspectivas: a política, a poética e a performance. Na perspectiva da política, consideramos que o espaço é um instrumento político intencionalmente manipulado, sendo, por isso, um meio ordenado nas mãos de um determinado grupo, classe ou indivíduos que visam a atingir certos objetivos. Na segunda perspectiva, o espaço pode ser compreendido a partir de uma apreciação subjetiva que é provocada pelo próprio espaço. O enfoque da performance é o reconhecimento do impacto do indivíduo nas atividades rituais e no significado ritual, em que o principal resultado da atividade ritual é a reprodução ou remodelação do ambiente social e cultural do indivíduo.

PALAVRAS-CHAVE: espaço religioso, política, poética, performance, ritual, cultura material

ABSTRACT

The religious space undergoes permanent modifications. First, it is created and not found, that is, we initially have a human initiative that manifests itself in the continuous modification of space itself. Therefore, the present research aims to investigate the relationship of the impact of religious space on people and the impact of people on this space, specifically, the temple of the Central Methodist Church in Santo André, from three perspectives: politics, poetics and performance. From a policy perspective, we consider that space is an intentionally manipulated political instrument and is therefore an orderly means in the hands of a particular group, class or individuals aiming to achieve certain objectives. In the second perspective, space can be understood from a subjective appreciation that is provoked by space itself. The focus of space performance is the recognition of the individual's impact on ritual activities and ritual meaning, where the main result of ritual activity is the reproduction or remodeling of an individual's social and cultural environment.

KEYWORDS: religious space, political, poetic, performance, ritual, material culture

SUMÁRIO

4

5

6

9

11

14

INTRODUÇÃO14

1.1. BREVE HISTÓRICO DO ESPAÇO RELIGIOSO NO CRISTIANISMO15

1.1.1. Casa particular16

1.1.2. Basílica21

1.1.3 Catedral25

1.1.4. Templo Protestante29

1.1.5. Templos Multifuncionais e Megatemplos33

1.2. BREVE HISTÓRICO DO ESPAÇO RELIGIOSO NO METODISMO35

1.2.1. Na Inglaterra35

1.2.2. Nos Estados Unidos42

1.2.3. No Brasil46

1.3. A POLÍTICA DO ESPAÇO RELIGIOSO NA IGREJA METODISTA
CENTRAL EM SANTO ANDRÉ**Erro! Indicador não definido.**

1.3.1. A substituição de símbolos cristãos clássicos pelo logotipo Cruz e Chamas58

CONSIDERAÇÕES INTERMEDIÁRIAS62

65

INTRODUÇÃO65

2.1 A ESSÊNCIA POÉTICA DO ESPAÇO SAGRADO	66
2.2 A ESSÊNCIA POÉTICA DA ARQUITETURA	69
2.3 MARCADORES ARQUITETÔNICOS: A MATERIALIZAÇÃO DA POÉTICA NO TEMPLO DA IGREJA METODISTA CENTRAL DE SANTO ANDRÉ	77
CONSIDERAÇÕES INTERMEDIÁRIAS	84

3. A PERFORMANCE NO ESPAÇO RELIGIOSO: CONDUTORES DA TRANSFORMAÇÃO DO ESPAÇO85

INTRODUÇÃO

3.1. RITUAL E PERFORMANCE NA PRODUÇÃO DO ESPAÇO RELIGIOSO

3.2 A MATERIALIDADE PRODUZIDA E REPRODUZIDA PELA PRÁTICA ESPACIAL

3.3 PERFORMANCES NO ESPAÇO RELIGIOSO DA IGREJA METODISTA CENTRAL DE SANTO ANDRÉ

CONSIDERAÇÕES INTERMEDIÁRIAS

115

120

PÁGINAS DA WEB VISITADAS

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Casa de reunião dos primeiros cristãos em Dura-Europos	22
Figura 2: Projeto arquitetônico de uma basílica	29
Figura 3: Projeto arquitetônico de uma catedral	31
Figura 4: Interior do Templo de Paradis, Lyon/França(1564)	34
Figura 5: Willow Creek Community Church – Igreja cristã evangélica localizada em South Barrington, perto de Chicago. Foi fundada em 1975 – Área Externa	38
Figura 6: Willow Creek Community Church – Igreja cristã evangélica localizada em South Barrington, perto de Chicago. Foi fundada em 1975 – Área Interna	38
Figura 7: Interior da New Room, Bristolv – 1743	40
Figura 8: Humphrey, H. Foundery, London, litografia de 1830	41
Figura 9: S. N. New Chapel, London, litografia de 1830	41
Figura 10: Foto e planta da capela unitária de Norwich, Inglaterra, construída em 1756	43
Figura 11: Planta de uma igreja urbana maior, térreo 1928	47
Figura 12: Igreja Metodista do Catete, Rio de Janeiro – Inaugurada em 1886	52
Figura 13: Igreja Metodista de São Paulo, bairro de Liberdade	53
Figura 14: Igreja Metodista de Piracicaba/SP – Parte Externa	54
Figura 15: Igreja Metodista de Piracicaba/SP – Parte Interna	54
Figura 16: Igreja Metodista em Porto Alegre	55
Figura 17: Igreja Metodista em Rudge Ramos, São Bernardo do Campo/SP	56
Figura 18: Templo da Igreja Metodista Central em Curitiba/SC	56
Figura 19: Igreja Metodista Central de Santo André, 1949	58
Figura 20: Altar da Igreja Metodista Central de Santo André 1970	59
Figura 21: Interior do templo da Igreja Metodista Central em Santo André com o logotipo Cruz e Chamas atrás do altar e entalhado no púlpito	62
Figura 22: Fotografia da Igreja Metodista Central em Santo André, SP. Detalhe: Entrada I	80

Figura 23: Fotografia da Igreja Metodista Central em Santo André/ SP	81
Detalhe: Corredor I [início]	
Figura 24: Fotografia da Igreja Metodista Central em Santo André/ SP	81
Detalhe: Corredor II [fim]	
Figura 25: Fotografia da Igreja Metodista Central em Santo André, SP.	82
Detalhe: Acesso à nave da igreja I [com rampa]	
Figura 26: Fotografia da Igreja Metodista Central em Santo André, SP.	82
Detalhe: Porta de acesso à nave da igreja	
Figura 27: Fotografia da Igreja Metodista Central em Santo André, SP.	83
Detalhe: Nave da igreja I [corredor central]	
Figura 28: Fotografia da Igreja Metodista Central em Santo André, SP.	84
Detalhe: Nave da igreja I [mesa do Senhor e púlpito]	
Figura 29: Igreja Metodista em Vila Conde do Pinhal/SP	100
Figura 30: Igreja Metodista de Piracicaba/ SP	100
Figura 31: Igreja Metodista em São José do Rio Preto/ SP	101
Figura 32: Igreja Metodista em Ourinhos/MG	102
Figura 33: Igreja Metodista em Porto Alegre de 1963	103
Figura 34: Igreja Metodista de Pfortsheim, Alemanha	104
Figura 35: Igreja Metodista de Sorocaba/SP	105
Figura 36: Igreja Metodista não identificada	105
Figura 37: Igreja Metodista de Sorocaba/SP	106
Figura 38: Igreja Metodista não identificada	106
Figura 39: Igreja Metodista Central em Santo André/SP. Detalhe: Parte da nave e santuário – 1970	108
Figura 40: Templo atual da Igreja Metodista Central em Santo André – mudanças na parte interna	110

INTRODUÇÃO

Os espaços religiosos são espaços dinâmicos. Eles provocam e, ao mesmo tempo, sofrem mudanças contínuas. Eles acolhem rituais religiosos e os configuram, ou seja, eles fazem muito mais do que simplesmente fornecer um espaço neutro dentro do qual os rituais ocorrem. Eles contribuem de forma relevante para o próprio significado e a significação das práticas rituais, moldando a forma e o conteúdo dos sistemas religiosos.

Os edifícios das igrejas influenciam práticas de adoração, facilitando algumas atividades e impedindo outras. Eles focalizam a atenção dos crentes sobre o divino e frequentemente medeiam a relação entre o indivíduo e Deus. Eles mudam, de acordo com a atividade religiosa que é praticada. Contribuem para a formação e manutenção de relacionamentos internos dentro das congregações, bem como designam hierarquia e demarcam a comunidade, servindo a uma multiplicidade de usuários com uma série de objetivos. Na verdade, os edifícios das igrejas são agentes dinâmicos na construção, desenvolvimento e persistência do próprio cristianismo. Portanto, é parte desse dinamismo que o espaço religioso também sofra modificações permanentes. Primeiro, ele mesmo é criado e não encontrado, ou seja, inicialmente temos uma iniciativa humana que se manifesta na contínua modificação do próprio espaço: templos nascem, são finalizados, seus interiores de tempo em tempo modificados, às vezes de forma sutil, às vezes de forma drástica e desafiadora.

Para compreender a dinâmica de mudanças que ocorreram nos templos construídos pelo cristianismo, a presente pesquisa investigará a relação do impacto do espaço protestante sobre as pessoas e o impacto das pessoas sobre esse espaço, sempre numa perspectiva do espaço como espaço religioso, como espaço do encontro com o sagrado, com outros seres humanos e toda a criação. O nosso recorte vai além de afirmações genéricas a respeito da importância e necessidade de observar e estudar o espaço religioso em si. Nosso interesse é mais específico: queremos estudar essas múltiplas dinâmicas dentro da experiência religiosa protestante, ou seja, afirmamos, de antemão, que esses tipos de dinâmicas ocorrem também em templos protestantes, mais especificamente em um templo metodista, uma vez que olhar atento a espaços “despidos” de uma variedade de ornamentações simbólicas não quer expressar, propriamente, que eles não detêm significados ou símbolos religiosos. Pelo contrário, nesses espaços há um universo de significados que dizem respeito ao sujeito religioso como experimentador e intérprete do divino. O interesse em tal tema é justificado pela exiguidade de trabalhos

voltados para o estudo da cultura visual e material essencialmente protestantes. A pesquisa para o trabalho se deu a partir de fontes bibliográficas: livros, periódicos e trabalhos científicos, alguns destes disponíveis na internet, que, inclusive, foi o meio que forneceu as imagens que ilustram algumas das páginas. Parte significativa das informações apresentadas advém de observações pessoais, tomando-se o cuidado de não desenvolver um trabalho de modo essencialmente empírico e a partir de meras conjecturas.

O trabalho se desenvolve em três capítulos. No primeiro, busca-se abordar o paradigma inicial de compreensão da produção e reprodução do espaço religioso: política do espaço. Relativamente a esse conceito, partimos da hipótese de que o espaço é um instrumento político intencionalmente manipulado, sendo, por isso, um meio ordenado nas mãos de um determinado grupo, classe ou indivíduos que visam a atingir certos objetivos. Para discorrer sobre essa primeira perspectiva, inicialmente iremos, a partir da noção de espaço sagrado como “situacional”, realizar uma breve análise do processo histórico de formação do espaço religioso no cristianismo, bem como destacar as políticas ou possíveis intenções subjacentes às construções de seus templos desde os primeiros séculos da Era Cristã até os dias atuais, destacando o espaço religioso da Igreja Metodista Central em Santo André a partir de um determinado fenômeno: a substituição de símbolos cristãos clássicos pelo logotipo Cruz e Chamas, que corrobora a política de diferenciação e visibilidade do templo.

No capítulo seguinte, trataremos da segunda perspectiva por meio da qual o espaço pode ser compreendido: a poética do espaço, ou seja, o lugar percebido a partir de uma apreciação subjetiva que é provocada pelo próprio espaço. Nesse sentido, a arquitetura será vista como um espaço que possui características e significados específicos que contribuem para a unificação ou isolamento, libertação ou aprisionamento do indivíduo. Partimos do pressuposto de que a arte da arquitetura continua a ser considerada, teorizada e ensinada como uma forma de arte do olho. Como consequência, é dominada por considerações de qualidades retinianas, como composição visual, harmonia e proporção. O domínio da visão nunca foi tão forte quanto em nossa era atual, da imagem visual e sua produção industrial em massa, “a infindável chuva de imagens”. Como consequência dessa ênfase enviesada, os edifícios estão se transformando em objetos de sedução visual momentânea, e eles estão perdendo a sensação de presença, plasticidade e tutilidade. Eles se tornaram meros objetos estetizados que são vistos e maravilhados externamente, em vez de serem vividos como partes inseparáveis de nossa

própria consciência e senso de vida. Os edifícios também são cada vez mais objetos de manipulação social e comercial, em vez de serem “instrumentos para enfrentar o cosmos”, como sugere Bachelard (1993).

Os edifícios das igrejas, nessa perspectiva, influenciam as práticas de adoração, facilitando algumas atividades e impedindo outras. Eles direcionam a atenção dos crentes no divino e frequentemente medeiam a relação entre o indivíduo e Deus, mudam com atividades religiosas ao longo do tempo, contribuem para a formação e manutenção de relacionamentos internos dentro das congregações e designam a hierarquia e demarcam a comunidade, atendendo a uma multiplicidade de usuários com uma série de objetivos. No segundo capítulo, portanto, buscaremos entender essa dinâmica a partir do templo da Igreja Metodista Central em Santo André.

Ao final, apresentaremos a terceira perspectiva de compreensão do espaço: a performance, cujo enfoque é o reconhecimento do impacto do indivíduo nas atividades rituais e no significado ritual. Para tanto, iniciaremos a abordagem a partir das teorias do ritual para, posteriormente, introduzirmos a teoria da performance como um novo paradigma na teoria ritual em que o principal resultado da atividade ritual é a reprodução ou remodelação do ambiente social e cultural de um indivíduo. No segundo momento do capítulo, abordaremos a teoria da tríade espacial proposta por Henri Lefebvre, que desafiou as noções tradicionais de espaço como uma arena abstrata e um contêiner passivo, propondo uma teoria que unifica as concepções físicas, sociais e mentais do espaço ao enfatizar sua produção e reprodução contínuas. Ou seja, o espaço é ao mesmo tempo resultado e causa, produto e produtor. Por fim, na terceira parte do texto, será realizada uma análise do espaço litúrgico da Igreja Metodista Central em Santo André, na qual serão verificadas as mudanças que ocorreram no decorrer dos anos, bem como suas principais causas e consequências para a configuração do espaço de culto.

1. A POLÍTICA DO ESPAÇO RELIGIOSO: CONCEPÇÕES E INTENÇÕES

INTRODUÇÃO

Chidester e Linenthal (1995), citando Durkheim, argumentam que o sagrado é situacional porque existe no nexo das práticas humanas e projetos sociais. Diante disso, os aspectos mais significativos do espaço religioso não são categorias como céu, terra e inferno, mas relações de poder hierárquicas, de dominação e subordinação, inclusão e exclusão, apropriação e desapropriação. Portanto, é importante interrogar as forças empreendedoras, sociais e políticas que colaboram na construção do espaço religioso.

A partir da noção de espaço religioso como “situacional”, o presente capítulo fará uma breve análise do processo histórico de formação desse espaço no cristianismo, bem como destacará as políticas ou possíveis intenções subjacentes às construções de seus templos desde os primeiros séculos da Era Cristã até os dias atuais, tendo como ponto de partida cinco gêneros estruturais e suas características ideológicas proeminentes: séculos I ao IV (casa particular, política da adaptação); do IV ao XII (Basílicas, política de ressignificação); do século XII ao XVI (Catedrais, política da imponência); XVI ao XX (Templo Protestante, política de diferenciação); XX até os dias atuais (Multifuncionais e Megatemplos, política de hibridização). Num segundo momento, serão apresentados alguns aspectos e peculiaridades da configuração dos templos no metodismo desde o contexto inglês, passando pelo norte-americano, até o brasileiro. E, por fim, analisaremos o espaço religioso da Igreja Metodista Central em Santo André, a partir de um determinado fenômeno: a substituição de símbolos cristãos clássicos pelo logotipo Cruz e Chamas, reflexo da política visual de identidade proposta pela igreja.

1.1. BREVE HISTÓRICO DO ESPAÇO RELIGIOSO NO CRISTIANISMO

Algumas das mudanças que marcaram a configuração e a construção de espaços usados pela Igreja Cristã, rastreados, pontualmente, desde o período do Novo Testamento, passando pelo período medieval até o momento contemporâneo, serão exploradas neste capítulo. Ao observar cinco tipos importantes de estruturas utilizadas pela Igreja Cristã, investigaremos como cada uma foi influenciada pelas realidades e implicações culturais de seus respectivos tempos e como refletiram as crenças da Igreja no cumprimento de sua missão e expressão da fé.

Optamos por nos concentrar em cinco gêneros estruturais que possuem características específicas e determinantes para o desenvolvimento das atividades da igreja em cada período, em vez de investigar os estilos de época da arquitetura da igreja e adotar a nomenclatura frequentemente associada a eles¹. O motivo para selecionar este foco particular e a terminologia relacionada é a sua conduta específica para a avaliação da relação entre as forças políticas e crenças espirituais que reverberam nas expressões espaciais e estruturas materiais dos templos.

Período de Tempo/Séculos	Estrutura Dominante
I ao IV	Casa particular
IV ao XII	Basílica
XII ao XVI	Catedral
XVI ao XX	Templo Protestante
XX até hoje	Igreja Multifuncional e Megatemplo

Embora, em alguns casos, a transição de um período para o próximo tenha ocorrido abruptamente, outras mudanças surgiram de forma sutil, mas com impactos duradouros ao longo do tempo. De particular interesse para este projeto são as mudanças concretas na estrutura e configuração dos espaços religiosos cristãos, bem como os fatores que contribuem para o seu desenvolvimento.

¹ Os termos referidos incluem o bizantino, o românico, o gótico, o renascimento, a reforma e o barroco/rococó.

1.1.1. Casa particular

Durante os primeiros três séculos da Era Cristã, não é difícil de entender o papel essencial da habitação privada no estabelecimento e desenvolvimento inicial da igreja. O compartilhamento de refeições em conjunto era uma atividade comum quando a comunidade de fiéis se reunia, com base na frequente menção à Igreja Primitiva presente nos relatos do livro de Atos².

Muitas razões são sugeridas para que a habitação privada seja considerada como o principal local para encontros da Igreja Primitiva. Os estudos de Marga Ströher (1996) resumem essas razões da seguinte forma:

Primeiro, a escassez e a pobreza dos primeiros crentes tornaram economicamente inviável a construção de edifícios no início do cristianismo; em segundo lugar, a Igreja cristã nasceu numa cultura religiosamente pluralista e frequentemente hostil, tornando a construção algo inviável. A realidade cultural ditou que os cristãos assumissem um perfil mais discreto (STRÖHER, 1996, p. 71).

Ströher também menciona que o contexto íntimo da habitação privada refletia melhor o ensino de Jesus e a compreensão precoce da comunidade como o novo templo de Deus. Corroborando o posicionamento de Ströher, José Aldazábal deixa claro que nas comunidades primitivas

Os cristãos, desde o princípio, não deram tanta importância ao lugar, mas sim à comunidade. Ao contrário dos pagãos e dos judeus, que punham grande ênfase no Templo como lugar da presença divina, *domus Dei*, ao qual poucos tinham acesso, os primeiros cristãos entenderam o lugar de culto sobretudo como *domus ecclesiae* (a casa da comunidade), porquanto os ajudava a realizar melhor o seu culto a Deus; viam a própria comunidade como lugar privilegiado da presença salvadora de Cristo (ALDAZÁBAL, 2013, p. 170).

Os estudiosos não têm unanimidade sobre os espaços específicos das casas particulares que se revelaram mais favoráveis às atividades da comunidade cristã.

² Consulte a Atos 2: 42,46; 11: 3; 20: 7,11; Gálatas 2: 11-12. Em I Coríntios, Paulo exortou a Igreja a não se associar com aqueles cujos estilos de vida contradizem a profissão de fé como crentes, especificando que nem sequer podem comer uma refeição com essa pessoa.

Eduardo Lohse (2000) sugere que certos espaços dentro de lares do século I, como o atrium³ e outras áreas adjacentes ou próximas, já haviam sido usados para honrar os deuses pagãos, antes do desenvolvimento das congregações cristãs após o Pentecostes (Atos 2). Ele propõe que “esses espaços foram facilmente adaptados ao culto cristão, incluindo o batismo e a refeição eucarística” (LOHSE, 2000, p. 103).

O teólogo francês Louis Bouyer (1967) discorda de Lohse, sugerindo que o único local adequado para o culto cristão dentro de uma habitação privada durante a época romana era a longa sala oblonga, que tipicamente servia como sala de jantar. “As evidências arqueológicas sugerem que a casa comum geralmente incluiu uma área de jantar inadequada para acomodar mais de oito ou nove pessoas” (BOUYER, 1967, p. 23). Embora tanto Bouyer quanto Lohse apresentem argumentos interessantes em apoio aos seus pontos de vista particulares, não são convincentes o suficiente para resolver a questão, particularmente quando existem evidências arqueológicas limitadas para manter o ponto de vista de cada um.

Uma outra razão para a ambiguidade é que a nossa compreensão dos espaços litúrgicos da Igreja primitiva é limitada, uma vez que os textos bíblicos não nos fornecem detalhes e informações minuciosas com relação aos aspectos da configuração dos espaços utilizados no culto cristão primitivo. Além da descrição em Atos capítulo 20⁴, da sala em que Paulo se envolveu em uma longa sessão de pregação/ensino, as imagens de espaços litúrgicos da Igreja Primitiva são reunidas a partir de informações disponíveis focadas mais em descrições das atividades que ocorreram e explicações de sua relevância que de uma descrição do ambiente contextual propriamente dito.

Para o estudioso da arquitetura cristã Michel White (1990), há evidências de que no século II algumas casas particulares foram doadas às comunidades e convertidas em

³ O átrio na casa primitiva casa romana era o coração do lar, onde tanto se preparavam como tomavam as refeições familiares. (PINHEIRO, Joaquim. **Patrimônios alimentares de aquém e além-mar**. Imprensa da Universidade de Coimbra, 2016.)

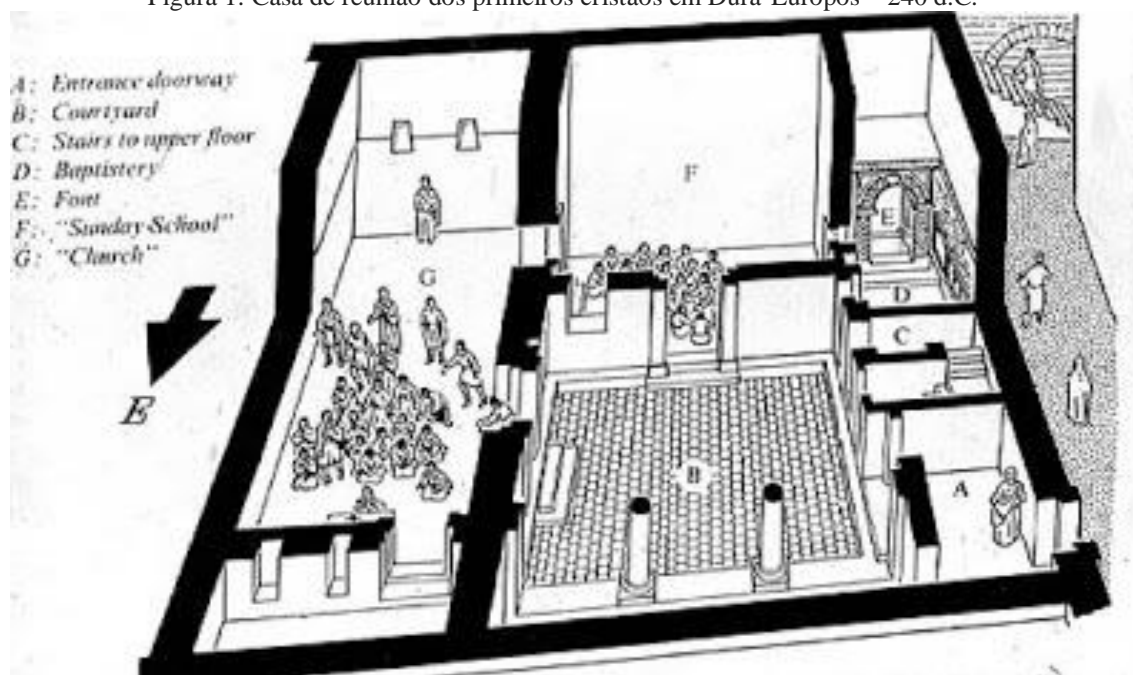
⁴ Atos 20. 7-8 “No primeiro dia da semana, estando nós reunidos com o fim de partir o pão, Paulo, que devia seguir viagem no dia imediato, exortava-os e prolongou o discurso até à meia-noite. Havia muitas lâmpadas no cenáculo onde estávamos reunidos” (biblia.com.br/joaoferreiraalmeidarevistaatualizada/atos/atos-capitulo-20/)

igrejas. Tal conversão ocorreu, por exemplo, na Dura-Europos⁵, em aproximadamente 240 d.C.

Como o culto cristão ainda era proscrito e sujeito a perseguição nos segundo e terceiro séculos, era necessário que os locais cristãos de adoração fossem discretos, se não completamente secretos. Assim, a casa-igreja convertida geralmente, como em Dura-Europos, não mostrava nenhuma mudança exterior. A adoração geralmente era realizada no átrio ou no pátio central da casa (WHITE, 1990, p. 76).

A seguinte imagem de uma casa em Dura-Europos representa a adaptação de uma provável sala doméstica para acomodar o culto da Igreja Primitiva.

Figura 1: Casa de reunião dos primeiros cristãos em Dura-Europos – 240 d.C.



Fonte: http://deeperstudy.com/link/dura_church.html

⁵ Situada na atual Síria, próxima à fronteira com o Iraque, Dura-Europos foi fundada no ano 300 a.C., às margens do rio Eufrates, como entreposto militar, por Seleuco Nicator, na época general de Alexandre o Grande. Seleuco, que após a morte de Alexandre ficou com a parte asiática do império, foi o fundador do Império Selêucida. O nome “Dura-Europos”, com um hífen unindo os dois nomes, é uma combinação ortográfica moderna. Na Antiguidade, a cidade era chamada pelos povos da região de “Dura”, que vem da palavra “*duru*”, em aramaico, “fortaleza” – isto por causa de sua estratégica localização. Os gregos, porém, chamavam-na de “*Europos*”, o nome da cidade macedônica onde nascera Seleuco I Nicator. (<http://www.morasha.com.br/arte-e-cultura/a-sinagoga-de-dura-europos.html>)

Esse diagrama fornece uma representação precisa dos tipos e configurações dos espaços usados pela igreja cristã primitiva durante os primeiros séculos. Existem algumas características especiais que merecem consideração. Parece que havia pelo menos três áreas distintas dentro da casa, dedicadas a várias atividades litúrgicas ou de comunhão.

A área “G” denominada “Igreja”, parece ser para adoração coletiva e, provavelmente a Eucaristia ocorria ali. O significado desse espaço aparentemente construído ao longo de uma orientação oriental, semelhante às catedrais que foram construídas nos séculos posteriores, é uma observação aberta à discussão. Área “F”: “Escola dominical”, proporcionou espaço para o ensino, talvez semelhante ao ambiente da sinagoga característico desse período. O batismo foi administrado em outras áreas designadas “D” e “E” (STRÖHER, 1996, p. 73).

Algumas explicações alternativas são oferecidas para a separação de espaços. Segundo Von Allmen (2006), uma interpretação possível é que essa separação foi uma característica de design intencional, nascida de uma convicção semelhante à de Zwinglio⁶, de que certas atividades como a pregação, a Eucaristia ou o batismo não devem ser conduzidas no mesmo local. Há documentação inicial mínima disponível para sustentar essa conclusão, além de uma referência ao batismo no capítulo sete da Didaqué⁷ (2008). Neste texto, vemos que o batismo deveria ocorrer idealmente em água fria e corrente, indicação de uma preferência para o espaço exterior. Nos capítulos nove e dez da Didaqué, a instrução é dada para a observação adequada da Eucaristia, mas não são fornecidas diretrizes específicas sobre o contexto preferido.

Uma segunda explicação, de acordo com Von Allmen, é que essa configuração representa a tentativa da congregação de utilizar o espaço disponível, minimizando as renovações e o custo associado.

Dado o clima político hostil dos séculos 2 e 3, quando a igreja cristã primitiva foi submetida à perseguição das autoridades religiosas

⁶ Ulrich (ou Huldreich) Zuínglio foi um dos principais reformadores protestantes, sendo líder da reforma na Suíça. Esse assunto será aprofundado na seção sobre as Experiências Reformadas.

⁷ Didaqué ou doutrina, instrução, é o nome do que poderíamos chamar de catecismo dos primeiros cristãos, escrito em fins do primeiro século, em grego. A Didaqué nos permite conhecer as origens do cristianismo: como eram as celebrações, a organização e a vida das primeiras comunidades, como era a iniciação cristã, como se vivia o evangelho.

judaicas e das autoridades romanas, é improvável que a liberdade social, econômica e política possibilitassem a construção ou renovação substancial de um edifício dedicado para fins litúrgicos, para uma nova religião considerada uma ameaça por ambos. A semelhança entre esta estrutura ilustrada e um desenho comum para muitas casas, particularmente entre aqueles com maiores recursos financeiros, sugere que esta descoberta foi de uma habitação privada, minimamente ajustada para acomodar os requisitos espaciais, para comportar as atividades do início da igreja (ALLMEN, 2016, p. 96).

Dada a falta de diretrizes bíblicas ou descrições sobre os requisitos espaciais para o organização da igreja primitiva, talvez seja melhor considerar as motivações por trás das assembleias, para as quais existe pouca ambiguidade. Allmen destaca que na carta aos Coríntios⁸ Paulo lembra aos seus leitores que a edificação e fortalecimento da Igreja era o objetivo de todos os dons. Ou seja, o texto bíblico registra que “todos” deveriam participar de maneira significativa, o que indica um maior grau de participação do que o habitual em outras configurações de adoração. “Algumas pesquisas afirmam que as igrejas domésticas em Corinto provavelmente tinham uma participação de cerca de cinquenta pessoas” (ALLMEN, 2016, p. 96).

No entanto, mesmo diante de alguns indícios extraídos do texto bíblico, ainda não é possível afirmar que o contexto doméstico da Igreja primitiva foi criado intencionalmente, porque era um ótimo reflexo do sistema de crenças da nova religião, ou porque era eficaz em evocar respostas espirituais específicas e desejadas. Uma conclusão mais lógica e defensável sugere, de acordo com Willian Coleman (1991), que a razão pela qual a habitação privada forneceu o contexto primordial para a maioria dos primeiros encontros cristãos foi predominantemente o clima político, cultural e religioso dos primeiros três séculos do desenvolvimento da Igreja. “Era mais uma questão de conveniência, em vez de uma teologia que considerava um determinado lugar intrinsecamente sagrado” (COLEMAN, 1991, p. 27).

No que diz respeito à função, John Driver (2011) destaca que a principal função dos encontros de comunhão da Igreja em casas particulares era claramente a construção da identidade da comunidade como Corpo de Cristo (Hb 10.24-25). E isso só foi possível

⁸ I Coríntios 14

por meio do exercício de dons espirituais e do ministério participativo mútuo entre todos os crentes. Reuniões de comunhão regulares foram consideradas necessárias para o processo de construção dessa identidade.

A intimidade, o senso de solidariedade, a comunidade familiar e a qualidade participativa do culto que eram características essenciais da Igreja primitiva foram, sem dúvida, mais facilmente promovidos e aprimorados no modesto e menor contexto doméstico. Além da intimidade, o elemento de inclusão associado à Eucaristia foi destacado, em virtude de realizá-lo na privacidade do lar de um indivíduo (DRIVER, 2011, p. 39).

É importante destacar que, embora a liturgia não estivesse tão desenvolvida, ela desempenhou um papel importante para a organização do culto nas casas particulares dos primeiros cristãos. Driver afirma que os primeiros cristãos eram pessoas litúrgicas no sentido de que eles “eram conscientes da liturgia, de um modo que os cristãos dos períodos subsequentes não eram” (DRIVER, 2011, p. 42). Isso se justifica pelo fato de que a liturgia inicial era mais acessível para a pessoa comum do que os formatos mais elaborados que evoluíram nos séculos seguintes. Com base em vários escritos dos primeiros pais da igreja, Driver sugere que

o cristão, nos primeiros séculos, teve oportunidade de um envolvimento mais direto na celebração da Eucaristia, em grande parte porque a igreja primitiva tinha congregações menores, em relação aos encontros maiores desenvolvidos em Constantino durante o século IV (DRIVER, 2011, p. 43).

A Igreja Primitiva avançou numericamente de forma surpreendente, mas não há indícios documentais para sugerir que ela se reunia consistentemente em grupos maciços. Alguns continuaram a frequentar o templo para a oração, individualmente ou em pequeno número, bem como as sinagogas para os tempos de ensino, mas foi a adaptação da casa privada que melhor refletia identidade fluida, da *domus ecclesia* ou a “igreja doméstica”, como o nascedouro da Igreja Cristã Primitiva.

1.1.2. Basílica

Uma das mudanças mais notáveis e distintas nos espaços de culto cristão surgiu com o imperador romano Constantino, no século IV. É difícil identificar outro momento

em que tenha ocorrido uma mudança mais radical dentro de um período de tempo relativamente curto do que após a imposição do Édito de Milão em 313⁹. Como efeito imediato desse documento, introduzido sob a autoridade de Constantino no Ocidente e inicialmente aprovado por Licinius no Oriente, houve a concessão de status oficial e reconhecimento da fé cristã. A perseguição a pessoas cristãs cessaria e os locais de culto, previamente confiscados durante os tempos de intolerância, foram restabelecidos e legitimados.

Franz Georg Maier (1994), no capítulo “Imperium Romanum Christianum” do livro *Las transformaciones del mundo mediterráneo – siglos III/VIII*, diz que o Édito de Milão reconhece que os primeiros cristãos eram conhecidos por possuírem lugares dedicados às suas necessidades de adoração, locais estes que o Édito se refere como igrejas.

Quando Constantino se tornou o patrono do cristianismo, ele queria construir novas igrejas. Essa era uma iniciativa comum entre os imperadores romanos, a construção de templos era uma forma de darem um testemunho físico de seu poder e piedade. Claramente, as formas dos edifícios cristãos pré-constantinianos, como a casa de reuniões cristã em Dura-Europos, eram inadequadas, considerado o novo status do cristianismo.

Era importante que os novos templos cristãos fossem diferentes dos templos existentes. Maier (1994) declara que o cristianismo era, por definição, uma religião misteriosa e, portanto, precisava ter uma clara separação entre os fiéis e os que não professavam a nova fé. Isso levaria a uma reorientação significativa da arquitetura religiosa, de uma arquitetura do exterior¹⁰ para uma arquitetura do interior.

⁹ Em resumo, o documento declarava que o Império Romano seria neutro em relação ao credo religioso, acabando oficialmente com toda perseguição sancionada oficialmente, especialmente ao Cristianismo. A aplicação do Edito fez devolver os lugares de culto e as propriedades que tinham sido confiscadas dos cristãos e vendidas em praça pública. O Edito deu ao Cristianismo (e a todas as outras religiões) o estatuto de legitimidade, comparável com o paganismo e, com efeito, desestabeleceu o paganismo como a religião oficial do Império Romano e dos seus exércitos.

¹⁰ Nas práticas pagãs, os sacrifícios e cerimônias geralmente ocorriam no exterior. Um templo romano, por exemplo, foi construído para abrigar a estátua do culto e abrigar o tesouro. Toda a adoração e sacrifício pagãos ocorreram em um altar em frente - fora do prédio em si. Em suma, o edifício pagão era um pano de fundo para as atividades de seus adoradores, enquanto o edifício cristão abrigava seus adoradores (TSAFRIR, 1993, p. 6).

No entanto, Constantino e seus construtores também precisavam de uma arquitetura eclesiástica que tivesse significado no mundo romano. “Formas arquitetônicas totalmente novas não seriam tão eficazes quanto as formas arquitetônicas que carregavam significado” (MAIER, 1994, p. 104). Todas essas questões contribuíram para que o edifício romano conhecido como Basílica¹¹ fosse utilizado com algumas ressignificações

A configuração da maioria dos edifícios dedicados ao culto cristão durante o reinado de Constantino era em forma de Basílica, um desenho comumente usado em edifícios cívicos, bem como em grandes casas da classe mais abastada. Essas Basílicas não possuíam características intrinsecamente cristãs; elas não foram escolhidas porque melhor representavam uma teologia cristã ou facilitavam mais o culto cristão, como havia sido realizado durante os três primeiros séculos. A configuração básica da Basílica tinha uma característica arquitetônica comum, que se tornou cada vez mais adequada à medida que a Igreja continuou a experimentar um crescimento significativo, exigindo mais espaço do que uma habitação privada poderia proporcionar (MAIER, 1994, p. 105).

Algumas modificações foram necessárias para assimilar o plano basilíco para as exigências cristãs. Maier destaca que um lugar era necessário, por exemplo, para acomodar os catecúmenos e os penitentes. Por segurança, durante as perseguições, os catecúmenos não puderam estar presentes na celebração dos Sagrados Mistérios. Essa dificuldade foi às vezes superada ao deixar uma cortina cair entre eles e a congregação. Um arranjo mais permanente foi a introdução do nartex.¹² No centro do átrio ficava uma fonte ou tanque de água, onde aqueles que estavam prestes a entrar na igreja lavavam as

¹¹ As Basílicas romanas serviam de lugares para reuniões públicas: tribunais, centros financeiros, salas de exercícios militares, salas de recepção em palácios imperiais. Quando os antigos romanos falavam de uma Basílica, eles se referiam a um grande salão de pé-direito alto com três longos corredores (TSAFRIR, 1993, p. 9).

¹² O termo arquitetônico nartex refere-se, em sentido lato, à zona de entrada de um templo. Também outras designações podem surgir associadas a este termo, como pronaos, átrio, vestíbulo, galilé ou paraíso. Nas igrejas e basílicas paleocristãs é a área de entrada a ocidente onde os penitentes, catecúmenos, pecadores, loucos e mulheres permaneciam por ainda não serem admitidos dentro do templo. Evoluindo para uma estrutura baixa, de um só piso coberto e projetada do edifício central, é separada da nave através de uma parede baixa, um painel ou colunas. (<http://www.colegiodearquitetos.com.br/dicionario/2009/02/o-que-e-nartex>)

mãos. O espaço entre a abside¹³ e o corpo principal da basílica foi finalmente estendido para além das paredes, fornecendo assim, para fins práticos e simbólicos, o plano da cruz latina. É importante destacar que símbolos cristãos, textos bíblicos e credos também foram pintados nos interiores desses edifícios, proporcionando atributos especiais que os distinguiam das Basílicas utilizadas para fins seculares (MAIER, 1994).

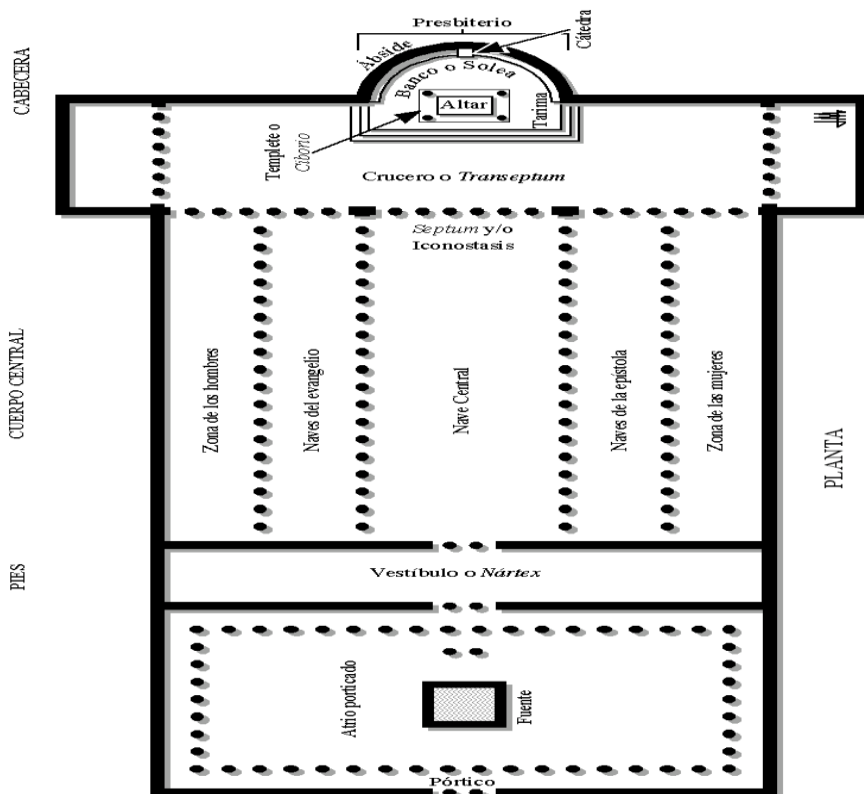
Não foi simplesmente o crescimento numérico que precipitou o movimento de mudança do espaço de culto dos cristãos para as Basílicas, havia também a crença subjacente de que o imperador Constantino não era apenas o décimo terceiro apóstolo, mas possuía qualidades divinas em virtude das quais ele fora nomeado para liderar e organizar a Igreja Cristã.

A qualidade imperialista da liderança de Constantino promoveu uma mudança significativa na percepção da Igreja de Cristo, do Deus dos humildes, do salvador, ao Imperador do céu. A parafernália régia e o ritual associado ao culto do imperador logo se tornaram parte da adoração dentro da Igreja, tornando-se inapropriado os humildes contextos domésticos dos primeiros dois séculos (MAIER, 1994, p. 113).

A imagem a seguir, da Basílica de São Pedro, uma das primeiras a ser construída por Constantino, fornece uma visão da organização estrutural desse tipo de edificação.

¹³ O termo arquitectónico **abside**, do latim *absis* ou *absidis* e originariamente do grego *apsis* ou *apsidos*, que significa arco ou abóbada, é a cabeceira da igreja, onde fica a cadeira episcopal e o altar-mor. (<http://www.colegiodearquitectos.com.br/dicionario/2009/02/o-que-e-abside>)

Figura 2: Projeto arquitetônico de uma Basílica



Fonte: Igreja de São Pedro no tempo de Constantino: planta baseada em escavações e corte mostrando os níveis (Richmond, p.66 fig. 1) apud TSAFRIR, 1993, p. 7.

A magnitude desses edifícios foi um contraste notável com as modestas habitações domésticas, que anteriormente acomodavam a maioria dos encontros cristãos. Embora algumas características, como o átrio/pátio, fossem componentes regulares, tanto no ambiente doméstico quanto na Basílica, a intimidade da *domus ecclesiae* foi eclipsada pela mudança para a *domus dei*, um edifício ressignificado para tornar conhecida a religião do império, bem como para formar e cristalizar os aspectos de culto, teologia, ética e organização do movimento cristão no período.

1.1.3 Catedral

A mudança de casas particulares para basílicas públicas coincidiu com uma mudança crucial nos aspectos sociais e práticas religiosas no movimento cristão. Mas, foi nos projetos arquitetônicos que apareceram nos séculos seguintes que se pôde observar um maior esforço na busca de uma autodefinição do espaço de culto no cristianismo.

No período medieval, a igreja incorpora a manifestação da grandiosidade, da imensidão, do poder divino. Surge o primeiro estilo arquitetônico verdadeiramente ocidental: o românico. É o início da era das grandes catedrais.

Uma igreja medieval é uma misteriosa sucessão de salas autônomas, aparentemente se estendendo até o infinito, há um desvelamento gradual de seu caráter até que finalmente o altar maior seja alcançado no extremo leste (HANI, 1998, p. 27).

O desenvolvimento e características do estilo românico foram um reflexo da situação política que resultou da coroação de Carlos Magno (no ano 800) como líder do Sacro Império Romano. O novo imperador:

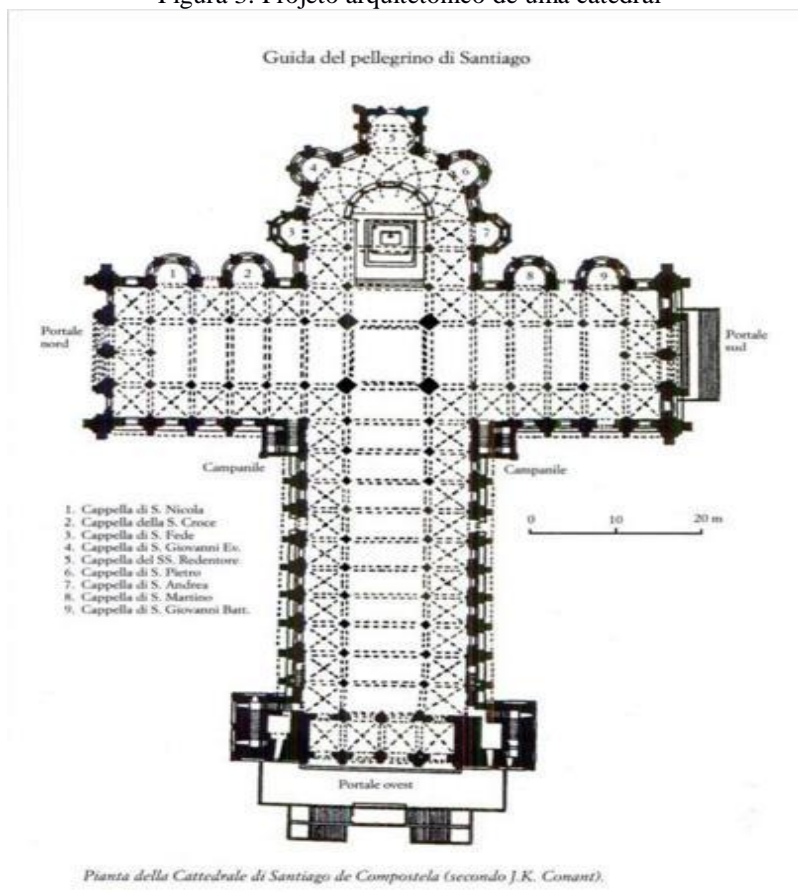
[...] conseguiu encorajar uma nova onda de edificação eclesiástica ambiciosa em boa parte da Europa ocidental. O estilo românico, que surgiu, baseado em elementos estruturais maciços e abóbadas e arcos romanos, adaptava-se particularmente aos senhores guerreiros do norte que invadiram a Europa no século X. Os normandos [...] adotaram e desenvolveram o novo estilo românico com vigor militar (GLANCEY, 2001. p. 44).

As imensas igrejas românicas costumavam ser chamadas de “fortalezas de Deus”. Suas principais características são as dimensões monumentais que funcionavam como ponto de referência para os cidadãos locais e os viajantes. Com a planta em forma de cruz, recorrendo-se ao transepto¹⁴, a configuração das Catedrais era muito parecida com a das Basílicas (uma longa nave central que levava a um absíde ou coro, ladeada por duas ou quatro naves colaterais).

No entanto, a principal característica da Catedral é o uso de arcos e abóbodas para compor as estruturas e a cobertura. Posteriormente, com o surgimento da arquitetura gótica (século XII), surgem mais alterações nas edificações graças ao emprego de alguns elementos: a verticalidade, o amplo uso de vitrais, o arco ogival, a abóbada sobre arestas e o uso de arcobotantes.

¹⁴Transepto: uma nave transversal que corta perpendicularmente a nave principal e dá ao conjunto a forma de cruz, já empregado nas antigas basílicas.

Figura 3: Projeto arquitetônico de uma catedral



Fonte: <http://arqsagrado.blogspot.com.br/2016/04/santiago-de-compostela-evolucao-da.html>

As abóbadas nos tetos, acompanhadas pela distância entre os adoradores e o altar, visavam a promover um sentido da transcendência e do mistério de Deus. A congregação não deveria ver, ouvir ou mesmo entender as atividades do altar que eram realizadas pelo sacerdote em seu nome. Uma distinção hierárquica entre leigos e clérigos foi mantida como algo consagrado arquiteturalmente, por meio da divisão entre a nave e capela. A capela exemplificou a sala de Deus, os sacerdotes só a acessavam na execução de seus deveres litúrgicos (HANI, 1998). O tamanho da capela na maioria das igrejas medievais era dois terços do tamanho da nave, estava reservado para o clero e aqueles que os ajudavam na liturgia. Isso sugere que com o advento da configuração monumental, uma ligação clara entre a crença espiritual e o design espacial tornou-se incontestavelmente evidente. Otto von Simpson afirmou que

O impacto das idéias sobre a vida das formas artísticas parece, penso eu, ainda mais diretamente na arquitetura do que em outras artes, e as origens do gótico, talvez a conquista mais criativa da história da arquitetura ocidental, só pode ser entendida [...] como a resposta singularmente sensível da forma artística à visão teológica do século XII (VON SIMPSON, 1990, p. 54).

Em estruturas góticas posteriores, a ênfase na humanidade e sofrimento de Cristo emergiu como um tema mais evidente no design da igreja. Hani argumenta que a forma ou representação de Cristo, manifestada no simbolismo cristão medieval, incluindo a arquitetura, evoluiu. O gótico levou a uma nova época de uma interpretação simbólica de tudo relacionado ao espírito, usando imagens e alegorias em grande escala. Esta evolução na arte medieval, influenciada por uma variedade de fontes, incluindo a reflexão teológica, levou à construção de catedrais em que nada estava vazio como significado mais profundo e esotérico. Ele afirma ainda que, na verdade, a catedral gótica com sua exibição suntuosa de imagem e narrativa pode ser descrita para este ponto de vista como a soma de tudo o que o homem naquela época precisava saber e acreditar (HANI, 1998).

A essência da perspectiva teológica presente na arquitetura da igreja medieval pode ser resumida da seguinte forma: a igreja material significa a igreja espiritual. Treze séculos de mudança relativamente mínimas para a estrutura essencial da catedral parecem fundamentar a relação filosófica entre a igreja material e espiritual. No entanto, desde a Idade Média até nossos dias, mudanças importantes se seguiram no estilo e na construção dos prédios da igreja, fornecendo justificativa para saber se mudanças teológicas ou outras forças culturais ou políticas levaram a essas mudanças arquitetônicas ou se alguma combinação foi determinada mais especificamente. Surge então a pergunta: a mudança na arquitetura da igreja (*ecclesia materialis*) reflete uma mudança no conceito do cristianismo como Igreja (*ecclesia spiritualis*)? As evidências apoiam fortemente uma resposta afirmativa.

As mudanças na prática litúrgica que exigem alterações correspondentes ao ambiente de adoração também são interpretadas como indicadores de mudanças na teologia de culto e missão da Igreja.

A convicção de que a Igreja, tanto mística como arquitetônica, era um reflexo de uma imagem do céu foi consagrada no ritual de dedicação medieval em que a descrição da Cidade Celestial encontrada em Apocalipse 21. 2-5 era uma inclusão necessária (HANI, 1998. p. 43).

Otto von Simpson acreditava que a função simbólica da arquitetura sagrada representando a realidade do mundo sobrenatural era o tema que informou a experiência daqueles que se reuniram e adoravam naquele espaço. A arte e a arquitetura tinham a

capacidade de impor praticamente uma influência transformadora mágica sobre as pessoas, independentemente do nível de alfabetização.

Esta crença na capacidade de transformação das imagens artísticas, incluindo a arquitetura, continuou até o século XIII, encontrando expressão nas obras de pensadores como Aquino¹⁵ e seu contemporâneo Boaventura¹⁶. As fundamentação das crenças de Aquino e Boaventura partiram das convicção de que a dimensão visual do evento ritual-arquitetônico é mais eficaz do que o auditivo para provocar uma resposta emocional e melhorar a memória.

1.1.4. Templo Protestante

A Reforma Protestante introduziu uma mudança importante nos argumentos teológicos, promovendo uma mudança litúrgica em que o culto era liderado pelos sacerdotes, porém tinha uma abordagem mais inclusiva da congregação. O culto já não era percebido como algo realizado por um sacerdote em nome do povo. Em vez disso, exigiu a plena participação de todos os presentes, com base no compromisso do sacerdócio de todos os crentes.

As mudanças na arquitetura dos espaços de culto protestante ocorreram em estágios progressivos e revelam graus mais ou menos intensos de rompimento com a tradição católica nessa área. Inicialmente, a maioria das características do edifício da igreja medieval foram preservadas, as mudanças mais notórias são por conta da retirada e/ou organização de alguns itens que já faziam parte da configuração dos templos, mas necessitavam passar por adequações orientadas pela nova doutrina. A pia batismal, o púlpito e a mesa do altar foram transferidos para igrejas protestantes que representam

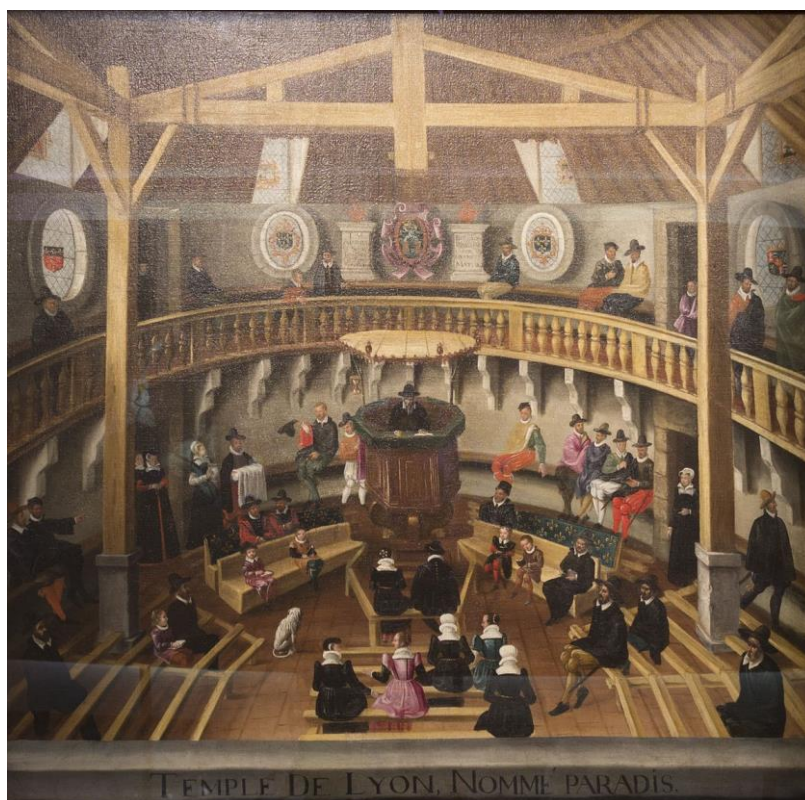
¹⁵ Uma das declarações mais influentes sobre a função das imagens veio de Tomás de Aquino: “Um triplo motivo para a instituição das imagens na Igreja: primeiro, pela instrução dos iletrados, que poderiam aprender com eles como se dos livros, em segundo lugar, de modo que o mistério da Encarnação e os exemplos dos santos possam permanecer mais firmemente em nossa memória sendo representados diariamente nos nossos olhos e, em terceiro lugar, para excitar as emoções que são mais efetivamente despertadas pelas coisas vistas do que pelas coisas ouvidas” (FREEDBERG, 1989, p. 162).

¹⁶ David Freedberg resume a posição de Bonaventure sobre a importância das imagens da seguinte forma: “Ele afirmou que temos imagens (1) para que os analfabetos possam mais claramente ler os sacramentos da fé nas esculturas e nas imagens, como nos livros; (2) para que as pessoas que não estão entusiasmadas com a devoção quando ouvirem os feitos de Cristo podem pelo menos se excitar quando as veem em figuras e imagens, como se estivessem presentes nos nossos olhos corporais, e (3) para que, ao vê-las, nós possamos lembrar os benefícios proferidos para nós pelas ações virtuosas dos santos” (FREEDBERG, 1989, p. 163).

tradições anglicanas, luteranas e calvinistas. Dentro dessas tradições, surgiu uma variedade de pontos de vista sobre a estrutura real e a localização desses elementos litúrgicos essenciais (ROQUE, 2004).

A figura (4) abaixo retrata o interior de uma igreja protestante francesa em que todas as atividades estão centradas em torno da pregação da Palavra de Deus. É possível perceber também o melhoramento no que diz respeito à iluminação, bem como a colocação e disposição dos bancos, um incentivo dado a todos (homens, mulheres, crianças e até animais) para participarem do culto que agora é no idioma vernáculo.

Figura 4: Interior do Templo de Paradis, Lyon (1564)



Fonte: https://fr.wikipedia.org/wiki/Le_Temple_de_Paradis

a) Altar, Mesa ou Ambos?

O ponto focal mais importante em muitas igrejas foi e continua a ser o altar ou a mesa de comunhão. O acordo universal sobre a localização, a orientação e os materiais a partir dos quais ela deve ser construída nunca foi alcançado dentro do protestantismo. A colocação, construção e nomeação do altar promoveu uma discussão robusta, particularmente durante o período imediatamente posterior à Reforma. Muitos foram convencidos de que o termo “altar” indicava elementos de sacrifício incongruentes com a definição da Ceia do Senhor. A “mesa sagrada”, ou “mesa da comunhão” então tornou-se a designação escolhida entre a maioria das igrejas anglicanas, enquanto as congregações luteranas, particularmente na Alemanha e na Suécia, mantiveram uma semelhança muito mais forte com os altares católicos romanos. (ROQUE, 2004)

Roque acrescenta que muitos ainda consideravam o altar como o mobiliário mais importante da Igreja, superando até o púlpito, pois era nesse local que a Eucaristia, o clímax da liturgia, ocorria. Para modificar essa concepção entre os fiéis e fazer com que o altar / mesa sagrada / mesa da comunhão deixasse de ser alvo de adoração, os reformadores adotaram o costume de posicioná-la no meio da comunidade de fiéis e não numa posição central, de destaque, distante de todos.

b) O Púlpito

Algumas igrejas luteranas exigiram um reposicionamento do púlpito para enfatizar a importância da Palavra, o que foi realizado movendo o púlpito para o ponto intermediário ao longo de uma parede e organizando os bancos para permitir que as pessoas contemplassem quem estava falando.

As igrejas calvinistas manifestavam diferentes arranjos arquitetônicos. Roque destaca que para o culto calvinista os edifícios precisavam ser equipados apenas com um púlpito e um pouco mais de assentos. Um altar permanente foi geralmente rejeitado. Em suma, o púlpito teve seu uso amplamente difundido no período da Reforma, o que variava era o posicionamento de acordo com o ramo: lateral para luteranos e anglicanos, central para os calvinistas.

A importância dada ao púlpito tem sido associada ao desenvolvimento e destaque que a pregação da Palavra obteve na Reforma. Sob a influência de reformadores, como Martinho Lutero, o cristianismo do século XVI afastou-se da natureza amplamente visual dominada pela ênfase na Eucaristia, que caracterizou o culto cristão por séculos, e se inclinou mais para uma ênfase oral e, de fato, auditiva. A imprensa e o aumento

subsequente da alfabetização entre as massas influenciaram profundamente Lutero e outros reformadores para abraçar uma visão de culto que defendia a linguagem falada e escrita como manifestações exclusivas, infundidas com o poder divino.

c) Pia Batismal

Nas Igrejas Católicas, a pia batismal está localizada na extremidade ocidental da nave, bem perto da entrada, um lembrete teologicamente motivado de que quando alguém é batizado está inserido corpo de Cristo. Esta localização tendia a isolá-la do púlpito e da mesa, de modo que alguns reformadores sugeriram que uma localização adequada seria perto do altar/mesa, comunicando visualmente uma declaração sobre a importância do sacramento do batismo, bem como declarando visivelmente um compromisso de igual honra tanto à Eucaristia quanto ao batismo.

d) Organização dos Assentos

A introdução de bancos foi precipitada por uma insistência em longos sermões como parte da liturgia. Em épocas anteriores, as pessoas caminhavam durante a missa até avançarem para receber os elementos da Eucaristia, mas os adoradores reformados deveriam assumir uma postura mais passiva como ouvintes.

À medida que a teologia da Reforma se tornou mais penetrante e influente nos arranjos dos pontos essenciais litúrgicos, era necessário providenciar arranjos de assentos que permitissem o envolvimento máximo para toda a congregação (ADDLESHAW, 1948, p. 37).

É importante destacar que nos séculos XVII e XVIII a sociedade dava uma enorme importância às diferenças sociais, como tal, na utilização dos bancos de igreja estes também serviam como mais uma forma diferenciar os vários estratos sociais: quanto mais perto do altar, mais ricos ou influentes eram os seus utilizadores e quanto mais longe, mais pobres estes o seriam.

A maioria das igrejas proporcionava bancos especiais designados para os pastores das igrejas, para o prefeito ou outros funcionários públicos, bem como os lugares reservados para uma noiva e noivo, ou para aqueles que fazem penitência pública. O arranjo dos bancos também permitiu a segregação dos sexos, uma prática pré-datada da Reforma que continuou em alguns setores depois.

Numa época que se incorporou uma hierarquia na função da vida cotidiana, não se considerou desordenado ou impróprio reconhecer a classificação e a riqueza, fornecendo bancos de prestígio dentro da casa de Deus, para a nobreza local e suas famílias (ADDLESHAW, 1948, p. 34).

Estes bancos eram considerados bens do proprietário e podiam ser vendidos para novos ocupantes, no caso de uma família se mudar para outra paróquia. Addleshaw sugere que indivíduos ou corporações compraram bancos até o século XVIII. À medida que a população aumentava e o impacto da revolução industrial começou a se manifestar em toda a Europa, tais arranjos elaborados de assentos familiares logo se revelaram inadequados e foram deslocados por um movimento para arranjos de assentos abertos disponíveis para mais pessoas, deixando as igrejas com um aspecto mais acessível.

1.1.5. Templos Multifuncionais e Megatemplos

A arquitetura funcionalista que dominou o século XX trouxe um novo repertório tecnológico construtivo que rompeu com toda e qualquer referência à história da arquitetura e aos estilos passados. Os projetos, considerados modernos, deveriam ter como principal finalidade abrigar a assembleia de fiéis e suas necessidades contemporâneas, e não mais a de converter o visitante num devoto com a criação de atmosfera mística (ANSON, 1969).

Embora se possa considerar a construção de igrejas multifuncionais como fruto de um recente surgimento eclesiástico, existem amplas evidências que sugerem que elas existiram muito antes do século XX. Provavelmente, as casas de reunião puritanas dos séculos XVIII e XVIII podem ser descritas como edifícios multifuncionais empregados para encontros, como assembleias municipais e reuniões políticas, além dos cultos de adoração e ensino. Também há indícios de que este design tenha sua origem dentro da tradição metodista, já que a Igreja Metodista foi uma participante ativa no movimento do início da Escola Dominical.

No que diz respeito aos megatemplos, é difícil encontrar referências ao termo antes da década de 1970, porém, de acordo com alguns observadores, o número dessas igrejas nos Estados Unidos aumentou de 10 para aproximadamente 400 entre o início da década de 1970 e meados da década de 1990. A definição de megatemplos que tem a

maior aceitação é de uma igreja consistentemente frequentada por dois mil membros ou mais por semana.

Os templos protestantes norte americanos adquiriram ao longo dos anos, um caráter contemporâneo multifuncional, livre de representacionismo e iconoclastia, tornando-se mais flexíveis, utilizando tecnologias e tendências atuais. São geralmente construções de grande porte dotadas de alta tecnologia, que buscam abranger todas as novas atividades realizadas pela Igreja, com áreas moduláveis, de modo a adaptar-se às diferentes funções e número de pessoas, onde são realizados cultos, shows, eventos da comunidade, projetos sociais, esportes e lazer. (ANSON, 1969, p. 62)

Nas imagens (5 e 6), Willow Creek Community Church é uma megaigreja localizada em Chicago – Illinois. Seu auditório possui 7.400 lugares e o espaço configura-se em uma arena multiuso. O complexo é formado também por espaços verdes, capela, áreas de integração e estar.

Figura 5: Willow Creek Community Church – Igreja cristã evangélica localizada em South Barrington, perto de Chicago. Foi fundada em 1975. Área externa



Fonte: <http://www.gsb.stanford.edu/news/bmag/sbs/m0902/feature-marketingword.html>

Figura 6: Willow Creek Community Church – Igreja cristã evangélica localizada em South Barrington, perto de Chicago. Foi fundada em 1975. Área interna



Fonte: <http://www.gsb.stanford.edu/news/bmag/sbs/m0902/feature-marketingword.html>

Existem certas características da megaigreja que a distingue claramente das igrejas mais tradicionais, sendo a mais notória o seu compromisso com o movimento de crescimento numérico dos fiéis. Em vez de uma óbvia lealdade à tradição, o megatemplo reflete um parentesco mais próximo com ícones culturais atuais, em particular, o shopping center. Esta mudança significativa é indicativa de uma consciência aprofundada e sensível às mudanças que estavam ocorrendo em um nível cultural. Passos sugere que existe uma convicção de que o edifício da megaigreja é um instrumento fundamental para a missão.

“O edifício da igreja era um instrumento de evangelismo e que a arquitetura poderia e deveria ser usada para causar uma impressão no não salvo que o levaria a participar de um culto de adoração ou a se envolver em alguma outra atividade patrocinada pela igreja” (PASSOS, 1994, p. 86). Ele sugere que os construtores da megaigreja consideram “a estrutura da megaigreja e sua arquitetura como um anúncio para o “produto” e “serviços” oferecidos pela igreja. Quando pensamos que nossa cultura não tem muito a dizer, mas sabe como dizê-lo, já a igreja tem tudo a dizer, mas não sabe como dizer isso, acreditamos que esse conceito sublinha um idioma que os arquitetos e construtores de complexos megaigrejas gostam de associar aos seus projetos contemporâneos, ou seja, “orientação de marketing”. Os evangélicos mais conservadores podem resistir ou mesmo desprezar a associação do mundo dos negócios corporativos com a Igreja, mas muitos abraçam os valores do meio corporativo, convencidos de que o prestígio e o valor do produto oferecido dentro podem e devem ser anunciados através do design do ambiente construído tão efetivamente quanto por qualquer outro método. Também é claro que alguns consideram o design da megaigreja uma declaração de desassociação com a igreja tradicional. É intrigante que essa desassociação intencional com aspectos do design da igreja mais tradicional não impediu as megaigrejas de incorporar símbolos tradicionais ao design exterior de suas estruturas modernas.

1.2. BREVE HISTÓRICO DO ESPAÇO RELIGIOSO NO METODISMO

O movimento metodista começou na Inglaterra no início de 1700, sob a liderança do clérigo anglicano John Wesley e seus seguidores. Wesley não organizou oficialmente uma nova igreja, mas desencadeou um movimento de renovação dentro da Igreja da Inglaterra. Não obstante, o Metodismo se espalhou da Inglaterra para a Irlanda e, posteriormente, para os Estados Unidos.

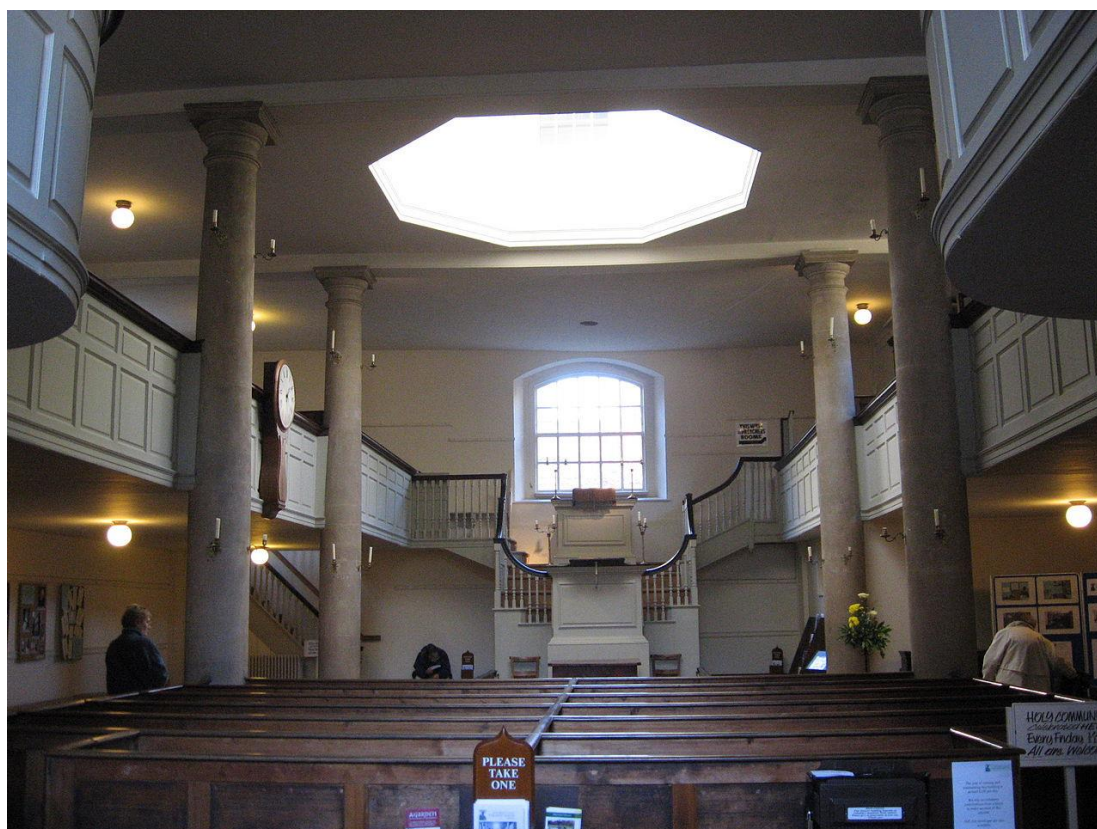
Ele construiu um enorme número de seguidores, principalmente entre os pobres trabalhadores das novas áreas industriais que a Igreja da Inglaterra estava negligenciando. No final do século XVIII havia centenas de capelas metodistas, presididas por pregadores leigos itinerantes.

1.2.1. Na Inglaterra

Com tradição reformada, o metodismo adotou uma abordagem pragmática dos edifícios. Eles tornaram-se importantes e foram chamados “casas de pregação” para distingui-los das “casas de reunião” das antigas tradições dissidentes e igrejas anglicanas.

Simbolicamente, esses edifícios davam estabilidade à comunidade religiosa, fornecendo serviços de assistência social e educação. O primeiro espaço construído ou adaptado pelo movimento metodista foi o *New Room* – o “Novo espaço” ou a “Nova Sala” – em Bristol, criado bem no início em 1739, seguida pela *Foundery* – a Fundação, um espaço de uma antiga fábrica de canhões – em Londres, no mesmo ano. O *New Room* tinha, inicialmente, o formato de uma simples casa de oração, mas ganhou o formato de uma capela com um púlpito central duplo no primeiro projeto da sua extensão em 1743.¹⁷

Figura 7: Interior da New Room, Bristol – 1743



Fonte: www.weakipedia.com

Os bancos centrais fixos são posteriores ao ano de 1830. Assim, ficou ainda quase 100 anos depois da reforma um espaço de uso múltiplo destinado a reuniões, atividades educativas e ao atendimento de pessoas pobres.¹⁸

¹⁷ Informações da página do New Room. Disponível em: < <http://www.newroombristol.org.uk/chapel> >. Acesso em: 10 fev. 2018.

¹⁸ A mais ampla publicação sobre a história, as atividades e o papel do *New Room* na história do metodismo veja Gary M. Best (2017) e George W. Dolbey (1964. p. 41-43).

O nome *Foundery* também omitiu uma designação oficial. Era um local para cerca de 1.500 pessoas com espaços adicionais para o uso de encontros de grupos, a primeira farmácia popular, oficinas para trabalhadores etc. “A ‘Fundição’ era um lugar de encontro para a “sociedade” e nunca foi concebido ou desenhado como igreja. Os cultos eram muito simples, sem pregação ou a eucaristia, porque Wesley entendia que seu povo ia procurar isso nas suas igrejas paroquiais” (DOLBEY, 1964, p. 41-43).

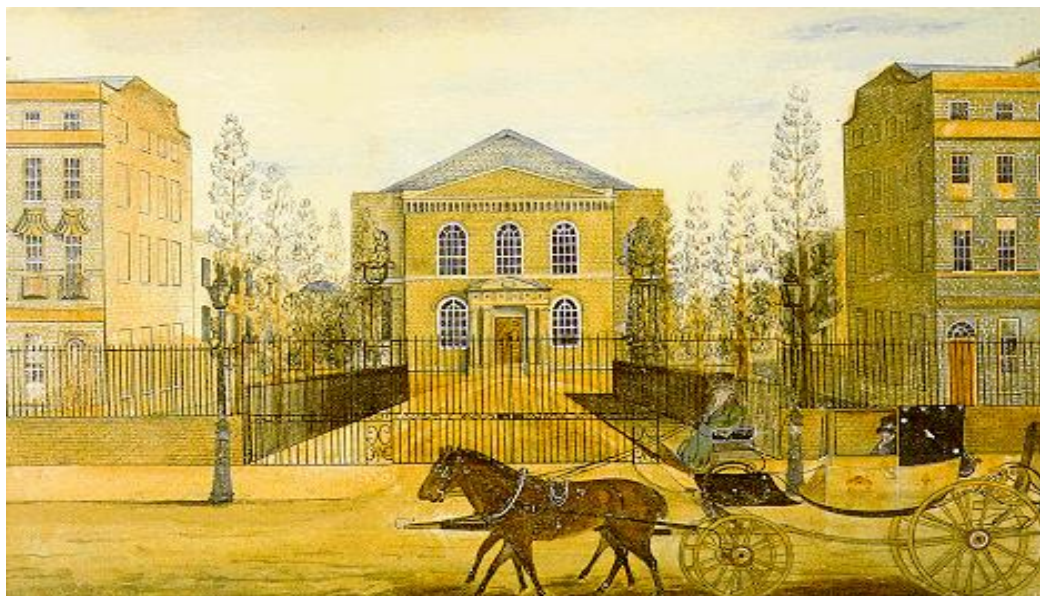
Figura 8: Humphrey, H. Foundery, London, Litografia de 1830



Fonte: wikipedia.com

Em 1778, os metodistas de Londres inauguraram the *New Chapel*, novamente um espaço multiuso, porém, como seu nome já revela, com características de uma capela também em seu exterior.

Figura 9: S. N. New Chapel, London, litografia de 1830



Fonte: <http://www.18thc-cities.paris-sorbonne.fr>

Dolby (1964, p. 50 e 51) resume esse desenvolvimento em quatro pontos:

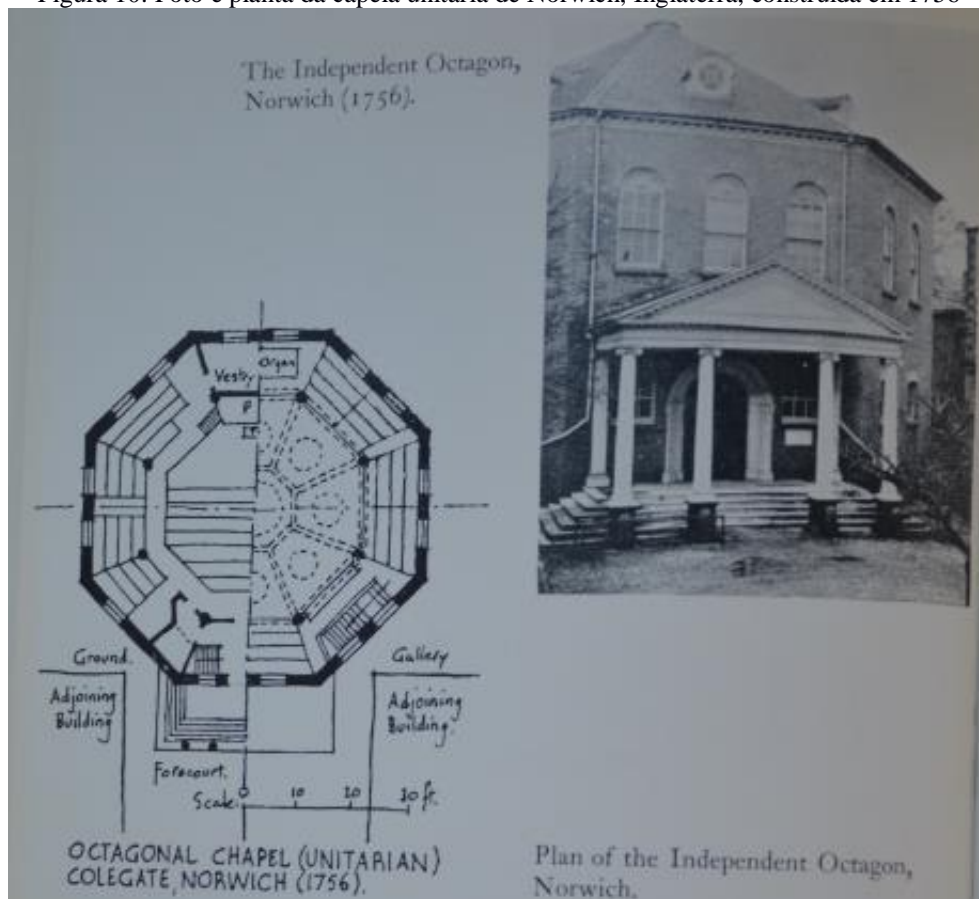
Em quatro aspectos a capela de Wesley na *City Road* tem tendências distintas do desenvolvimento da vida e do culto metodista. A primeira, a crescente ênfase no culto em conjunto, pode ser visto em comparação com a Fundação. Nela, erguida como “espaço de encontro” ou “lugar de pregação”, quando o metodismo era tanto um movimento social e educacional como também religioso dentro da Igreja da Inglaterra, o prédio atendia necessidades abrangentes. Na Capela na *City Road*, a ênfase está na oração, na pregação e no sacramento: as outras atividades necessárias continuaram mas encontraram seu lugar fora do prédio principal, apesar de na mesma vizinhança. [...] Segundo, o púlpito de três níveis implica que agora o uso completo da ordem de culto anglicano era agora considerado o comum entre os metodistas. [...] Terceiro e similar, não há nenhuma previsão estrutural para a celebração da Eucaristia. [...] Quarto, [...] a capela de *City road* indica dentro do metodismo uma crescente consciência do ambiente estético do culto público.

Enquanto tanto o desenvolvimento do New Room em Bristol (1739, 1743) como da *Foundery* (1739) para a *New Chapel* (1778) representa mais a transformação de espaços de um movimento para lugares de reunião de comunidades, há outros projetos de igrejas metodistas da época de John Wesley que procuraram representar de uma forma mais específica o espírito comunitário e inclusivo do movimento metodista: as capelas metodistas com sua sala de reunião principal em formato octogonal. Em publicação em língua portuguesa somente mencionada por Heitzenrater (2006, p. 170), porém mais amplamente documentada na obra de George W. Dolbey (1964, p. 99-113), que dedica um capítulo inteiro a elas. Primeiro, houve um total de 14 capelas metodistas construídas segundo esse plano durante a vida de John Wesley, localizadas nas cidades de “Abroath, Escócia” (DOLBEY, 1964, p. 109), “[...] Rotherbom (1761), Whitby (1762), Snowfileds (1764), Aberdeen (1764), Edinburgh (1765), Chester (1765), Nottingham (1766), Thirsk (1766), Bradford (1766), Gennap ou Carharrack (1770) e Taunton (1776)” (DOLBEY, 1964, p. 110) como Stroud (1763) que combinava o estilo octagonal (interior) com o estilo retangular (exterior) (DOLBEY, 1964, p. 111). A forma tinha sido retomada para a construção de algumas poucas capelas anglicanas a partir de 1753 (DOLBEY, 1964, p. 100), mas a maior influência era a capela unitária erguida em Norwich em 1756. Em seu diário, Wesley se refere a essa capela como “a mais elegante de toda Europa”¹⁹. As vantagens do estilo eram acústicas – um grupo maior de pessoas fica mais próximo ao pregador e o canto em quatro vozes era mais fácil – e comunitário. A comunidade não somente estava centrada no pregador, mas enxergava-se melhor. Assim, a forma sustentava o aspecto comunitário do movimento. Dolbey resume:

Mesmo que Wesley não era, falando num sentido mais específico, o arquiteto dos octógonos atribuídos a ele, seu conselho era muitas vezes o fato decisivo para a escolha do desenho dos prédios metodistas. Considerando que diversos concílios, sem dúvida nenhuma pela instigação de Wesley, promoveram esse tipo de capela, os octógonos devem ser considerados tanto um produto do seu gênio multifacetado como do próprio metodismo (DOLBEY, 1964, p. 104).

¹⁹ Diário de John Wesley, 23 de novembro de 1757, citado apud Dolbey (1964, p. 105).

Figura 10: Foto e planta da capela unitária de Norwich, Inglaterra, construída em 1756



Fonte: PERKINS, & HEARN, 1946. Apêndice Ilustrações, p. 10.

Isso indica o poder de decisão que estava em nível dos concílios metodistas, mas não só: as comunidades locais tinham também um papel importante, tanto na sua construção como na sua manutenção. No século XIX na Inglaterra, o modelo “Trust Deeds” orientava a gestão dos edifícios. Cada capela tinha um grupo de curadores convidados que assegurava que as atividades estavam de acordo com as normas metodistas. Esse ato da Igreja Metodista consagrou o novo pensamento de que a propriedade da igreja local deveria ser unificada. Assuntos espirituais e sociais seriam tratados no mesmo local.

Com o crescimento do movimento metodista na sociedade, a vida da capela tornou-se uma parte essencial da cultura de classe média e permitiu que os empresários ampliassem suas redes de influência. Nesse momento, é importante destacar que, diante do crescimento dos membros da Igreja, foi necessário fazer uso, nos cultos aos domingos, de teatros e salas de música, geralmente disponíveis a uma taxa reduzida. Essa solução

foi bastante viável para a igreja, uma vez que ajudou no momento em que o capital não era suficiente para construir suas próprias instalações e conseguia atrair e comportar um maior número de pessoas.

Horace Mann (1854) afirma que a igreja não teve presença marcante nas cidades industriais, particularmente entre as classes trabalhadoras. De acordo com Mann, os trabalhadores se sentiam inferiores, uma vez que a maioria das igrejas cobravam taxas para ter acesso a esses espaços de culto (teatros, salas de música), e isso necessitava de certo status social.

Estilos particulares ressoaram com os vitorianos. Para os Salões Centrais as interpretações soltas e ecléticas dos estilos clássicos foram consideradas apropriadas. Como Mann sugere, a arquitetura vitoriana não era um caso simples de “misturar a estética de caixa com uma overdose de vidro cortado e veludo”²⁰ para ser atrativo. No entanto, eles preencheram outros critérios para os metodistas e se assemelham a outros edifícios públicos do período, como bibliotecas, prefeituras e teatros. Simpático para o meio ambiente, utilizam os materiais da sua localidade: terracota em Birmingham e Walsall; arenito em Glasgow; Tijolos Accrington para Blackburn. Eles se fundem no tecido urbano e substituem pináculos semelhantes a igrejas com cúpulas e torres. Eles também não estavam reservados apenas para adoração e deveriam ser vistos como um recurso comunitário, um monumento para a comunidade.

Podemos, portanto, dizer que em um meio social e cultural que produziu novos tipos de construção para refletir a diversidade da vida urbana, juntamente com uma obsessão da classe média com a situação dos pobres urbanos, os Metodistas Wesleyanos construíram Salões Centrais. Ao absorver as lições de outras religiões, organizações filantrópicas e instituições culturais, apresentaram essa sinergia arquitetônica. Esses Salões diferem de outros pela capacidade do Metodismo de usar os recursos e as redes de sua estrutura de conexão com a sociedade, o que caracterizou um cristianismo ativo que poderia influenciar em qualquer atividade e tinha relevância para todas as facetas da sociedade. É também uma extensão dos ensinamentos arminianos de John Wesley: que é possível salvar almas nesta vida e que o cristianismo é demonstrado através de ações cotidianas, bem como de piedade individual.

²⁰ Ibidem, p. 52.

Ao proporcionar espaço comunitário valioso, esses edifícios entraram no tecido urbano com facilidade: igrejas camufladas para uma religião que enfatiza continuamente a relação entre fé e ação social. Então são espaços públicos e sagrados que evocam a arquitetura da democracia. Talvez o seu tipo mais próximo seja encontrado nesses monumentos ao orgulho cívico local: a prefeitura, embora com uma pitada de teatros comerciais e salas de cinemas. Jogaram com forma e criaram um espaço santificado híbrido no início do século XX: público e sagrado.

1.2.2. Nos Estados Unidos

O movimento metodista do século XVIII, fundado por John Wesley, foi introduzido no continente americano e se tornou uma igreja autônoma. O metodismo foi introduzido na América por imigrantes irlandeses que tinham sido convertidos por John Wesley. Ele também enviou pregadores, sendo que o mais conhecido foi Francis Asbury. Ele adaptou os princípios de Wesley às necessidades das comunidades estabelecidas na fronteira, mas, ao contrário de Wesley, Asbury apoiou a Revolução Americana e a nova república. Apesar desta diferença, Wesley enviou presbíteros que ele ordenou junto com Thomas Coke como superintendente para ajudar Asbury em 1784. No mesmo ano, a Igreja Episcopal Metodista foi organizada e Asbury e Coke foram reconhecidos como bispos. Os templos construídos inicialmente se assemelhavam aos existentes na Inglaterra. No entanto, com o passar do tempo o estilo inglês foi abandonado, dando lugar para um configuração de espaço religioso próprio.

Segundo Jay M. Price,

a Igreja Metodista tinha sido uma pioneira na consultoria arquitetônica nos anos de 1800, inclusive de um departamento de arquitetura guiado por Benjamin Price. No início do século 20, entretanto, esse esforço tinha sido desaparecido e ao redor de 1910 surgiu um novo movimento, inicialmente dentro do departamento da escola dominical (PRICE 2013, p. 28).

Em 1916 criou-se no concílio da Igreja Metodista Episcopal um “Departamento de Arquitetura”, que inicialmente lançou diretrizes direcionadas a projetos missionários de novas congregações. A partir dos anos 20 foram feitas diversas publicações como “Exigências estruturais para a igreja contemporânea” ou “Uma casa pastoral rural melhor” (PRICE, 2013, p. 29). O mentor principal dessas diretrizes foi o pastor Elbert M.

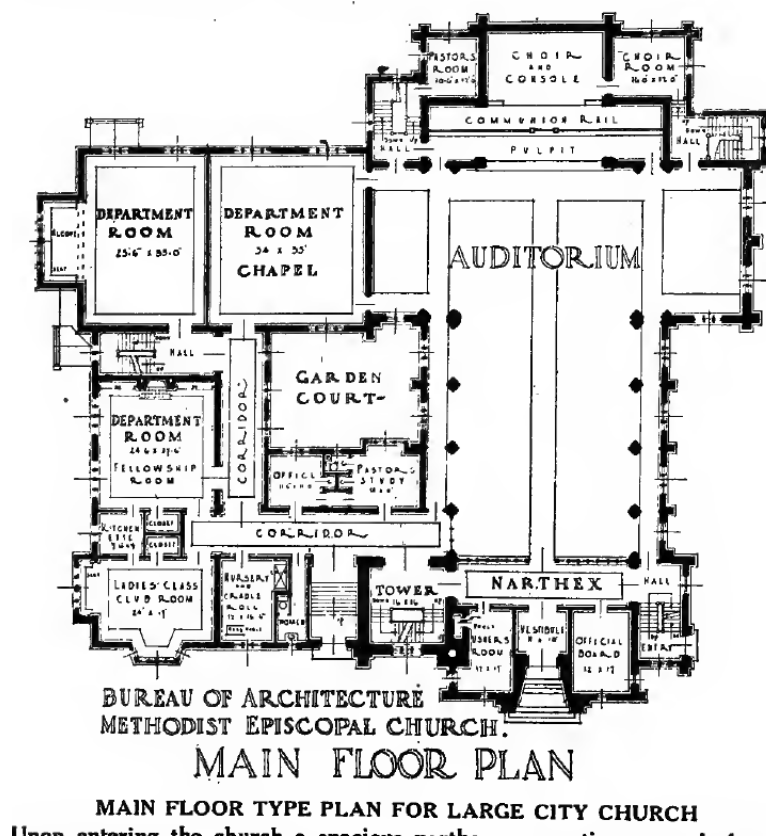
Conover. Ele assumiu a coordenação do departamento em 1919. As suas duas obras principais são consideradas muito importantes até hoje. Elas estão mencionadas em primeiro lugar no verbete da Bibliografia crítica da religião na América, na seção “Parte 4 - Religião nas Artes e Literatura, Religião e Artes”:

b. Manuais e guias denominacionais: Elber Moore Conover, *Construindo a casa de Deus* (Nova York, 1928)²¹, com bibliografia, ilustrações e plantas. Também deve se consultar seu livro *O arquiteto da igreja* (Nova York, 1948). Esse manual protestante evidencia um avanço em gosto. [...] Seu propósito e uma estrutura multifacetária para o culto, a educação, e a comunhão (BURR, 2015, p. 768).

Como exemplo, apresentamos uma planta de uma publicação desse Departamento, cujo título emblemático expressa essa visão de um prédio capaz de atender uma multiplicidade de necessidades: *A Igreja para sete dias da semana* (*Building the Seven Day a Week Church*). Em seguida reproduzimos uma das plantas modelo encontradas nesse manual, de um prédio em dois andares de uma igreja urbana maior.

²¹ Cf. CONOVER, Elbert Moore Conover (1928).

Figura 11: Planta de uma igreja urbana maior, térreo – 1928



Fonte: BUILDING THE SEVEN DAY A WEEK CHURCH, [192x], p. 22.

Observe-se como nessa planta há espaços grandes separadores para o culto (*Auditorium*), além de uma pequena capela (*Chapel*). Na segunda planta, do mesmo prédio, aparecem ainda uma grande sala para eventos comunitários e sociais (*Parish Hall*) e muitos espaços para grupos de escola dominical. Também há plantas para igrejas menores. Destacamos que na bibliografia do manual são indicados diversos outros guias e livros para aprofundar o estudo sobre arquitetura religiosa:

“Arte e Religião”, de Von Ogden Vogt, preço de US \$ 5,00. Escrito por um pastor congregacional. Deve ser lido por todo ministro cristão. Vinte e quatro capítulos tratando a unidade entre a religião e a arte, entre o artista e o profeta, entre símbolos e sacramentos, entre o estilo arquitetônico e as ideias religiosas para os arquitetos, etc. (BUILDING THE SEVEN DAY A WEEK CHURCH, [192X]. p. 32).

O livro de Von Ogden Vogt (1921), mencionado na bibliografia do manual, ao lado das publicações de Elbert M. Canover, era uma outra importante fonte para discutir formas e ministérios. Citamos somente três dos seus capítulos, para dar uma ideia:

XVIII - Música

Música a mais alta arte. A unidade do serviço. Faltas de hinos. A matriz do serviço. Membros do coro como ministros no santuário. Antífonas. Cultos especiais.

XIX - Estilo arquitetônico

Esboço de construções gregas, romanas, românicas, bizantinas, góticas e renascentistas, juntamente com os significados por esses estilos históricos. O atual retorno de estilos góticos e clássicos. A questão do renascimento de estilo ou da sua tradução. A nova arquitetura.

XX - Tom Estrutural

Efeitos tonais de interiores. As falhas de neutralidade, conforto e frieza, agitação. As virtudes do repouso, austeridade, calor e brilho. Os efeitos de proporção, escala e materiais.

XXL - O Púlpito

O púlpito na igreja cristã histórica. Seu retorno entre igrejas não litúrgicas. A alta luz artística, a diferenciação de partes litúrgicas e as convenções práticas. Recentes opiniões. O uso de altar e luz de velas. Compromissos ineficazes. Adaptabilidade do coro.

XXII - Assuntos Práticos

Instalações educacionais e sociais do edifício da igreja. Espaços da estrutura. Problemas da igreja menor. Construção parcial. O caráter estético da praticidade.

XXIII - Ideias religiosas para o arquiteto

Uma casa de Deus. Uma casa de homens. Uma casa de salvação. As intimações do pensamento livre moderno, da fraternidade e da arte

XXIV - A futura igreja

A delimitação das funções da igreja. Integrações da nova era. A fusão da fé histórica e da religião natural, na era apostólica, na era vindoura. Um tempo de formação. Verdade, Bondade, Beleza. A categoria principal. Levantamento do caráter do culto vindouro. Conteúdo cristão em categorias antigas.

Percebe-se que se juntam nessa obra aspectos teológicos, estéticos e práticos. Mais importante do que os detalhes em si, esses livros e manuais mostram em conjunto que houve na igreja Metodista Episcopal, nos EUA, uma ampla discussão sobre propósito e forma dos prédios da igreja, com uma tendência de promover prédios, por um lado, preparados para uma forma litúrgica de culto e, por outro lado, capazes de hospedar uma ampla variedade de atividades da vida cristã que poderiam ocorrer durante a semana, ou antes ou depois dos cultos. Era desse ambiente que os missionários brasileiros bebiam, eram essas as propostas que eles trouxeram consigo e que se mantiveram de forma contínua nas primeiras décadas do século XIX até o fim da Segunda Guerra Mundial, marcado por uma segunda publicação de Conover (1950), que saiu da gráfica no ano simbólico de 1948 “O arquiteto ou o construtor de Igreja”. Essa publicação já transcendia as fronteiras denominacionais.²²

1.2.3. No Brasil

Criar espaço para a fé protestante num país profundamente católico era um grande desafio. Quando os primeiros missionários protestantes chegam ao Brasil, o catolicismo já celebrava mais de 300 anos em terras brasileiras. As missões protestantes modernas chegam ao Brasil durante o reinado de D. Pedro II (1825-1891), que é marcado por uma economia de exportação, com um sistema político organizado nos moldes da monarquia francesa, que aderiu aos princípios básicos do liberalismo do século XIX (Barman, 1999; Graham, 1990).

A luta entre a Igreja Católica e a monarquia na segunda metade do século deixou a Igreja bem mais vulnerável, o que facilitou a implantação da fé protestante no Brasil. Os missionários encontraram espaço para plantar suas igrejas em meio a certas camadas

²² Nesse sentido mais ecumênica compreende Mark Torgeson (2007, p. 29) Elbert Moore Canover a partir da sua colaboração na comissão para o culto do Conselho Federal das Igrejas Cristas dos EUA.

sociais urbanas e rurais desafetas ou insatisfeitas com a presença pastoral da Igreja. E esses novos fiéis vão usar a sua nova identidade protestante como escudo para efetuar uma desvinculação radical da Igreja Católica.

Já em 1810, com a assinatura do tratado de livre comércio, que garantia a abertura dos portos brasileiros aos navios ingleses, estabelecia-se também a liberdade do exercício de crenças não católicas, ainda que com algumas restrições²³. A primeira Constituição brasileira, promulgada em 1824, manteve, em linhas gerais, o mesmo status para os não católicos no Brasil.²⁴

O interesse metodista no Brasil, data da década de 1830. Em 1832, o bispo James Osgood Andrew encarregou o reverendo Fountain Elijah Pitts de investigar a possibilidade de iniciar o trabalho metodista na América do Sul. Pitts visitou o Rio de Janeiro em agosto de 1835 e relatou que o país oferecia boas oportunidades para divulgar o evangelho. Logo os primeiros missionários foram enviados para o Brasil, o reverendo R. Justin Spaulding e sua família, da Nova Inglaterra, em 1836, e o reverendo Daniel P.

²³ Está registrado no artigo XII do Tratado de Comércio e Navegação o seguinte: “Sua Alteza Real, o Príncipe Regente de Portugal, declara, e se obriga no seu próprio nome, e no de seus herdeiros e sucessores, que os vassallos de Sua majestade Britânica, residentes nos seus territórios e domínios, não serão perturbados, inquietados, perseguidos, ou molestados por causa da sua religião, mas antes terão perfeita liberdade de consciência e licença para assistirem e celebrarem o serviço divino em honra do Todo-Poderoso Deus, quer seja dentro de suas casas particulares, quer nas suas igrejas e capelas, que Sua Alteza Real agora, e para sempre graciosamente lhes concede a permissão de edificarem e manterem dentro de seus domínios. Contanto, porém, que as sobreditas igrejas e capelas sejam construídas de tal modo que externamente assemelhem a casas de habitação; e também que o uso dos sinos não lhes seja permitido para o fim de anunciarem as horas do serviço divino. Ademais, estipulou-se que nem os vassallos da Grã-Bretanha, nem quaisquer outros estrangeiros de comunhão diferente da religião dominante nos domínios de Portugal serão perseguidos, ou inquietados por matérias de consciência, tanto no que concerne às suas pessoas como suas propriedades, enquanto se conduzirem com ordem, decência e moralidade e de modo adequado aos usos do país, e ao seu estabelecimento religioso e político. Porém, se se provar que eles pregam ou declamam publicamente contra a religião católica, ou que eles procuram fazer prosélitas (sic), ou conversões, as pessoas que assim delinquirem poderão, manifestando-se o seu delito, ser mandadas sair do país, em que a ofensa tiver sido cometida. [...]” In: REILY, Ducan Alexander. **História Documental do Protestantismo no Brasil**. São Paulo: ASTE, 2003, p. 47-48. 3

²⁴ Em seu artigo 5.º essa Constituição proclamava: “A religião católica apostólica romana continuará a ser a religião do Império. Todas as outras religiões serão permitidas com seu culto doméstico ou particular, em casas para isso destinadas, em forma alguma exterior de templo. In REILY, 2003, p. 48.

Kidder e sua família, de Nova York, em 1837. Essa primeira tentativa de implantar o metodismo no Brasil durou pouco. Depois que a esposa de Kidder morreu de febre amarela em 1840, ele deixou o país e os Spauldings partiram no ano seguinte. Assim, é comum que historiadores metodistas datem a chegada do metodismo no Brasil não até a década de 1830, mas até a época de sua presença ininterrupta no Brasil na década de 1860 ou 1870.

Junius E. Newman chegou ao porto do Rio de Janeiro em 5 de agosto de 1867 e estabeleceu a primeira congregação metodista no Brasil. Ele era um membro da Conferência do Alabama que, insatisfeito com as condições no sul depois da Guerra Civil, partiu junto com outros sulistas para fazer uma nova vida no Brasil. Ele não foi para o Brasil como missionário, mas, em 1865, o bispo William May Wightman liberou Newman de suas funções no Mississippi e no Alabama e o nomeou para trabalhar sem apoio financeiro no Brasil.

A Igreja Episcopal Metodista do Sul direcionou grande parte de seu primeiro esforço missionário para a missão do Brasil. Por mais de quarenta anos, o Brasil foi o único campo missionário sul-americano mantido pela Igreja Metodista Episcopal do Sul e, em 1907, a missão no Brasil era uma das cinco missões estrangeiras apoiadas mundialmente pela denominação. Em termos de esforço global da Igreja Metodista Episcopal do Sul, desde a incipiência do apoio que dirigiu ao Brasil em 1876 à autonomia da igreja brasileira em 1930, a missão do Brasil ficou em segundo lugar, atrás somente da missão da China na quantidade de dinheiro gasto e missionários enviados para o campo.

O Metodismo causou um impacto desproporcional na educação brasileira, considerando-se o número de seus membros. Embora em 1890 os metodistas tivessem apenas 23 igrejas, eles haviam estabelecido 10 faculdades e escolas. Em 1926, missionários metodistas haviam ajudado a fundar 41 escolas no Brasil, 16 delas de ensino superior. Embora o Metodismo naquela época só contasse com 124 pregadores para todo o Brasil, podia gabar-se de 234 professores e algumas das escolas mais influentes do país. Diante disso, podemos dizer que as incursões metodistas na sociedade brasileira foram feitas por meio de escolas.

No que diz respeito aos locais de culto, o primeiro salão de culto – antes era uma venda – foi em uma casa pequena, coberta de sapé e de chão batido. Newman trabalhava com os colonos norte-americanos e pregava em inglês. Um dos motivos da demora de Newman em organizar uma paróquia metodista foi porque ele pregava para todos os protestantes que desejassem ouvir sua mensagem, ou seja, ele reunia sob o mesmo teto metodistas, batistas, presbiterianos etc., imaginando ser mais sábio unir os “ouvintes” em uma única igreja, sem placa denominacional. Mas depois todas as denominações organizaram-se em seus templos, de acordo com sua origem eclesiástica, o que forçou os metodistas a fazer o mesmo.

A chegada de novos missionários levou à ampliação natural da igreja. No final do século XIX o metodismo chega ao Rio de Janeiro e o Reverendo Ransom aluga uma casa na Rua do Catete, onde morou e realizou seus primeiros cultos. Com a assunção de novos fiéis, exigia-se um espaço maior e mais apropriado aos rituais e atividades eclesiásticas. Em 1881 foi comprado um terreno onde se localiza atualmente a catedral do Catete. Inicialmente foi construída uma capela, que foi inaugurada em setembro de 1882. Em 1886 foi construído e inaugurado o templo atual, em estilo predominantemente neoclássico com elementos do gótico inglês.

Houve muitos contratemplos durante a construção, pois na época era proibido, por leis Imperiais e Municipais, edificações com traços eclesiásticos, como já foi mencionado anteriormente.

Figura 12: Igreja Metodista do Catete, Rio de Janeiro, Inaugurada em 1886



Fonte: www.wikipedia.com

A fachada lembrava uma torre, onde havia, na parte superior, uma abertura circular com vitral, que poderia ser utilizada para instalação de um sino, além dos elementos góticos que davam ao edifício um aspecto eclesiástico. Apesar de todas as dificuldades, o templo foi concluído e inaugurado em 1886, levando ainda mais dois anos para ser aprovado pelo Conselho Municipal.

O estilo neogótico ou neoclássico se manteve também em muitas outras construções como, por exemplo, na igreja metodista no bairro Liberdade, São Paulo. Mais do que a relativamente pequena capela da rua do Catete em Rio de Janeiro, essa edificação representa uma construção no estilo estadunidense propagado pelos manuais anteriormente mencionados: o modelo de uma igreja urbana, relativamente grande, com espaço para culto, uma grande sala social separada (em parte do piso do subsolo da igreja) e salas para escola dominical em prédios laterais.

Figura 13: Igreja Metodista de São Paulo, bairro de Liberdade



Fonte: www.wikipeadia.com

Em outras cidades repete-se o modelo. O edifício da Igreja Metodista em Piracicaba possui característica tipológica neorromânica, mas há também elementos do neogótico nas janelas superiores. A alvenaria aparente, as janelas superiores com arcos ogivais, os elementos da torre (contrafortes, ameias, arcos lombardos), podem ser encontrados em muitas edificações eclesiais inglesas da Idade Média e Universidades como a de Oxford, na Grã-Bretanha. Portanto, trata-se de um edifício Eclético, por reunir elementos de vários estilos arquitetônicos e plásticos, não sobressaindo no conjunto um estilo único. A disposição interna original é tradicional, com planta semelhante à de igrejas católicas do período, devido à composição formada por nave principal, capela lateral, capela-mor, coro e torre (com relógio em lugar de sino). Na sala de culto, com entrada pela Rua Governador Pedro de Toledo, o púlpito central, elevado, tem como parede de fundos um tipo de 'arco do triunfo' neoclassicista. O pé direito tem aproximadamente 10 metros e, na parede oposta ao púlpito, há uma galeria (coro) que dá acesso à torre principal. As janelas e bandeiras das portas e portões, ainda que tenham um desenho simples, nas cores verde, amarelo e azul, possuem desenho estilizado levemente

inspirado nos vitrais góticos. O acesso se dá por uma entrada principal, com um vestíbulo, no corpo da torre, e há uma segunda entrada no lado oposto da fachada. O Edifício sofreu várias intervenções construtivas, com características diversas.

Figura 14: Igreja Metodista de Piracicaba/SP – Parte Externa



Fonte: www.wikipediacom

Figura 15: Igreja Metodista de Piracicaba/SP – Parte Interna



Fonte: <http://acervohistoricos.blogspot.com>

É importante destacar que os templos da Igreja Metodista no Brasil foram inicialmente construídos com finalidade múltiplas, ou seja, as igrejas eram fundadas ao redor da anunciação da Palavra, mas também priorizavam o ensino. Nos horários em que não havia culto, se tornavam salas de aula para alfabetização, profissionalização, cuidados da saúde. Por exemplo, o templo Central de Porto Alegre tinha paredes móveis que em cinco minutos se transformavam em sete salas de aula. Assim, por exemplo, na Escola Dominical todos estavam no templo para o culto de abertura. No horário das classes o professor puxava a parede móvel e já estavam as sete classes trabalhando, sem que ninguém precisasse mudar de lugar.

Figura 16: Igreja Metodista em Porto Alegre



Fonte: www.wikipeadia.com

Já em uma maior proximidade cronológica ao nosso objeto específico de pesquisa, estão os novos projetos das duas igrejas apresentadas. A primeira é a Igreja Metodista do bairro Rudge Ramos, em São Bernardo do Campo, SP. O prédio em construção aparece no Expositor Cristão de 1962, mas a finalização ocorreu somente no final da década de sessenta. Percebe-se um novo tipo de projeto de igreja em que são integrados o salão social, a nave da igreja e o prédio da Escola Dominical em uma só estrutura.

Figura 17: Igreja Metodista em Rudge Ramos, São Bernardo do Campo, SP



Expositor Cristão, Ano 77, n. 20, 15. out. 1962, p. 10b

O outro projeto é do templo da Igreja Metodista em Curitiba, no estado do Paraná, inaugurado no final da década de sessenta, também priorizou a construção de salas e outras dependências, anexas ao templo, para a realização de outras atividades.

Figura 18: Templo da Igreja Metodista Central em Curitiba/PR



Fonte: metodista.com/igrejacuritiba

1.3. A POLÍTICA DO ESPAÇO RELIGIOSO NA IGREJA METODISTA CENTRAL EM SANTO ANDRÉ

A história da Igreja Metodista em Santo André começou em 1940, na casa de pessoas comuns, com oração e evangelização²⁵. Essa igreja cresceu e foi responsável pelo surgimento de outras comunidades como as igrejas metodistas em São Caetano, Mauá, São Mateus e outras. Como a maioria das Igrejas Metodistas no Brasil, a história da Igreja em Santo André começou em uma residência. No dia 29 de maio de 1940 aconteceu o primeiro culto na residência de José Ferreira de Assunção, na rua Cel. Alfredo Fláquer. O trabalho permaneceu naquele local até o mês de setembro, quando mudou para um salão alugado na mesma rua. Foi nesse salão que aconteceu a primeira Escola Dominical, com 24 pessoas, no dia 8 de setembro.

Em julho de 1941 a igreja teve que mudar de local, tendo que abandonar o anterior, pois o proprietário pediu o prédio quando soube que o trabalho realizado ali era evangélico. A igreja vai para a Rua Senador Fláquer, 663. Nesse ano a Igreja em Santo André inicia um trabalho na cidade de São Caetano. Devido à necessidade de reforma do prédio, mais uma vez a Igreja Metodista teve que mudar de local. Não encontrando outro espaço para alugar, a igreja instalou-se no porão da casa de Orozimbra Coimbra. Era um lugar menor e com apenas um metro e oitenta de altura, fato que reduziu o grupo de fiéis para cerca de 30 pessoas. Nessa época a igreja recebeu o apelido de “igreja do porão” e “igreja dos sapateiros”.

Em 1948, no início do pastado do Reverendo Natanael Inocência do Nascimento, o proprietário do imóvel onde residia Orozimbra obrigou o trabalho religioso a parar, com ameaça de despejar os residentes. A igreja, com apenas 26 membros, passa a reunir-se na capela da Vila Gilda, à tarde, pois não havia energia elétrica. À noite, durante a semana, realizava seus trabalhos no templo da Igreja Presbiteriana, cedido graciosamente aos metodistas. Nesse período surge a oportunidade de compra de dois lotes no bairro Jardim. No dia 23 de janeiro de 1949 foi inaugurado o novo templo.

A fotografia (figura 19) mostra uma construção simples, sem torre, parecida a uma sala de oração. Prédios auxiliares parecem existir atrás e ao lado esquerdo do prédio. As paredes têm uma cor clara, e as janelas lembram mais o estilo romano (e não o estilo

25

<http://www.imesa.org.br/informacoes/quem-somos.html>

neogótico como as outras igrejas metodistas brasileiras acima apresentadas). Já a janela acima da porta, parece ter vidros de tonalidades distintas, o que deve indicar vidros coloridos. Eventualmente, os vidros nas partes superiores das janelas também eram coloridos. Consideramos importante destacar que o estilo neogótico não está totalmente ausente. Ele é preservado mediante o elemento decorativo ou ornamental na parte exterior mais visível da igreja, o próprio nome: “Igreja Metodista do Brasil” é escrito no estilo neogótico.

Figura 19: Igreja Metodista de Santo André, 1949



Fonte: <http://imesa.org.br/historia-da-imesa/>

Na década de sessenta foi lançada a pedra fundamental para a construção do novo templo e do conjunto arquitetônico ao seu entorno para abrigar os trabalhos da igreja. A figura 19 mostra o resultado: uma fachada moderna de uma construção visivelmente ampliada, com uma entrada mais generosa composta por três portas maiores. A fachada ainda mostra duas fases quanto ao uso de símbolos religiosos. Ao seu lado esquerdo, a fachada forma um triângulo que representa o lugar do templo. Integrada nessa parte encontram-se uma cruz “vazia”, símbolo característico do protestantismo, tanto em distinção do crucifixo católico como em distinção da ausência da cruz em muitos prédios pentecostais. Assim, essa parte simboliza bem o protestantismo brasileiro das décadas 50 a 70 e uma política visual de identidade “protestante”.

Figura 20: Igreja Metodista de Santo André, 2018



Fonte: <http://imesa.org.br/historia-da-imesa/>

Ao lado esquerdo, porém, aparece o símbolo da cruz uma segunda vez e agora acompanhada por duas chamas. Trata-se do logotipo da Igreja Metodista que depois de 1972 não se chamava mais “do Brasil”, indicando suas raízes globais em um momento nacionalista e ditatorial. Entretanto, o uso de um logotipo da igreja, também chamado “Cruz e chamas”, destaca pela primeira vez algo que poderia ser chamado de um símbolo específico da identidade denominacional. Isso ocorreu no Brasil a partir de 1982, apesar de que não temos a informação a partir de qual ano o símbolo com o nome da igreja de fato foi instalado nessa fachada. Quanto à política de espaço, entretanto, representa a introdução do logotipo e a sua instalação na fachada da Igreja o desejo de não ser uma igreja protestante entre outras, mas uma igreja metodista entre outras igrejas protestantes.

Outro aspecto incentivou a configuração arquitetônica atual da igreja. O templo está situado em uma avenida central da cidade: Rua das Figueiras nº 197, no Bairro Jardim. O bairro manteve ao longo dos anos a sua importância como espaço de encontro de pessoas não somente locais, mas, de fora, um lugar de comércio e muito prestígio.

Esse bairro é conhecido por ser o mais caro de Santo André. O bairro, assim como outros da região, é muito arborizado e concentra a população de maior renda da cidade (alguns apartamentos custam mais de 1 milhão de reais). Uma curiosidade é que todas as ruas (ou pelo menos a grande maioria) levam o nome de árvores frutíferas: Rua das Figueiras, Rua das Laranjeiras, Rua das Goiabeiras, etc. Além de ser um bairro residencial, o Bairro Jardim concentra muitos barzinhos e baladas, frequentadas inclusive por pessoas de municípios vizinhos como São Paulo(fratta.com.br/lancamento/upper-jardim).

Assim, cruzaram-se a política do desenvolvimento urbano e contínua valorização do bairro com a proposta de um trabalho metodista no local. Por estar localizada no centro de uma área nobre, com edificações modernas, a própria Igreja Metodista Central em Santo André acabou assumindo uma contribuição estratégica na geopolítica do bairro. Ela é a única igreja construída às margens da avenida principal, o que lhe garante destaque em meio às demais construções (prédios, bares, comércio em geral). Essa característica favoreceu o desenvolvimento de uma política arquitetônica voltada para a visibilidade da identidade denominacional da igreja.

1.3.1. A substituição de símbolos cristãos clássicos pelo logotipo Cruz e Chamas

Enquanto a fachada registra ainda a chegada de *Cruz e Chamas* ao lado do símbolo da cruz vazia, encontramos no seu interior já uma tendência distinta. Para isso, precisamos visitar o lugar do culto. Mas antes resumimos a história do logotipo. Originalmente, o logotipo era uma marca da Igreja Metodista Unida, criada em 1968. Mais ou menos dez anos mais tarde, ele foi acolhido na Igreja Metodista no Brasil em meio à finalização do seu processo de independência da sua matriz estadunidense, no final da década de setenta do século passado. Essa tensão entre separação institucional e manutenção simbólica da união já seria em si um fato intrigante²⁶, mas o que ocorreu depois com a *Cruz e Chamas* na Igreja Metodista no Brasil foi ainda menos previsível: *Cruz e Chamas* evoluiu de um simples logotipo, agora com dupla identidade entre algo relacionado à Igreja Metodista

²⁶ Essa tensão é também interessante quanto se reflete sobre as políticas do espaço subjacentes. De fato, criou-se via logotipo ao longo do tempo uma aliança entre dois movimentos espirituais metodistas parecidos: o movimento avivalista-carismático estadunidense e o movimento avivalista pentecostal brasileiro.

[no Brasil] e o metodismo mundial ou a Igreja Metodista Unida, para algo presente até acima da mesa do Senhor no santuário das igrejas, fenômeno jamais ocorrido nas igrejas e capelas da Igreja Metodista Unida.

Como santuário descrevemos a parte frontal de cada templo em que o culto é conduzido e onde se encontram a mesa do Senhor e o(s) púlpito(s), às vezes ainda separado da nave por uma pequena cerca. No imaginário espacial, o santuário é o lugar mais santo da igreja, e o espaço mais alto é o lugar mais santo do santuário, em outras palavras, trata-se de lugares onde mudanças são menos prováveis porque estão sob um tabu: o ser humano não pode mexer com o (espaço do) sagrado indiscriminadamente. A respectiva linguagem na Igreja Metodista no Brasil não é padronizada. Os Cânones da igreja não designam os objetos usados nos cultos ou os espaços distintos dos templos. Assim se referem à “Ceia do Senhor”, ou ao “sacramento da Ceia do Senhor”, mas não ao altar, à mesa da comunhão, à mesa altar ou ao espaço ao seu redor. Em necessidade de definição, há basicamente dois caminhos. Pode se utilizar a linguagem espacial estabelecida ao longo da história cristã para descrever ou igrejas maiores ou menores. Quando se refere ao espaço ao redor do altar pode-se então falar do “espaço [do] altar” (*Altarraum*; cf. STEGERS, 2008, p. 65), do “coro” (*Chor*) ou do *presbitério* (*Presbyterium*). No tipo maior da igreja que segue o modelo da basílica, o chamado altar se encontra no lugar do cruzamento entre a linha longitudinal da nave principal e a linha transversal das naves laterais. Entretanto, o conceito “altar” *per se* não é comum ao protestantismo e as igrejas metodistas no Brasil têm planos arquitetônicos mais simples. No metodismo inglês, que tem igrejas e capelas de tamanhos muito distintos, costuma-se referir em todas elas ao santuário (*sanctuary*) (cf. KILDE, 2008, p. 61) seguindo a tradição anglicana – e distinto à tradição católica. O metodista brasileiro Luiz Carlos Ramos (2008, p. 60-62) segue esta direção e distingue entre “o santuário [...], a nave [...] e o átrio...” da igreja. Além disso, Ramos refere-se também ao “... altar (mesa da comunhão) ...” (RAMOS, 2008, p. 55), ou seja, ele usa categorias católicas e anglicanas clássicas. Já White – um metodista estadunidense – distingue entre o santuário e o espaço congregacional somente quando se refere a igrejas católicas e ortodoxas (WHITE, 2005, 76 e 77). Além disso, White fala vinte e três vezes da “mesa do altar” (WHITE, p. 34ss). White usa então uma linguagem luterana (*Altartisch*) ou anglicana (*altar table*). Teologicamente falando, parece-nos interessante de combinar a expressão usada nos Cânones, Ceia do Senhor, com a expressão mesa do Senhor. Ele seria plenamente capaz de articular tantos os aspectos cristocêntricos como os aspectos sacramentais e

comunitários da teologia metodista da Ceia do Senhor. “Mesa altar” daria ainda, enquanto o uso somente de “altar”, sem referências à mesa, não nos parece a expressão mais adequada por seu antigo vínculo com uma teologia sacrificial. Provavelmente a expressão “altar” ganhou popularidade na Igreja Metodista do Brasil por uma prática oriunda do movimento da santidade do século 19 (Phoebe Palmer), o chamado *altar call* (chamada ao altar). O problema aqui é que a ênfase no altar não articula bem uma compreensão protestante do culto e do lugar de cultuar. Santuário combina com uma teologia sacramental, mas ainda depende da compreensão do sagrado: o metodismo segue uma lógica relacional, mas não substancial da santidade, do sagrado e do santuário. Dentro dessa compreensão, santuário parece-nos uma possível designação que, além disso, se encaixa bem com essa investigação.

Figura 21: Interior do templo da Igreja Metodista Central em Santo André com o logotipo Cruz e Chamas atrás do altar e entalhado no púlpito



Fonte: acervo pessoal da autora

Com isso, *Cruz e Chamas* orientam para a prática da contemplação e adoração, sendo sua função conduzir às práticas devocionais. Neste sentido, elas não são mais uma

mera ornamentação religiosa²⁷, cuja função estética seria elevar elementos do cotidiano à esfera do festivo e religioso. Nessa localização, a sua função oscila entre arte litúrgica²⁸ e símbolo religioso, cuja característica entendemos parecido à “[...] vitalidade da imagem, com a possibilidade de ‘fazer-me algo’, incluindo o poder de ferir” (BREDEKAMP, 2015, p. 13) ou parecido a compreensão de David Morgan (2014, p. 85) à “agência dos objetos”.

A sua função é agora de convidar à interação pessoal com Cristo e o Espírito Santo. Nessa função, *Cruz e Chamas* se torna símbolo religioso no seu sentido literal: algo entre sinalização e mediação entre a esfera humana e divina, o visível e o invisível, entre o (mais) profano e o (mais) sagrado. Este imaginário do sagrado, mais de símbolo religioso do que sinalização religiosa, potencializa-se quando não se apresenta vinculado mais à mesa do Senhor ou mesa da comunhão, mais ao “altar”. Importante ressaltar que o altar aqui não é mais considerado um lugar de sacrifício – visualizado especialmente pelo símbolo do crucifixo –, mas um lugar de poder e do empoderamento – visualizado agora pelo símbolo de *Cruz e Chamas* –, sendo a cruz vazia um símbolo da ressurreição e as chamas símbolo da contínua presença transformadora de Deus.

Entretanto, no exato momento em que *Cruz e Chamas*, enquanto localizado no santuário, coro ou presbitério, fosse relacionado com a Igreja Metodista como instituição religiosa, o símbolo ou sinal visual começaria a contradizer uma afirmação litúrgica essencial da celebração da Santa Ceia na tradição metodista: a mesa não é da igreja, nem do[a] pastor[a], mas de Jesus Cristo. Com a instalação de *Cruz e Chamas* acima da mesa, ela é literalmente acima de Cristo, a quem, também em termos eclesiásticos, pertence a mesa [do Senhor]. No momento que a mesa é da Igreja Metodista, consequência de uma leitura original de *Cruz e Chamas* num *antependium* fixado na mesa do Senhor, não se

²⁷“O ornamento, no verdadeiro e próprio significado da palavra, significa o embelezamento daquilo que é em si útil, de maneira apropriada. No entanto, por uma perversão do termo, este é frequentemente aplicado ao mero enriquecimento, que não merece outro nome que o de detalhes não significativos, ditados por nenhuma regra senão a fantasia individual e o capricho. Todo ornamento, para merecer o nome, deve possuir um significado apropriado, e ser introduzido com um propósito inteligente, e por motivos razoáveis. As associações simbólicas de cada ornamento devem ser compreendidas e consideradas: caso contrário, coisas lindas em si serão absurdos por sua aplicação” (PUGIN, 1846, p. 9).

²⁸ Segundo e James F. White (2005, p. 147), “Arte litúrgica não faz Deus presente, mas ela traz a presença de Deus à nossa consciência”.

promoveria mais uma “ceia do Senhor” aberta, mas condicionada pela membresia ou por experiências religiosas específicas.

No nível vertical ou em consideração da dimensão altura, a questão da compreensão de *Cruz e Chamas* é ainda mais distanciada do ambiente da atuação humana, mesmo que seja uma atuação sacerdotal, e aproximada ao ambiente divino, sendo Deus localizado no céu ou nas alturas. A partir do local do santuário, potencializado por uma localização “acima”, devemos, no mínimo, prever que no imaginário ou na imaginação das pessoas *Cruz e Chamas* é visto como símbolo religioso executando uma força performativa sobre o seu observador.

Encontramos aqui uma política do espaço religioso brasileiro muito peculiar, uma vez que articula uma vertente do metodismo brasileiro como algo central para a identidade religiosa do grupo que se reúne nesse lugar: o logotipo Cruz e Chamas, que foi criado para identificar uma determinada denominação religiosa, no caso a Igreja Metodista, agora tem seu uso ampliado para o interior dos templos e colocado em um espaço que antes era ocupado somente por símbolos cristãos clássicos. Esse novo uso representa, no mínimo, uma exacerbação da política de visibilidade, iniciada na década de 60 entre os protestantes.

CONSIDERAÇÕES INTERMEDIÁRIAS

Como vimos ao longo deste capítulo, há uma grande variedade de formas de prédios utilizados pela(s) igreja(s) cristã(s). Estes edifícios, privados e eclesiásticos, foram construídos dentro de contextos religiosos e sociais por agentes que pertenciam a esses contextos. Observe-se que, além das fronteiras confessionais, os contextos sócio-culturais contribuíram para mudanças significativas na arquitetura católica e protestante. As congregações erguem, alteram e remodelam seus edifícios para atender às necessidades sociais, litúrgicas e espirituais. As mudanças na compreensão do culto e seu papel na vida cristã, bem como os avanços tecnológicos, determinam reformas, construções e até derrubadas de igrejas.

Ao longo da história, há momentos nos quais as políticas dos espaços são mais articuladas. Concílios se pronunciam, mas também pais da igreja e, finalmente, teólogos. Muitas vezes, porém, não temos as considerações, explicações e argumentações que levaram ao desenvolvimento de um ou outro tipo de igreja. Resta a nós o prédio em si, a sua forma, as suas particularidades, as suas citações de outras formas e de outros prédios.

Somente sabemos que alguém criou esse espaço, mas não temos dele um testemunho direto explicando as suas razões.

Assim é o caso dos prédios da Igreja Metodista na Inglaterra. Parece que John Wesley e parte do movimento favoreceram igrejas do formato octagonal. Aparentemente, essa preferência não se manteve nem na maioria das construções de capelas e casas de oração na Inglaterra. *Trustees* locais eram mais decisivas do que eventuais conversas em nível do movimento ou cartas de John Wesley a respeito da forma ideal de uma igreja ou de uma capela. Evidentemente, o formato não foi transferido para os EUA nem para Brasil. Em vez disso, seguiam-se outras políticas do espaço como, por exemplo, o movimento do estilo neogótico, um estilo que aparentemente não articulava características confessionais, mas um estilo “pan-protestante”. O tema das igrejas de formato octagonal aparece somente como uma notícia histórica no momento em que, depois do fim da Segunda Guerra Mundial, capelas destruídas precisavam ser reconstruídas. Já nas propostas para a construção de igrejas nos EUA há uma crescente ênfase de orientar as comunidades nesse esforço e, de acordo com a respectiva literatura, a Igreja Metodista Episcopal era a igreja com a proposta mais articulada e comunicada. Mas, quando se leem os textos, encontram-se afirmações e argumentações mais pancristãs e não especificamente confessionais ou denominacionais.

De certo modo, as construções comunicam, dentro dos seus diferentes contextos, que o metodismo se entendeu inicialmente como parte do cristianismo, um ramo sem pretensões de se distinguir por uma doutrina nova dos seus outros ramos. E isso vale também para a Igreja Metodista em Santo André. Em termos gerais, ela quer ser uma igreja cristã, para reunir uma comunidade cristã. Detalhes denominacionais e as suas modificações são mais sutis com o uso de Cruz e Chamas. Mas, com isso já antecipamos o que nós chamamos depois a performance da comunidade e seu impacto no próprio prédio.

Em suma, podemos dizer que, a partir das relações de poder envolvidas, identificam-se, no decorrer da história, algumas políticas na construção do espaço sagrado. No período em que a Igreja se reunia em casas particulares, delineou-se uma política de adaptação em que o espaço comum de uma casa passou por pequenas mudanças para acolher os fiéis e garantir a sua comunhão e segurança. No caso das construções de Basílicas e Catedrais, observa-se uma política de ressignificação e imponência respectivamente, uma vez que, no caso das Basílicas, houve um rearranjo de um espaço secular e, no caso das Catedrais, a demarcação definitiva de uma nova ordem

religiosa, ambas, porém, com o mesmo intuito: mostrar o controle da religião e o poder da igreja. Nas experiências Reformadas, destaca-se uma política de diferenciação na qual algumas características do espaço religioso são alteradas para corroborar as novas concepções teológicas e litúrgicas. Nos templos multifuncionais, destaca-se uma política de hibridização em que as relações espaciais são misturadas, fundidas e transgredidas. No caso do templo da Igreja Metodista Central em Santo André, a política da visibilidade rege as relações do templo com o meio social em que está inserido.

2. A POÉTICA DO ESPAÇO RELIGIOSO: LINGUAGENS DO ENCANTAMENTO

INTRODUÇÃO

Neste capítulo vamos tratar da segunda perspectiva por meio da qual o espaço pode ser compreendido: a poética do espaço, ou seja, o lugar percebido a partir de uma apreciação subjetiva que é provocada pelo próprio espaço. Para tanto, apresentamos brevemente três abordagens que procuraram interpretar o lugar sagrado como local que proporciona uma experiência: a abordagem ontológica, a cultural e a fenomenológica.

A partir da abordagem fenomenológica de Maurice Merleau-Ponty, que considera a percepção e a experiência a essência de qualquer arquitetura, apresentaremos o modo de pensar do arquiteto Steven Holl, que considera que as qualidades experienciais de um edifício apresentam ao habitante atributos emocionais, bem como o significado da arquitetura reside em seu poder de formar uma ponte entre campos de experiências e o sentido da vida. Ou seja, por meio da experimentação da arquitetura, uma ideia poética e espiritual da vida é manifestada.

No caso de templos religiosos, a poética do espaço está relacionada à apreciação subjetiva do espaço sagrado, sua capacidade de proporcionar uma experiência de encantamento e/ou temor, tornando uma pessoa consciente da distinção entre sagrado e profano. A arquitetura dos templos contém representações de Deus, da fé e símbolos sagrados, bem como símbolos que chamam os adoradores para esse espaço sagrado. Todos esses marcadores arquitetônicos tornam as pessoas conscientes quando estão perto da igreja e, eventualmente, entram em seu plano de sacralidade, reconhecendo, imediatamente, como um espaço que é diferente do secular.

Portanto, partindo do pressuposto de que alguns marcadores arquitetônicos funcionam como facilitadores para as apreciações subjetivas das pessoas num espaço religioso, analisaremos três marcadores arquitetônicos do espaço sagrado (portão, caminho e lugar) na Igreja Metodista Central de Santo André.

2.1 A ESSÊNCIA POÉTICA DO ESPAÇO SAGRADO

Thomas Barrie, pesquisador sobre a descrição de espaços sagrados, em sua obra *Architecture, Culture, and Spirituality* (2015), apresenta três maneiras de interpretar a experiência íntima (e transcendente) do lugar como *chora*²⁹. No esforço de definir o que constitui um “lugar sagrado”, ele fala a partir de abordagens ontológicas, culturais e fenomenológicas, cada uma delas chegando à questão do lugar a partir de pontos de partida filosóficos e metodológicos muito diferentes. (BARRIE, 2015)

A abordagem ontológica, exemplificada por historiadores da religião como Mircea Eliade (1992), iniciou com a pesquisa de campo entre os povos indígenas, perguntando como o lugar e o tempo eram compreendidos nos primeiros contos míticos da sabedoria tribal. Visto desta perspectiva, um lugar sagrado é radicalmente separado de tudo o que é profano, um local reconhecido como manifestando seu próprio poder icônico inerente. É um lugar de hierofania, onde forças sobrenaturais invadiram o comum. (ELIADE, 1992).

Essa abordagem teve a vantagem de perceber a dinâmica do lugar sagrado a partir de “dentro”, entendendo seu poder mágico para cativar a imaginação. Descreve a experiência dos “crentes”, aqueles que participam do mistério. Sua desvantagem, no entanto, foi a incapacidade de reconhecer que o sagrado e o profano, a religião e a cultura estão inevitavelmente sobrepondo-se às dimensões da experiência humana. O “sagrado” nunca aparece como uma realidade transcendente plena, completamente removida das influências culturais (BARRIE, 2015).

A abordagem cultural para a compreensão do lugar sagrado, exemplificada pelos historiadores culturais da religião como David Chidester e Edward Linenthal (1995), reagiu a essa perspectiva mais antiga.

Definições substanciais familiares - o “numinoso” de Rudolph Otto, ou “real” de Mircea Eliade - podem ser consideradas tentativas de reproduzir a evocação de certas qualidades experienciais que podem ser associadas ao sagrado. Desta perspectiva, o sagrado foi identificado como uma manifestação misteriosa, impressionante ou poderosa da

²⁹ Desde os tempos clássicos existiu uma outra definição de lugar, diferente de *topos* que sugere como que uma simultaneidade de dois estados tradicionalmente contraditórios. Isto encontra-se na obra *Timeu* de Platão e possui a definição de receptáculo [*chora*] como algo entre lugar e objeto, entre contentor e conteúdo.

realidade, cheia de significado final. Em contraste, no entanto, uma análise situacional, que pode ser encontrada no trabalho de Émile Durkheim, que localizou o sagrado no nexos de práticas humanas e projetos sociais. Como um termo situacional, portanto, o sagrado nada mais é do que um suplemento nocional à obra cultural em curso de sacralizar o espaço, o tempo, as pessoas e as relações sociais. Situacional, relacional e frequentemente, se não inerentemente contestado, o sagrado é um subproduto desse trabalho de sacralização (CHIDESTER E LINENTHAL, 1995, p. 5-6).

Formados por seu próprio trabalho sobre a análise social das tensões raciais e disputas sobre monumentos públicos, eles negaram a noção de que os lugares sagrados possuem inerentemente uma intencionalidade e poder extraídos de dentro ou além deles próprios. Chidester e Linenthal insistiram, em vez disso, que toda atribuição humana de sacralidade é sempre uma construção social da realidade. Os lugares em si mesmos são vazios de qualquer significado intrínseco, abertos a reivindicações ilimitadas e contra-reivindicações em [sua] significância (CHIDESTER E LINENTHAL, 1995).

Portanto, eles enfatizavam o caráter conflitivo dos locais sagrados como centrais para sua identificação. Um lugar sagrado é mais facilmente definido culturalmente como um lugar sobre o qual as partes conflitantes discordam – um lugar sobre o qual as pessoas estão dispostas a lutar e até mesmo morrer. (CHIDESTER E LINENTHAL, 1995).

A vantagem considerável dessa abordagem é que ela ancora a análise do lugar sagrado dentro do discurso crítico da metodologia das ciências sociais. Isso impede que a religião seja percebida apenas como uma questão de experiência transcendente totalmente separada do resto da cultura. É capaz de identificar o jogo da ideologia e várias agendas culturais escondidas dentro de reivindicações religiosas sobre o lugar (BARRIE, 2015).

No entanto, a análise social e cultural do lugar sagrado tem também a tendência de desconsiderar a significação do próprio lugar. Ela vê lugares como objetos neutros e indiferentes, puxados para um lado ou para outro por partes conflitantes. Se a abordagem dos estudos culturais trouxe a religião de volta à terra (em sua insistência na construção social de toda a experiência humana), ela falha em reconhecer o lugar em si como um participante na formação dessa experiência (BARRIE, 2015).

Uma dificuldade, portanto, com ambas as abordagens é que o observador ignora em grande parte as particularidades reais do lugar em si, que é visto como uma “lousa em

branco” na qual os significados divinos ou humanos são arbitrariamente inscritos – por meio de revelação numinosa, por um lado, ou construção cultural, por outro.

Uma terceira perspectiva, portanto, é necessária para considerar o lugar em si, percebido de modo interativo. Os filósofos que chegam à questão do lugar a partir de uma abordagem fenomenológica³⁰ nos lembram que a percepção do espaço nunca é um processo puramente cognitivo. Nós distorcemos o mundo e nossa relação com ele quando imaginamos o ambiente como meramente um recipiente externo repleto de objetos neutros aos quais nós (ou Deus) atribuímos caprichosamente significado (BARRIE, 2015).

Reduzimos o mundo e seus lugares à fabricação da mente, a nada mais que o exercício interior de sujeitos humanos operando em um ambiente neutro e sem sentido que permanece inteiramente separado de nós. Como resultado, nunca escapamos ao rígido dualismo de sujeito e objeto, mente e matéria, cultura e natureza que caracterizou (e limitou) tanto a história do pensamento ocidental. O fenomenólogo Edmund Husserl³¹ criticou essa suposição de “objetividade pura” porque permite que os seres humanos expliquem com facilidade o mundo sem nunca atender à sua própria participação nele.

Em contraste, outros filósofos como James Gibson e Edward S. Casey insistem que toda percepção humana da paisagem é implacavelmente interativa. “Estamos enredados em redes de relações ambientais” (CASEY, 1993, 204). Nossa presença encarnada exige que não possamos conhecer o mundo sem estar ativamente envolvidos nele. Relacionar-se mais plenamente com qualquer terreno, de acordo com Casey, é respeitar seu papel como “sujeito sensível”, bem como nosso próprio papel como “objeto sensível”. Casey, por exemplo, fala do mundo como nos oferecendo (e a outros animais) numerosas percepções à medida que nos movemos nele – possibilidades fundamentais do ambiente físico que propõem significados próprios, independentemente do que fazemos deles (CASEY, 1993).

³⁰ [...] fenomenologia, que é o estudo das essências, embora não pretenda explicar o mundo, ou sequer analisá-lo, mas apenas descrevê-lo. Além disso, ao contrário do que sucede com o pensamento objetivo, que pretende colocar o mundo num plano ideal, a fenomenologia dirige-se sempre ao mundo concreto e localizado. A experiência estética fará parte da percepção e não do pensamento objetivo. (Merleau-Ponty, 1999)

³¹ Edmund Husserl (1856-1938) filósofo alemão. Discípulo de Franz Brentano. Husserl é considerado, por alguns autores, o fundador da fenomenologia. Foi a partir da fenomenologia de Husserl que Merleau-Ponty desenvolveu a sua fenomenologia da percepção

A experiência incorporada real em encontrar um lugar percebido como sagrado é crucial para o senso de encanto ou temor que lhe é atribuído. O lugar é “conhecido” apenas na medida em que participamos das várias possibilidades oferecidas, respondendo às características geográficas marcantes que ele projeta, ajustando-se às suas mudanças nas qualidades visuais, auditivas, olfativas e cinestésicas. Uma paisagem evocativa, possuidora de perguntas não respondidas sobre sua história fisiográfica e social, parece “exigir” certos tipos de interpretação. Husserl usou a palavra “intersubjetividade” para descrever esse processo de percepção recíproca. Discernir a plena significação de um local envolve necessariamente atender à contribuição do próprio lugar para o seu significado (BARRIE, 2015).

O local sagrado fala, então, com sua própria voz, mesmo quando essa voz é ouvida por ouvidos completamente condicionados pela cultura. Além disso, só se percebe o “outro” (o numinoso ou santo) em conexão com o local, pois isso também é inescapavelmente mediado pela cultura e pelo lugar.

2.2 A ESSÊNCIA POÉTICA DA ARQUITETURA

A tarefa dos edifícios é geralmente vista apenas em termos de desempenho funcional, conforto físico e valores estéticos. No entanto, o papel da arquitetura se estende muito além das condições materiais, físicas e mensuráveis, e até mesmo do prazer estético, na esfera mental e existencial da vida. Os edifícios não fornecem meramente abrigo físico e proteção, eles também são uma mediação mental entre o mundo e nossa consciência. Configurações arquitetônicas essencialmente estruturam e articulam o espaço existencial. Como o filósofo francês Gaston Bachelard afirma apropriadamente: “[A casa] é um instrumento para enfrentar o cosmos” (BACHELARD, 1993, p 54).

Em sua principal obra, *Fenomenologia da percepção* (1999), Merleau-Ponty³² procurou investigar o nosso primeiro contato com o mundo, que é a percepção e sobre o qual assenta todo o conhecimento. Para tanto, colocou a essência na existência, ou seja, partindo do mundo e da experiência.

³² Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) filósofo francês, da corrente fenomenológica. Foi professor de liceu antes da II Guerra Mundial, na qual participou integrado no exército francês. Em 1945 tornou-se professor da Universidade de Lyon e a partir de 1949 na Universidade de Paris (Sorbonne). Influenciado por Edmund Husserl, mas fundamentando a sua teoria no corpo e na percepção. Autor de *Phénoménologie de la perception* (1945), *Le visible et l’invisible* (1964), *L’œil et l’esprit* (1985).

Para o filósofo, a percepção é o ato fundamental que permite que os seres humanos habitem o espaço e o tempo. “A essência do ser reside em nossa capacidade de sentir e experimentar o mundo físico ao nosso redor. Perceber permite que os seres humanos tenham acesso ao mundo”. Então, como afirma o filósofo, o mundo se torna “o que percebemos” (MERLEAU-PONTY, 1999, p 67).

Ao ligar a essência do ser com sensações e experiências, Merleau-Ponty localiza a presença corporal no centro de sua filosofia. Ele coloca ênfase na unidade do corpo em que as existências físicas e espirituais são incorporadas. É o corpo que existe no mundo, percebe, concebe e tem consciência de sua própria existência como sujeito: “um sujeito destinado ao mundo”. Em outras palavras, Merleau-Ponty enfatiza a subjetividade encarnada, que é explicada através do uso do termo “corpo-sujeito”.

O corpo-sujeito habita o espaço e o tempo. Não é possível compreender a existência humana independentemente da cultura, história ou sociedade, uma vez que existe uma localização perceptual do corpo-sujeito no mundo. O “ser-no-mundo” se manifesta estando situado onde a nossa própria e a presença do mundo adquire significado (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 72).

Merleau-Ponty desenvolve seus argumentos fenomenológicos em torno das experiências corporais dos seres humanos como a base fundamental da existência. É o corpo que realiza a “síntese perceptiva”, ou seja: descobre o sentido imediato. A este corpo Merleau-Ponty chama o “corpo fenomenal”, que se encontra incrustado no mundo e a ele nos permite aceder, porque este corpo que sente é, ele próprio, um sensível.

A percepção e a experiência da arquitetura são a essência de qualquer arquitetura, no sentido em que a arquitetura é construção, ou seja, uma estrutura material e espacial na qual o homem pode habitar. A relação que estabelecemos com esta estrutura é, em primeiro lugar, aquela que se estabelece por meio do sensível, da relação do nosso corpo em movimento através do espaço arquitetônico, ou, se quisermos, através da extensão espacial, no decurso de uma determinada duração temporal.

A partir na fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty, o arquiteto Steven Holl³³ desenvolveu seu próprio modo de pensar a arquitetura. A arquitetura é apresentada como prolongamento privilegiado da fenomenologia, ao ponto que Holl chega a dizer:

A arquitetura [...], mais plenamente que as outras artes, envolve a imediatismo de nossas percepções sensoriais. [...] Enquanto o poder emotivo das outras artes, como a pintura, cinema e música, é indisputável, apenas a arquitetura pode despertar simultaneamente todos os sentidos, todas as complexidades da percepção (HOLL, 2006, p. 23).

Para Holl (2006), o trabalho da arquitetura é a fusão de forma, espaço, luz, material, cor e sombras, ou seja, uma entidade entrelaçada. Além disso, os espaços arquitetônicos são percebidos por meio do movimento dos corpos, o que requer experimentar e perceber as várias dimensões do espaço. De fato, todo o corpo está envolvido com essa experiência, não apenas com a visão. Todos os sentidos nos ajudam a retornar às experiências primordiais que afetam nossas vidas diárias. Segundo Holl, “a fenomenologia é uma disciplina que coloca essências na experiência” (HOLL, 2006, p. 68) e a percepção completa é preenchida através da percepção do cheiro, textura, sabor e temperatura dos materiais e detalhes. Dessa forma, a fenomenologia na arquitetura lida com os atributos sensoriais dos materiais e do domínio háptico, intensificando-os.

A arquitetura pode moldar um entrelaçamento vivido e sentido do espaço e do tempo; isso pode mudar a maneira como vivemos. A fenomenologia diz respeito ao estudo das essências; a arquitetura tem o potencial de colocar essências de volta à existência. Ao tecer a forma, o espaço e a luz, a arquitetura pode elevar a experiência da vida cotidiana através dos vários fenômenos que emergem de sites, programas e arquiteturas específicos. Em um nível, uma força-ideia impulsiona a arquitetura; em outro, estrutura, espaço material, cor, luz e sombra se entrelaçam na fabricação de arquitetura. Quando nos movemos através do espaço com uma torção e giro da cabeça, mistérios de campos de perspectivas sobrepostas que se desdobram gradualmente são carregados com uma gama de luz - das sombras íngremes do sol brilhante até a translucidez do crepúsculo. Uma gama de odores, sons e

³³ Steven Holl (1947) arquiteto norte-americano, nascido em Bremerton, Washington. Autor do Kiasma Museum (1998) e da St. Ignatius Chapel (1997).

materiais - da pedra e do aço duros até a ondulação livre da seda – nos remetem a experiências primordiais que enquadram e penetram nossa vida cotidiana (HOLL, 2006, p. 61).

Nesse contexto, Holl atribui um fundamento pré-teórico para a compreensão fenomenológica da arquitetura. Ele acredita que a experiência dos fenômenos, ou seja, as sensações no espaço e no tempo, fornecem uma fundação “pré-teórica” e “pré-lógica” para a arquitetura e é baseada na suspensão do pensamento a priori. A fenomenologia, afirma ele, encoraja-nos a caminhar pelo espaço e experimentá-lo, tocá-lo, ouvi-lo, etc. Ele nos desperta para a importância da experiência vivida e “depende da percepção de condições preexistentes” (HOLL, 2006, p. 63). A fenomenologia como a visão verdadeira das coisas “requer escorregar para um mundo abaixo da neurose cotidiana do mundo em funcionamento. Uma cidade subterrânea para a qual temos chaves sem fechaduras, é cheia de mistérios ” (Ibid.).

É por causa deste assunto que Holl acredita no vocabulário aberto da arquitetura moderna e fala sobre os pré-elementos da arquitetura que vêm antes do lugar e até da cultura, como um vocabulário tangível dos elementos da arquitetura. Assim, “existem elementos que são transculturais e transtemporais, comuns à arquitetura antiga de Kyoto e Roma. Esses elementos são preceitos geométricos fundamentais comuns ao antigo Egito e ao alto gótico, ao racionalismo e ao expressionismo do século XX ” (HOLL, 1989, p. 11). Assim, no estudo da composição da arquitetura, há limites inevitáveis que a definem em cada circunstância e local.

Nesse sentido, Holl acredita na “arquitetura fenomenal”. A arquitetura, segundo ele, deve permanecer experimental e aberta a novas experiências contínuas: “Diante de tremendas forças conservadoras que constantemente empurram [a arquitetura] para a já comprovada, já construída e já pensada, a arquitetura deve explorar os sentidos” (HOLL, 2006, p. 56). Através da fenomenologia da arquitetura, Holl pretende estudar o que ainda não foi trabalhado, ou seja, a arquitetura, baseada na experiência fenomenal que não é apenas arquitetura de sentimento, mas um entrelaçamento entre o objetivo e subjetivo.

Steven Holl se refere constantemente à ideia de que edificar é mais do que apenas organizar a matéria para a resolução de um problema de ordem física e funcional, é estabelecer sempre uma relação entre essa transcendência e o significado, ou seja, aquilo que a arquitetura pode comunicar através da experiência que proporciona.

O significado da arquitetura estará na sua possibilidade de transcendência, embora essa transcendência se opere através de uma experiência que começa por ser física para depois se tornar transcendente. Embora não se reduza o papel do “corpo” da arquitetura a uma mera aparência, pois a experiência é valorizada, será, contudo, na transcendência que acederemos à sua essência, ao seu significado. A arquitetura enquanto construção física será o veículo que nos leva à experiência metafísica (HOLL, 2006, p. 56).

Nesse sentido, a arquitetura, entre outras artes, está mais plenamente comprometida com o imediatismo de nossa percepção sensorial. Em uma experiência arquitetônica, ao contrário de outros tipos de arte que são capazes de provocar apenas alguns dos sentidos, todos os sentidos participam, e assim “o edifício fala através do silêncio dos fenômenos perceptivos” (HOLL, 2006, p. 62).

De acordo com Holl, existem dois tipos de percepção: a “percepção interna”, que lida com os fenômenos mentais e é intencional, e a “percepção externa”, que evolui de fenômenos físicos. Holl discute que, ao perceber, não nos detemos na percepção físico-espacial, mas precisamos entender as motivações por trás dela. Assim, há uma dualidade baseada na interação entre objetivo e subjetivo, ou sentimento e pensamento. Portanto, “o desafio para a arquitetura é estimular a percepção interna e externa, elevar a experiência fenomenal enquanto simultaneamente expressa o significado e desenvolver essa dualidade em resposta às particularidades do local e das circunstâncias” (Ibid., p. 64).

Na arquitetura de Holl é possível observar uma intensidade poética que pode ser relacionada às qualidades fenomenológicas de seu trabalho. No entanto, o arquiteto trabalha com o experiencial e o potencial de um trabalho arquitetônico, ou seja, é sua capacidade de ativar sensações e sensações dos espectadores em que uma dimensão psicológica é significada. Em seu artigo intitulado *Questions of Perception, Phenomenology of Architecture* (1994) Steven Holl enfatizou a dimensão psicológica na definição do espaço arquitetônico. Ele afirma:

O espaço psicológico está no centro da experiência espacial. Ela está entrelaçada com a impressão subjetiva da geometria espacial real e nascida na imaginação [...]. É nessa mistura, em sua concepção arquitetônica, que o espírito espacial de uma obra de arquitetura é determinado [...]. O núcleo psíquico de uma sala é como um rêverie. A sala, o local de repouso periódico de um indivíduo, inspira ou inibe o

pensamento criativo. O insight, as fantasias e a imaginação são alimentados pelo espaço psicológico do interior privado (HOLL, 1994, p. 32).

Como menciona acima, Holl aponta para a condição psicológica envolvida nas experiências espaciais do sujeito. A psicologia com que ele lida reside na subjetividade das experiências. Para ele, não é possível dissociar experiências espaciais nem do efeito espacial oferecido pela forma arquitetônica, nem da dinâmica emocional e imaginativa. Assim, uma conexão natural entre o reino das experiências e da imaginação é proposta. Ao fazer isso, Holl interpreta o conceito de “espaço psicológico” como uma definição do espaço gerado internamente pelo sujeito. Designa a ativação de pensamentos, sonhos, desejos e imaginação através dos quais o sujeito redefine o espaço. Assim, o espaço psicológico manifesta a interpretação subjetiva do espaço físico que ocorre no contexto do campo experiencial (HOLL, 2006).

A interpretação psicológica do espaço está relacionada à condição emocional do sujeito. Em outras palavras, de acordo com Steven Holl (2006), as emoções condicionam e afetam a maneira como o espaço é percebido. As dimensões emocionais e imaginativas do “espaço psicológico” que o arquiteto propõe constituem a base sobre a qual ele relaciona a arquitetura à poesia. Ele se concentra no conteúdo emocional da poesia como uma metáfora que manifesta a conexão espiritual entre sujeito e arquitetura que ocorre no contexto do campo experiencial.

Holl (2006) menciona a espacialidade poética. Através do potencial emocional e imaginativo das experiências, diz o arquiteto, o espaço arquitetônico exhibe características poéticas. A poesia, que envolve tanto os aspectos imaginativos quanto os existentes, torna-se um meio eficaz para exibir a densidade emocional e experiencial no reino arquitetônico.

Experimentar a poesia da luz e do espaço é uma confirmação do potencial estimulante da arquitetura como um recipiente para a vida cotidiana. Do espaço meditativo aos detalhes inspiradores, a arquitetura detém o potencial de mudar a maneira como vivemos (HOLL, 2006, p. 40).

Para Holl, o modo como a vida humana é guiada pela arquitetura depende de experiências que são oferecidas por meio de um trabalho construído. As qualidades experienciais de um edifício apresentam ao habitante atributos emocionais. O significado

da arquitetura reside em seu poder de formar uma ponte entre campos de experiências e o sentido da vida. Através da experimentação da arquitetura, uma ideia poética e espiritual da vida é manifestada. Nesse sentido, Holl considera que, fundindo-se com poesia de espaço, material e luz, a arquitetura “tem o potencial de mudar a maneira como vivemos” (HOLL, 2006, p. 42).

A atitude de relacionar o senso poético de viver à arquitetura, origina a ênfase de Holl no conceito de morada, que ele enfoca como a base para a manifestação do sentido poético da vida. Para Holl habitar não se limita ao cumprimento de meras exigências físicas, mas pressupõe o contentamento espiritual e emocional da vida humana. É nesse ponto que ele atribui um papel condutor à arquitetura como criando espaços para a “realização sensorial”. O arquiteto concentra-se no sentido poético de viver que reside na dimensão poética da habitação no contexto da casa. Ele afirma:

A casa é um lar para a alma, o coração e o espírito. É um recipiente para a luz do dia, do amarelo pálido do amanhecer ao azul profundo do crepúsculo. É uma caixa para os objetos essenciais da vida. É um recipiente para a imaginação, o riso e a emoção ... e um espaço silencioso para o sentido poético da vida (HOLL, 2006, p. 46).

Assim, a casa é considerada como um conceito arquitetônico essencial, proporcionando ao sujeito habitar o espaço e o tempo. A casa é interpretada como um domínio privado através do qual o sujeito enfrenta sua vida interior, um lugar de interioridade onde a imaginação é ativada. Devido a esse raciocínio, a casa oferece “um lar para a alma, o coração e o espírito”, como afirma Holl acima. Portanto, o ato de viver exhibe uma profundidade poética. O corpo-sujeito que habita o espaço e o tempo tem uma natureza poética, tornando o espaço poético. Essa conexão poética é uma característica intrínseca do ato de habitar. Nesse sentido, uma ligação poética entre arquitetura, espaço e vida é proposta. A avaliação de Holl da fenomenologia do espaço vivido aborda, neste ponto, a filosofia de Gaston Bachelard, o filósofo francês (1884-1962), cujos argumentos fenomenológicos envolvem um foco na imaginação e na poesia. Em sua principal obra, *Poética do Espaço* (1993), Bachelard aponta os significados simbólicos do espaço e da subjetividade, que orientam a maneira como percebemos o espaço. Ele afirma que nossas experiências perceptivas do ambiente físico envolvem uma dimensão imaginativa, além de estarem associadas à realidade, o que ele explica por meio de “uma fenomenologia da

imaginação”. A imaginação é uma parte inseparável das experiências perceptivas. (BACHELARD, 1993).

A privacidade e a subjetividade da percepção constituem a estrutura principal dos argumentos de Bachelard. A percepção é um ato subjetivo, isto é, percebemos o mundo de acordo com nós mesmos, que é, num certo sentido, relativo. Para Bachelard, não é possível dissociar esse ato subjetivo e privado da imaginação. Ele afirma que as experiências espaciais abrangem a experiência da “realidade e virtualidade”, que ocorrem através do entrelaçamento de pensamentos e sonhos. A síntese da “memória e imaginação”, diz Bachelard, fornece a base para a vivência de espaços em sua realidade e virtualidade (BACHELARD, 1993, p. 74). Ao explicar a natureza entrelaçada das experiências espaciais, Bachelard propõe o conceito de “devaneio”, que para ele é um ato interior através do qual pensamentos, memórias e sonhos se combinam levando a uma experiência particular. Sonhar acordado começa no momento em que nos movemos da experiência física para um imaginário em que nossas memórias, passado, emoções e sonhos se entrelaçam (BACHELARD, 1993, p. 76). Essa atitude de relacionar experiências à criatividade imaginativa é semelhante ao conceito de “espaço psicológico”, na arquitetura de Steven Holl, onde a interpretação do espaço é enfatizada. O arquiteto interpreta o espaço psicológico com referência às experiências espaciais do sujeito que depende de suas emoções e sonhos. Através da relação não mediada entre experiências espaciais e vida interior, o sujeito redefine o espaço físico, atribuindo-lhe uma dimensão psicológica.

Na fenomenologia de Bachelard, a poesia é avaliada como um campo essencial de pesquisa, onde memórias e pensamentos se entrelaçam com sonhos e imaginação. Ele se concentra em representações espaciais em vários poemas, que para ele “tocam a profundidade poética do espaço” (BACHELARD, 1993, p. 86). Bachelard enfatiza as imagens em poemas. Para ele, a expressão poética leva à formação da imagem no intelecto do leitor. Assim, ele aponta que as representações espaciais do poema geram a criação de uma imagem espacial, que exhibe a criatividade da imaginação. Então, o leitor encontra-se dentro do espaço representado no poema, porque as características emocionais e imaginárias da poesia, diz Bachelard (1993), dão lugar ao sonhar acordado. Portanto, a profundidade poética do espaço não depende de nada além de sonhar acordado. Como os poemas incluem imagens, nossas experiências espaciais envolvem imagens particulares que produzem sugestões simbólicas. É devido a essas sugestões que ocorre o devaneio.

Enquanto alguns ambientes naturais são tradicionalmente considerados imbuídos de santidade, a arquitetura é comumente um agente no aprimoramento dessas características. A sacralidade como poética investe a arquitetura com a capacidade de revelar a singularidade do lugar, materializando suas qualidades substanciais. Geralmente, a maioria dos lugares sagrados institucionais são diferenciados dos demais ambientes: são maiores que suas estruturas adjacentes; construídos com materiais mais duráveis e caros; seu esquema arquitetônico é mais composto do que o comum em outros edifícios e, às vezes, com significado simbólico morfológico. Além disso, o local sagrado é frequentemente localizado no lugar mais proeminente. Para realçar essa singularidade, o lugar sagrado é diferenciado de seus arredores por paredes, barreiras de água ou topografia. A entrada para o lugar sagrado é por meio dos limiares, que são portas que conectam/desconectam o sagrado e o profano. Transformam a passagem em ritual, processo, e definem níveis de santidade, do mais sagrado ao profano. A poética da arquitetura sagrada converte a experiência espiritual sagrada em uma experiência tangível, fazendo a transição do mundo secular para o sagrado um caminho concreto, e materializando as portas do céu através do monumento construído.

Trabalhando dentro da antiga tradição platônica que conecta a beleza e a divindade, essa visão encontra uma aura estética no lugar sagrado. Thomas Barrie argumenta em seu livro *Spiritual Path, Sacred Place* (1996) que a arquitetura sagrada muitas vezes forneceu um modo detalhado de símbolo para a transformação espiritual. Sua investigação diferencia três níveis de significados: o primeiro é a representação aberta de aspectos religiosos nas paredes – em quadros, afrescos, estátuas e vitrais; o segundo é o significado simbólico abstrato das formas, como se manifesta no ambiente construído, na forma de singularidade arquitetônica, separação espacial e uso de limiares; e o terceiro é a incorporação do mito religioso na forma do monumento arquitetônico, o ato do ritual e sua interação.

2.3 MARCADORES ARQUITETÔNICOS: A MATERIALIZAÇÃO DA POÉTICA NO TEMPLO DA IGREJA METODISTA CENTRAL EM SANTO ANDRÉ

Os templos possuem qualidades diferenciadas que estimulam seus frequentadores, podendo ser elementos ou configurações espaciais que contribuem para a percepção do sagrado. Tais estímulos compreendem marcas e formas que, na mente do observador, fortalecem uma associação a uma imagem que gera comportamentos, desde atitudes de calma, reverência, encantamento ou mesmo agitação e euforia.

O arquiteto Anthony Lawlor, em seu livro *O Templo na Casa: Encontrando o Sagrado na Arquitetura Cotidiana* (1994), defende a materialização do sagrado na existência comum, em que “a sacralidade se torna uma realidade viva quando aprendemos a ver suas qualidades ilusórias dentro da forma física e desenvolver as habilidades para moldar o entorno imediato de uma maneira holística” (LAWLOR, 1994, p. 56). Embora seu trabalho tenha sido destinado ao ambiente doméstico, a escolha dos atributos físicos do espaço feita por Lawlor é derivada de um ambiente religioso. Ele se concentra em elementos específicos que acredita formar e enquadrar um ambiente sagrado. Esses elementos incluem o portão (limiar), caminho (entrada ritual) e o lugar (espaço principal), e representam o desejo, a busca e a realização da busca espiritual.

De acordo com Lawlor, a arquitetura externa do templo possui marcas que demonstram um padrão fundamental de pensamento – isto é, desejo, busca e descoberta por meio da experiência do portão, caminho e local principal. Ele argumenta que

O portão ilustra experiências de transcendência, a partida de um conjunto de circunstâncias para outro, oferecendo uma promessa, uma atração, o portão nos convida a deixar a caminhada espiritual começar. O caminho simboliza o início da jornada e um tempo de transformação. Ele fornece uma maneira de adquirir conhecimento e despertar a consciência. O local sinaliza a chegada ao objetivo em que as contradições do caminho são transcendidas, a unidade é descoberta e a realização pacífica é alcançada (LAWLOR, 1994, p. 59).

Sobre a arquitetura interna dos templos, Lawlor também declara que existem marcadores que viabilizam a experiência com o sagrado, no caso o portal, o corredor central e o altar.

A experiência do santuário, como local de cura, é definida por três componentes: portal, corredor central e altar. O portal sinaliza a transição do caos do mundo exterior para a paz do interior. O corredor central que passa pelo meio do santuário marca a passagem para a iluminação, o processo de cura. O altar como *locus* do sagrado sinaliza o ponto de chegada e renascimento. É o ponto focal do santuário (LAWLOR, 1994, p. 60).

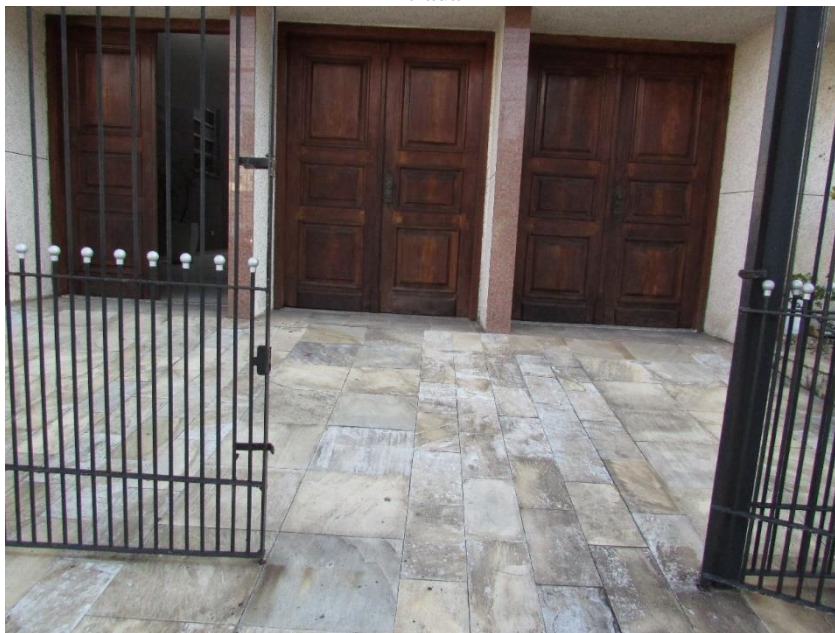
Esses três marcadores arquitetônicos do espaço sagrado (portão, caminho e local), espelham o progresso do peregrino em uma busca espiritual. O portão representa o desejo,

o caminho representa a jornada e o local representa a realização crucial da percepção espiritual. Este caminho para a iluminação nunca é uma ocorrência única, mas sim um ciclo repetido na vida do religioso para alcançar níveis cada vez mais elevados de realização espiritual. A arquitetura dos templos pode melhorar este ciclo experiencial, tanto no exterior como no interior.

As descrições abaixo reforçam o simbolismo que o portão, corredor e local têm como contribuintes significativos para a atmosfera do espaço sagrado. No que diz respeito ao exterior do templo da Igreja Metodista Central em Santo André, destacamos:

Portão exterior é expresso como um ponto de entrada bem definido para além da entrada do edifício, de preferência levando a um pátio ou caminho ritual. A experiência antiga por parte de todas as religiões sugere que as celebrações de culto exigem preparação dos participantes. Expressar isso requer muitas formas arquitetônicas. No Oriente, por exemplo, o devoto deve passar por vários portões antes da entrada permitida no templo. O portão, como marcador do início da experiência espiritual na Igreja Metodista Central em Santo André, possui três entradas, fechadas com portas de madeira de duas aberturas cada. É importante observar que, na configuração da maioria dos templos religiosos existe um portão que dá acesso a uma única porta de entrada para o templo. No caso do templo em Santo André, temos um portão que dá acesso a um espaço com três grandes portas de madeira (uma ao lado da outra). Isso corrobora a separação entre os espaços da rua e do interior do templo e garante ao crente a percepção de que está entrando num local diferenciado, que exige uma postura de reverência e temor.

Figura 22: Fotografia da Igreja Metodista de Santo André, SP. Detalhe: Entrada I



Fonte: Fotografia do acervo pessoal da autora

Caminho, ou corredor. A essência do caminho emana do movimento ritualizado emoldurado pelo ambiente arquitetônico, mas não ditado por ele. As catedrais medievais costumavam ter complexos padrões labirínticos de pedras incrustadas no piso próximo à entrada principal, simbolizando a peregrinação e, literalmente, direcionando um caminho ritualizado de entrada.

Em sua exploração do caminho espiritual e do lugar, Thomas Barrie escreve: “Uma sequência de caminho legível não apenas orienta fisicamente, mas também psicológica e espiritualmente. Tradicionalmente, simboliza a saída do conhecido para o desconhecido, cujo conteúdo ainda está presente hoje.” (Barrie, 1996, p. 56).

No caso da Igreja Metodista em Santo André (IMESA), percebemos que após passar pelas três portas de madeira o crente não visualiza de imediato a parte interior do templo. Na verdade, antes de chegar a esse local ele é convidado a caminhar por um corredor iluminado com luz natural e ornamentado com vasos de plantas naturais. Esse trajeto representa a jornada da iniciação à transformação, proporciona uma maneira de adquirir conhecimento e, talvez mais importante, despertar a consciência. Também proporciona a oportunidade de designação para colocação ou “sacralidade” por meio da passagem ritualizada.

Figura 23: Fotografia da Igreja Metodista de Santo André/ SP Detalhe: Corredor I [início]



Fonte: Fotografia do acervo pessoal da autora

Figura 24: Fotografia da Igreja Metodista de Santo André/ SP Detalhe: Corredor II [fim]



Fonte: Fotografia do acervo pessoal da autora

O lugar é o destino, o ponto culminante da jornada espiritual. O espaço de adoração como término do caminho se torna o lugar de realização, simbolizando a transcendência e, num contexto arquitetônico, é imbuído de significado, uma vez que o recinto físico cria o contexto para a experiência e os significados comunicados pelos elementos que formam o espaço nos ajudam a identificar como o lugar. No caso da IMESA, observamos que ao chegar no local de culto existem rampas e escadas que levam a um espaço mais elevado que possui duas *Portas* de madeira com grandes puxadores de metal. Elas estão separadas uma da outra, mas ambas dão acesso à nave do templo. É como se o caminho fosse se estreitando até chegar no ponto primordial, o lugar onde, contradições transcendidas, a unidade é descoberta e a realização pacífica é alcançada.

Figura 25: Fotografia da Igreja Metodista de Santo André, SP. Detalhe: Acesso à nave da igreja I [com rampa]



Fonte: Fotografia do acervo pessoal da autora

Figura 26: Fotografia da Igreja Metodista de Santo André, SP. Detalhe: Porta de acesso à nave da igreja



Fonte: Fotografia do acervo pessoal da autora

É importante destacar que o *Portal* interno é um ponto de entrada significativo que, fortalecido com uma porta de comando físico, reitera a experiência do portão. Essa ênfase no portal, ou a passagem do limiar para o santuário, reforça a natureza sagrada da jornada e estabelece isso como o último ponto antes que se veja o sagrado.

O limiar do recinto sagrado, a porta de entrada simboliza a transformação espiritual. O design da porta, ou seja, seu tamanho, estilo e puxadores significa a importância dada a essa transição.

O *corredor* ou caminho dentro do templo para adoração é a sequência de entrada, dirigida pelo corredor do limiar ao ponto focal. Seja axial, radial, quadriculado ou circular, é uma extensão da experiência do percurso e, mais importante, enquadra o movimento ritual dentro do santuário. A IMESA usa o alinhamento axial para determinar o caminho, com um corredor central alinhado para cruzar com uma parte mais elevada. Destacamos a disposição dos bancos, alinhados e organizados de forma que favorecem o delinear do caminho rumo ao lugar central.

Figura 27: Fotografia da Igreja Metodista de Santo André, SP. Detalhe: Nave da igreja I [corredor central]



Fonte: Fotografia do acervo pessoal da autora

Local, ou ponto do templo, é o lugar onde se localiza o santuário, composto pelo púlpito e a mesa do Senhor. Ele é a meta visível do itinerário do fiel, para ele convergindo todos os gestos da ação litúrgica, tornando-se, por excelência “a tenda do encontro”. Assim, “os santuários são como pedras miliare que orientam o caminho dos filhos de Deus sobre a terra”, promovendo a experiência de convocação, encontro e construção da comunidade eclesial. A disposição topográfica do santuário, o comportamento respeitoso que será solicitado também aos simples visitantes, a escuta da Palavra, a oração e a celebração dos sacramentos, serão instrumentos válidos para ajudar a compreender o significado espiritual de quanto nele é vivido. Este conjunto de atos exprimirá o acolhimento do santuário, aberto a todos e em particular à multidão de pessoas que, na solidão de um mundo secularizado e dessacralizado, percebem no mais íntimo do seu coração a nostalgia e o fascínio da santidade

Figura 28: Fotografia da Igreja Metodista de Santo André, SP. Detalhe: Nave da igreja I [mesa do Senhor e púlpito]



Fonte: Fotografia do acervo pessoal da autora

Podemos concluir que os marcadores arquitetônicos, como símbolos do sagrado, dirigem a atenção de uma maneira altamente marcada, apoiam a imaginação, nutrem e

aprimoram a experiência religiosa. Em termos simples, esses elementos, quando combinados e trabalhados com cuidado, tornam o espaço ordinário sagrado.

CONSIDERAÇÕES INTERMEDIÁRIAS

A poética como linguagem que conduz o movimento de impacto do espaço sobre as pessoas – como linguagem espacial que ordena movimentos, que limita e que possibilita a relação com o sagrado, investe a arquitetura com a capacidade de revelar a singularidade do lugar, materializando suas qualidades substanciais.

Podemos dizer que o modo de vida humano, guiado pela arquitetura, depende de experiências que são oferecidas por meio de um trabalho construído. As qualidades experienciais de um edifício apresentam ao habitante atributos emocionais. O significado da arquitetura reside em seu poder de formar uma ponte entre campos de experiências e o sentido da vida. Através da experimentação da arquitetura, uma ideia poética e espiritual da vida é manifestada. Ela é enquadrada aqui como um ato existencial, bem como um meio inerentemente hermenêutico e comunicativo que transmite uma ampla gama de ideias simbólicas, socioeconômicas, históricas e míticas. Isso nos permite negociar nossa ontologia e estruturar nosso senso de estar no mundo. Através das narrativas simbólicas incorporadas nas formas arquitetônicas, nos protegemos da falta de limites do espaço e assumimos uma sensação de lugar existencial.

Os edifícios das igrejas, por sua vez, influenciam as práticas de adoração, facilitando algumas atividades e impedindo outras. Eles direcionam a atenção dos crentes no divino e frequentemente medeiam a relação entre o indivíduo e Deus. Eles contribuem para a formação e manutenção de relacionamentos internos dentro das congregações, designam a hierarquia e demarcam a comunidade, atendendo a uma multiplicidade de usuários com uma série de objetivos. Eles também ensinam pessoas de dentro e de fora sobre o cristianismo e transmitem mensagens sobre o grupo religioso abrigado no prédio para a comunidade em geral. A partir da integração dos sentidos, os templos nos fornecem não só estímulos visuais, mas um lugar no mundo.

3. A PERFORMANCE NO ESPAÇO RELIGIOSO: CONDUTORES DA TRANSFORMAÇÃO DO ESPAÇO

INTRODUÇÃO

Partindo do pressuposto de que o espaço religioso é construído a partir do imaginário, de ritos e performances, o presente capítulo aborda a terceira perspectiva de compreensão do espaço: a performance. A ideia de performance desenvolvida no texto significa a sacralização do espaço por meio de práticas geradoras de sentido. Por isso, iniciamos a abordagem a partir das teorias do ritual, cujo enfoque é o reconhecimento do impacto do indivíduo nas atividades rituais e no significado ritual, para, posteriormente, introduzirmos a teoria da performance como um novo paradigma na teoria do ritual, em que o principal resultado da atividade ritual é a reprodução ou remodelação do ambiente social e cultural de um indivíduo.

O termo ritualização surge nesse momento para indicar a produção estratégica de esquemas que estruturam um ambiente de tal maneira que o ambiente parece ser a fonte dos esquemas e seus valores. Ou seja, por meio da ritualização, o corpo humano desempenha um papel crucial na produção do espaço sagrado, uma vez que o comportamento ritualístico manipula as dimensões espaciais básicas que estão centradas no eixo do corpo vivo.

No segundo momento do capítulo, abordaremos a teoria da tríade espacial proposta por Henri Lefebvre, que desafiou as noções tradicionais de espaço como uma arena abstrata e um contêiner passivo, propondo uma teoria que unifica as concepções físicas, sociais e mentais do espaço ao enfatizar sua produção e reprodução contínuas. Ou seja, o espaço é ao mesmo tempo resultado e causa, produto e produtor.

Por fim, na terceira parte do texto será realizada uma análise do espaço litúrgico da Igreja Metodista Central em Santo André, na qual serão verificadas as mudanças que foram realizadas no decorrer dos anos, bem como suas principais causas.

3.1. RITUAL E PERFORMANCE NA PRODUÇÃO DO ESPAÇO RELIGIOSO

Como uma área de interesse acadêmico, a noção de ritual e seu papel na geração de significado surgiram primeiramente no final do século XIX para descrever certos aspectos do comportamento humano considerados universais. Na cultura primitiva, o antropólogo Edward Burnett Tylor (1871), por exemplo, argumentou que os rituais eram

a aplicação ou a atuação de entendimentos míticos do mundo. As teorias do ritual descrevem-no como um conjunto distinto e independente de comportamentos, ou como um aspecto de todos os comportamentos humanos.

Clifford Gertz (2008) considera o ritual como um sistema simbólico que funciona como um modelo do modo como as coisas são e um modelo de como elas deveriam ser. Em outras palavras, ações e símbolos rituais são capazes de projetar imagens idealizadas que, por um lado, refletem a situação social existente e, por outro lado, são capazes de servir de modelo para redirecionar a situação social. Funcionalistas como Émile Durkheim (1996), Alfred Radcliffe-Brown (1973) e Bronislaw Malinowski (1970), bem como os primeiros estruturalistas, como Arnold van Gennep (1977) e Victor Turner (1974), concentraram-se em como o ritual facilitou a vida social, ou a função social das atividades rituais. Turner, por exemplo, argumentou que os atos rituais eram transformadores. “A participação em atos rituais leva a uma transformação no corpo, um estado descrito como liminar” (Turner, 1974, p. 57). Para Turner, ao realizar o ritual, o corpo se move de seu estado atual para um estado diferente de liminaridade – o movimento de um estado mental para outro. O corpo, portanto, é um elemento essencial nos atos rituais, situando-o no espaço e no tempo.

Catherine Bell, em sua obra *Teoria Ritual e Prática Ritual* (1992), oferece um extenso resumo de como esses primeiros teóricos estudaram o ritual no contexto da sociedade e conceituaram os significados rituais conforme fixados no tempo, bem como os indivíduos em modelos que descartavam a possibilidade de significados rituais personalizados. Ela destaca que abordagens posteriores à teoria ritual começaram a reconhecer o impacto do indivíduo nas atividades rituais e no significado ritual. Na década de 1970, a “teoria da performance” emergiu como um novo paradigma na teoria ritual, que buscava mudar o foco da comunidade para o indivíduo, de uma abordagem que era objetivista para uma que fosse construtivista. Na teoria da performance do ritual, o principal resultado da atividade ritual é a reprodução ou remodelação do ambiente social e cultural de um indivíduo:

Quando retornados ao contexto da atividade humana em geral, os chamados atos rituais devem ser vistos primeiro em termos do que eles compartilham com toda atividade, em seguida, em termos de como se afastam de outras práticas. A ritualização é fundamentalmente uma maneira de fazer as coisas desencadearem a percepção de que essas práticas são distintas e as associações que elas engendram são especiais. Assim, os atos ritualizados devem ser compreendidos dentro de um

quadro semântico pelo qual o significado de uma ação depende de seu lugar e contexto (BELL, 1992, p. 45).

Os rituais, definidos pela teoria da performance, são comportamentos cotidianos que podem ser transformados em um evento estruturado por meio de dispositivos como repetição e ritmo. Bell descreve o ritual como um “modo de agir que é habitual ou atos que se ajustam a convenções e estruturas predeterminadas” (BELL, 1992, p. 49). Para compreender o ritual, a teoria da performance enfoca as semelhanças que o ritual tem com a performance do teatro. A ligação entre os dois reconhece que a performance ritual e teatral são semelhantes, pois ambas liberam ações claramente simbólicas em público:

As qualidades da performance podem ser analisadas em termos de vários recursos sobrepostos. Em primeiro lugar, as performances se comunicam em múltiplos níveis sensoriais, geralmente envolvendo imagens altamente visuais, sons dramáticos e às vezes até estimulação tátil, olfativa e gustativa. Assim, o poder da performance reside em grande parte no efeito da experiência multissensorial aumentada que proporciona (BELL, 1992, p. 54).

A noção de “enquadramento” também é um aspecto importante da compreensão do ritual através da teoria da performance. Intrínseco a qualquer desempenho é a consciência de que o que está sendo comunicado é diferente e significativo. Por causa desse aspecto do enquadramento, a performance é entendida como algo distinto do cotidiano, criando um “tipo completo e condensado de representação microcós mica do macrocosmo” (Bell, 1992, p. 60).

O ritual descrito pela teoria da performance é um meio de mudança social, com ênfase na criatividade humana e na fisicalidade da ação corporal. Ao contrário das teorias anteriores do ritual, a teoria da performance tenta lidar com os aspectos predominantemente físicos da atividade ritual em vez de abordá-la de uma forma intelectual – “o ritual não molda as pessoas; as pessoas fazem rituais que moldam seu mundo” (BELL, 1992, p. 73).

Os teóricos do desempenho, como Bell, sugerem que, para uma performance ritual ser bem-sucedida ou efetiva, alguma forma de transformação precisa ser alcançada.

A noção de simbolismo sacral é uma característica fundamental do comportamento ritualístico. O simbolismo sacral supõe uma diferenciação entre um reino sagrado e o mundo cotidiano do profano

– essas atividades expressam a crença generalizada na existência de um tipo de sacralidade que exige uma resposta humana especial. Comportamento semelhante cria efetivamente o sagrado, isto é, uma situação que merece veneração, diferenciando-se do mundo do cotidiano (BELL, 1992, p. 57).

Em termos de objetos como símbolos sagrados, sua sacralidade é uma função que é mais que a soma de suas partes e tem a capacidade de se referir a coisas além de si mesma, incorporando e evocando conexões com ideias maiores e mais abstratas. Os símbolos nacionais, como bandeiras e monumentos, são geralmente considerados não apenas como signos que representam a nacionalidade, mas também como uma personificação dos valores e ideais nacionais:

Assim, o que faz com que as atividades em torno de certos símbolos pareçam rituais é algo duplo: a maneira pela qual diferenciam alguns lugares de outros por meio de atos e respostas distintivos e a maneira como evocam experiências de uma realidade maior, mais elevada ou mais universalizada - o grupo, a nação, a humanidade, o poder de Deus ou o equilíbrio do cosmos (BELL, 1992, p. 59).

Em resumo, atividades rituais são aquelas ações que reconhecem e ajudam a definir o “especialismo” de um lugar, tornando-o diferente de outros lugares e da vida cotidiana de uma maneira que é capaz de evocar significados altamente simbólicos. O “especialismo” ou a diferença desses locais define um mundo sagrado dentro do mundo profano da vida cotidiana e dá origem à experiência do sacro. Mais importante ainda, as características do comportamento ritualístico descritas por Bell reconhecem e destacam a importância do corpo e a maneira como ele se move no espaço e no tempo.

O termo “ritualização” é agora o termo aceito para estudos que se concentram em rituais de sociedades tecnologicamente avançadas. Como a prática é tanto situacional quanto estratégica, os indivíduos se envolvem na ritualização como uma maneira prática de lidar com situações ou circunstâncias particulares, geralmente significativas. O ritual é, portanto, “nunca simplesmente ou apenas uma questão de rotina, hábito ou peso morto da tradição” (BELL, 1992, p. 132). Como a produção de atos ritualizados, a ritualização é, portanto, um modo de agir que se diferencia do mundo das ações cotidianas em virtude da natureza das próprias ações. Como descreve Bell, a ritualização é “a produção

estratégica de esquemas expedientes que estruturam um ambiente de tal maneira que o ambiente parece ser a fonte dos esquemas e seus valores” (BELL, 1992, p. 140).

A ritualização pode ser entendida como um tipo particular de prática espacial incorporada, envolvendo o enquadramento da diferenciação entre o cotidiano e o simbólico, o sagrado e o profano. A ritualização dá origem ao sagrado simplesmente por causa de sua diferenciação do profano:

Vista como prática, a ritualização envolve o próprio desenho, dentro e através da atividade em si, de uma distinção privilegiada entre modos de agir, especificamente entre aqueles atos que estão sendo executados e aqueles sendo contrastados, mimetizados ou implicados de alguma forma. Isto é, intrínseco à ritualização são estratégias para diferenciar-se – em vários graus e de várias maneiras – de outras maneiras de agir dentro de qualquer cultura particular (BELL, 1992, p. 148).

Bell argumenta que existem várias características comuns da ritualização, incluindo a diferenciação através do espaço e do tempo, a centralidade do corpo e a criação de um ambiente onde o corpo é definido por esse ambiente. (Bell, 1992, p. 152). A ritualização tende a focalizar e promover a autoridade das forças que se originam além da situação imediata:

A ritualização é fundamentalmente uma maneira de fazer as coisas para desencadear a percepção de que essas práticas são distintas e as associações que elas engendram são especiais. Portanto, os atos ritualizados devem ser compreendidos dentro de um quadro semântico pelo qual o significado de uma ação depende de seu lugar e relacionamento dentro de um contexto de todos os outros modos de agir: o que ecoa, o que inverte, o que alude, o que nega (BELL, 1992, p. 155).

No caso de locais memoriais, se concebidos de forma eficaz com a ação ritual em mente, esses espaços produzirão uma situação em que as atividades conduzidas dentro deles serão entendidas como respostas naturais e apropriadas a esse ambiente. Exemplos claros de comportamento ritualístico em espaços comemorativos contemporâneos incluem inscrições tocantes, retirada de inscrições, colocação de tributos florais e a partida e/ou retirada de lembranças pessoais. Exemplos mais sutis de comportamento ritualístico podem ser vistos nas maneiras pelas quais o corpo pode alterar sua velocidade

e trajetória de movimento, e a adoção de posturas e comportamentos subordinados dentro do espaço memorial. O produto final da ritualização é o “corpo ritualizado”, um corpo investido com os processos e sentido do ritual:

[...] a moldagem do corpo dentro de um ambiente altamente estruturado não expressa simplesmente estados internos. Pelo contrário, ele age principalmente para reestruturar os corpos no próprio ato. Por isso, o ajoelhado requerido não se limita a comunicar a subordinação ao genuflexório. Para todas as intenções e propósitos, ajoelhar produz um genuflexório subordinado dentro e através do próprio ato (BELL, 1992, p. 156).

Por meio da ritualização, o corpo humano desempenha um papel crucial na produção do espaço sagrado. O comportamento ritualístico manipula as dimensões espaciais básicas como, por exemplo, as dimensões relativas de em cima e embaixo, perto e longe, direita e esquerda, dentro e fora. Todas essas dimensões estão centradas no eixo do corpo vivo. As práticas espaciais, a performance corporal e a direção do movimento contribuem significativamente para a qualidade e natureza distintivas do espaço sagrado, pois “em todos os seus gestos e movimentos, seus ritmos e funcionamento, o corpo é necessariamente parte integrante da produção ritual do espaço sagrado (BELL, 1992, p. 158).

Através do desenho do artefato comemorativo e do espaço que o contém, os rituais têm o potencial de inspirar ações que são mais comumente associadas a espaços religiosos. Esses espaços são geralmente projetados como separados dos ambientes cotidianos e geram um cenário para a realização de ações controladas e simbólicas. Atos rituais como culto, cerimônias formais e peregrinação consagram os espaços como espaços sagrados. Ao mesmo tempo, através da distinção criada pela demarcação do espaço sagrado, o próprio lugar fornece atos rituais com seu caráter essencial como performances simbólicas altamente carregadas.

É importante destacar ainda que o termo “performance” é amplo e pode incluir atividades artísticas e estéticas, como concertos, eventos teatrais, eventos esportivos, eventos sociais, políticos e religiosos como rituais, cerimônias, que fazem uso de certos tipos de linguagens e atos que exigem que alguém faça alguma coisa, tenha determinado desempenho. De acordo com Davis (2008) o conceito de performance permite, assim,

uma avaliação das maneiras pelas quais os indivíduos agem e reagem no mundo. É um meio de entender como as pessoas se situam no mundo, para si e para os outros.

O estudo sobre a performance é interdisciplinar, abrange as teorias das artes do espetáculo, antropologia e sociologia, teoria literária e estudos jurídicos. Também oferecem uma oportunidade para examinar como as pessoas agem e reagem na sociedade. A “virada performativa” nas ciências sociais reconhece como o comportamento individual deriva de influências coletivas, mesmo inconsciente, e se manifesta como comportamento observável, aberto, cotidiano, individual e coletivo (DAVIS, 2008).

A noção de “performance” ganhou popularidade nos anos 60. Naquela época, vários sociólogos e antropólogos, como Erving Goffman (1956), Victor Turner (1988), Stanley Tambiah (1973) e Clifford Geertz (2008) começaram a usar essa terminologia como um meio de evitar as dicotomias mente/corpo ou pensamento/ação que as abordagens anteriores ao estudo do ritual haviam imposto. Trabalhos antropológicos recentes de Richard Schechner (2002) também destacam as conexões entre rituais e performance.

O sociólogo norte-americano Erving Goffman desenvolveu a teoria do comportamento social relacionada ao significado do conceito de performance, afirmando que, na vida cotidiana, para alcançar o ato social é necessário desempenhar determinados papéis. Ao selecionar a perspectiva que possibilita a análise da vida social, Goffman (2009) examina a maneira como cada indivíduo se apresenta em situações cotidianas, as suas ações para os outros, bem como as formas usadas para guiar e controlar as impressões que os outros formam. Ele destaca, em sua obra *A Apresentação do Eu na Vida Cotidiana* (2009), que a performance individual é uma representação de si mesmo, ou seja, tentativas feitas por indivíduos para criar uma certa impressão em interação com os outros. Goffman também define os termos situacionais básicos da apresentação cotidiana. A interação é vista como a influência recíproca dos indivíduos sobre as ações uns dos outros, o encontro é toda a interação que ocorre em qualquer ocasião e a performance é toda a atividade dos participantes com o objetivo de influenciar uns aos outros.

A realidade social, segundo Goffman, não é fixa, é criada no processo de interação entre diferentes indivíduos, onde a fase inicial é coletar e dar informações sobre si mesmo como pré-requisito para a definição de uma determinada situação. Goffman enfatiza que, nesse processo, as atitudes reais dos indivíduos estão ocultas e só são alcançadas indiretamente, através de símbolos e momentos associativos, o primeiro dos quais

envolve símbolos verbais de troca de informações, enquanto o segundo inclui certos comportamentos. Em outras palavras, uma performance pode ser definida como todas as atividades de um determinado participante em uma determinada ocasião e que serve para influenciar de alguma forma qualquer um dos outros participantes. Assim, para Goffman, a performance é um processo imitativo ou mimético (GOFFMAN 2006, p.13).

Victor Turner (1957) também acreditava que a ordem social dependia de rituais e performances cerimoniais. No entanto, ao contrário de Goffman, que destacou a natureza mimética da performance, Turner argumentou que a performance implica criação ou poiesis. Ele via a cultura como estando em constante estado de mudança enquanto os membros da cultura negociavam crenças comuns. Em sua pesquisa no final dos anos 1960, Turner começou a ver uma linguagem teatral universal nos diversos rituais culturais que estudou. Ele observou que todos os grupos – seja o povo Ndembu do noroeste da Zâmbia ou os pintores de árvores na China medieval – realizam rituais que dramatizam e comunicam histórias sobre si mesmos (TURNER, 1957). Todos eles, por exemplo, envolvem-se em alguma forma de cerimônia de amadurecimento, ritos de exorcismo ou comportamento de guerra que contém um componente teatral e que permite ao ator alcançar uma mudança para um novo estado. Turner observou que tais rituais tendem a ocorrer em um espaço “liminar” de intensidade elevada, separado da vida rotineira, muito parecido com uma performance de teatro. Ele denominou esses rituais de “dramas sociais”.

Stanley Tambiah (1973) define o ritual como “um sistema culturalmente construído de comunicação simbólica” que é formado sobre “construções cosmológicas ou ideológicas particulares” (TAMBIAH, 1973, p. 9). Tambiah defende a natureza performativa do ritual. Ele escreve que a ação ritual em suas características constitutivas é performativa em três sentidos:

[...] em primeiro lugar, como performance linguística, em que dizer algo também está fazendo algo como um ato convencional; em segundo lugar, como um desempenho encenado que usa múltiplas mídias pelas quais os participantes experimentam o evento intensamente; e, em terceiro lugar, no terceiro sentido de valores indexicais - sendo anexados e inferidos por atores durante a performance (TAMBIAH, 1973, p. 9).

A performance ritual, baseando-se em dispositivos dramáticos como atos de repetição verbal e física, representação de papéis, música, dança, adereços e trajes estabelecidos, é uma codificação e transmissão de informações e crenças mantidas por um grupo particular de indivíduos.

Clifford Geertz (2008) vê a cultura como uma performance pública de signos e atos simbólicos. Na visão de Geertz, os padrões culturais são os meios pelos quais as pessoas atribuem significado e estruturam vários eventos em suas vidas. Portanto, o estudo da cultura segundo Geertz é o estudo do mecanismo empregado por indivíduos e grupos para se orientar no mundo. Segundo Geertz, os rituais religiosos são “cerimônias completas”, performances culturais “que representam não apenas o ponto em que os aspectos disposicionais e conceituais da vida religiosa convergem para o crente, mas também o ponto em que a interação entre eles pode ser prontamente examinada pelo observador destacado” (GEERTZ, 2008, p. 113). Assim, a performance da religião como ritual não apenas fornece um código de significados para os participantes desse ritual, mas também estabelece um quadro de observação para quem está de fora.

Richard Schechner (2002) iniciou um estudo disciplinar completo da teoria da performance. Ele estende o significado do ritual como sendo parte do cotidiano.

Rituais são memórias coletivas codificadas em ações. Muitas pessoas associam ritual com religião, com o sagrado. Na religião, os rituais dão forma ao sagrado, comunicam a doutrina, abrem caminhos para o sobrenatural e moldam os indivíduos nas comunidades. Mas a vida pública secular e a vida cotidiana também estão cheias de rituais. Grandes eventos de Estado frequentemente combinam ritual sagrado e secular, como nas coroações, inaugurações ou funerais de líderes (SCHECHNER, 2002, p. 52).

O ritual pode levar as pessoas a uma “segunda realidade”, separada da realidade comum; essa realidade é aquela em que as pessoas podem realizar ações diferentes daquelas que fazem ordinariamente (SCHECHNER, 2002). Catherine Bell (2009), escreve que, nas últimas décadas, o estudo sociológico da religião tem se concentrado cada vez mais no “fazer” real da religião. Portanto, o termo “performance” na sociologia da religião explora a atividade religiosa em termos das qualidades da ação humana. Bell destaca que o significado da palavra “performance”, no entanto, é um tanto ambíguo. Pode ser definido como a ação ou processo de realizar uma ação, tarefa ou função. A

performance também passou a significar a promulgação de um roteiro ou partitura, como em uma peça teatral ou num recital musical. Usos mais recentes do termo “performance”, entretanto, enfatizam um tipo de evento no qual a própria atividade do agente ou artista é a dimensão mais crucial do evento em si ao invés de ser apenas complementar a ele.

Dentro desse repertório de significados, os estudos religiosos usam a linguagem da performance para enfatizar a execução de um roteiro preexistente de atividade (por exemplo, a realização de um serviço religioso tradicional) ou as dimensões explicitamente não rotuladas de uma atividade em processo (por exemplo, natureza e qualidade do serviço da igreja) (BELL, 2009, p. 206).

As abordagens da performance procuram explorar como as atividades criam cultura, autoridade, transcendência, espaços e qualquer forma de ordenação para que as pessoas ajam de maneira significativa e eficaz. Assim, em virtude dessa preocupação subjacente, a teoria da performance analisa os rituais religiosos e seculares como eventos orquestrados que constroem as percepções e interpretações das pessoas (BELL, 2009).

Intrínseca às preocupações dos estudos da performance está uma nova consciência dos agentes humanos como criadores ativos tanto da continuidade cultural quanto da mudança, em vez de herdeiros passivos de um sistema a que são condicionados desde o nascimento para replicá-lo. Portanto, a teoria da performance evita argumentos de que os rituais moldam as pessoas para manter o *status quo* e, em vez disso, analisa como as próprias pessoas moldam os rituais que moldam seu mundo (BELL, 2009).

3.2 A MATERIALIDADE PRODUZIDA E REPRODUZIDA PELA PRÁTICA ESPACIAL

A tradução para o inglês, em 1991, do livro pioneiro de Henri Lefebvre *La production de l'espace* (1974) anunciava um novo interesse no estudo do espaço. Lefebvre desafiou as noções tradicionais de espaço como uma arena abstrata e um contêiner passivo, propondo uma teoria que unifica as concepções físicas, sociais e mentais do espaço ao enfatizar sua produção e reprodução contínuas. Ele argumenta que o que é interessante estudar “deve ser deslocado das coisas no espaço para a produção real do espaço” (LEFEBVRE, 1991, p. 37), e esse é o seu projeto em *A produção do Espaço*.

A influência de Lefebvre se tornou conhecida como “a virada espacial”, um período no início dos anos 1990, quando os teóricos continentais e geógrafos pós-modernos produziram uma onda de trabalhos em que eles tentaram pensar e compreender o espaço de novas maneiras. Desde a virada espacial, o espaço não é mais visto como uma ação de fundo estática ou inerte, mas como uma arena de luta que molda ideias, crenças, princípios e valores. Os teóricos espaciais modernos compreendem o espaço como dinâmico, relacional e agente. O espaço está entrelaçado com a incorporação e as experiências vividas, tocando todas as áreas da vida social e cultural, incluindo, é claro, a religião.

Lefebvre declara que o espaço é ao mesmo tempo resultado e causa, produto e produtor (LEFEBVRE, 1991). Ou seja, o espaço mutuamente constituído e o social formam uma tríade, consistindo de práticas espaciais, representações de espaços e espaços de representação. Estas não são três formas diferentes de espaço, elas sempre coexistem, em parte dependendo umas das outras, às vezes se constituindo mutuamente.

A prática espacial produz e reproduz o espaço de uma sociedade em uma interação dialética; “produz lenta e seguramente, à medida que a domina e se apropria” (LEFEBVRE, 1991, p. 38). É a materialidade – as estradas, edifícios, rotas, o empiricamente observável – o espaço percebido. Além disso, são rotinas diárias, redes e movimentos que acontecem dentro e em relação à materialidade do espaço. A prática espacial, ou a competência, a performance espacial específica de cada membro da sociedade, só pode ser entendida empiricamente. Lefebvre usa o corpo como uma metáfora para explicar a tríade espacial e, nessa metáfora, a prática espacial é o uso do corpo – a base prática para a percepção do mundo exterior (LEFEBVRE, 1991, p. 40).

As representações do espaço são o espaço conceitual e abstrato de cientistas, cartógrafos, tecnocratas e planejadores (LEFEBVRE, 1991, p. 38-39). Está ligado à relação de produção e à “ordem” – e, portanto, ao conhecimento, sinais e códigos. Enquanto as representações do espaço são abstratas, elas desempenham um papel na prática social e política: “elas são dominantes em seu papel de planejamento, e seu uso de sinais verbais e intelectuais se baseia em conhecimento, mas também em ideologia, dando-lhe papel e influência específica na produção do espaço” (LEFEBVRE, 1991, p. 42).

As representações do espaço são produzidas com poder de ideologia e, portanto, com imenso efeito nos espaços vividos. As representações, no entanto, não são apenas abstratas. Os edifícios, como materialização da arquitetura, podem ser entendidos como

representações físicas e materiais dominantes. Usando a metáfora do corpo, as representações do espaço seriam o conhecimento da “anatomia e fisiologia, doença e suas curas, e das relações do corpo com a natureza e seu meio envolvente” (LEFEBVRE, 1991, p. 40).

Espaços representacionais são “vivenciados através de suas imagens e símbolos associados, e é o espaço de `habitantes´ e `usuários´ [...] Ele cobre o espaço físico, fazendo uso simbólico de seus objetos” (LEFEBVRE, 1991, p. 39). O espaço representacional é mais do que o espaço percebido (prática espacial). Os “usuários” não apenas apreendem o espaço através de sentidos como visão ou experiências táteis, mas através de uma “lente” do que Lefebvre chama de cultura – “a cultura intervém aqui” (LEFEBVRE, 1991, p. 40). É o social – o conhecimento criado pelo social, do poder, das representações do espaço, dos símbolos e representações que faz, os usuários, interpretar e agregar sentido ao que vivenciamos.

O espaço representacional está além dos significantes materiais, mas também das situações vividas – o modo como fazemos a razão da prática social. Viver espaço é interpretar, comunicar, entender e interagir com o espaço. Lefebvre chama isso de “espaço dominado – e, portanto, passivamente experimentado, que a imaginação procura mudar e se apropriar” (LEFEBVRE, 1991, p. 39). O espaço vivido é experienciado passivamente, segundo Lefebvre, porque está sujeito à ordem espacial dominante da modernidade. No entanto, é nos espaços vividos que a ordem dominante do espaço concebido pode ser desafiada e revivida por pessoas que desejam viver em oposição às normas dominantes.

O que é uma ideologia sem um espaço ao qual ela se refere, um espaço que ela descreve, cujo vocabulário e links ela usa e cujo código ela incorpora? O que restaria de uma ideologia religiosa - a judaico-cristã, digamos - se não fosse baseada em lugares e seus nomes: igreja, confessionário, altar, santuário, tabernáculo? O que restaria da Igreja se não houvesse igrejas? A ideologia cristã, portadora de um judaísmo reconhecível se desconsiderado (Deus o Pai etc.), criou os espaços que garantem que ela perdura. De um modo mais geral, o que chamamos de ideologia só alcança consistência intervindo no espaço social e na sua produção, e assim assumindo corpo nele. Pode-se dizer que a ideologia por si só consiste principalmente em um discurso sobre o espaço social (LEFEBVRE, 1991, p. 44).

Por mais que as ideias de Lefebvre possam parecer abstratas, ele insiste que

A tríade perde toda a força se for tratada como um “modelo” abstrato. Se não consegue apreender o concreto (como distinto do “imediato”), sua importância é severamente limitada, chegando a não mais do que a de uma mediação ideológica entre outras (LEFEBVRE, 1991, p. 40).

Como ponto de partida para o uso da produção de espaço para a religião, devemos concordar que a religião é inerentemente social, e deve também existir e se expressar no espaço e, apesar dele, desempenhar sua parte na constituição dos espaços. Uma visão mais pragmática é a de que existem práticas espaciais que são principalmente feitas por pessoas que se dizem religiosas. Tais práticas incluem a oração, indo e vindo de uma igreja, orando em frente a um santuário em casa antes de ir trabalhar, ou usando um turbante, ou uma marca na pele. Estas são práticas rituais atribuídas com “significado religioso”, mas não são inerentemente religiosas: uma pessoa não religiosa que as executa, em princípio, estaria fazendo a mesma prática. Eles raramente fazem, no entanto, e, nesse sentido, algumas práticas são realizadas apenas porque estão associadas à religião. Com esse entendimento, práticas espaciais podem ser associadas à religião e podemos investigar se a prática religiosa constitui a produção do espaço como prática espacial. Chidester e Linenthal (1995), em seu livro *American Sacred Space*, trazem um argumento importante sobre esse assunto. Eles dizem que o espaço sagrado é o espaço ritual, “um local para performances simbólicas formalizadas e repetíveis” (CHIDESTER & LINENTHAL, 1995, p. 9). Além disso,

[...] o corpo humano desempenha um papel crucial na produção ritual do espaço sagrado. A ação ritual manipula distinções espaciais básicas entre cima e baixo, direita e esquerda, dentro e fora, e assim por diante, que necessariamente giram em torno do eixo do corpo vivo (CHIDESTER & LINENTHAL, 1995, p. 10).

Essa visão se baseia no argumento do influente livro de Jonathan Z. Smith (1992), onde ele afirma que o ritual não é uma expressão ou uma resposta ao sagrado; antes, algo ou alguém é feito sagrado pelo ritual. Essa compreensão do sagrado está de acordo com a noção de prática espacial de Lefebvre: o corpo e a prática são os produtores e reprodutores do espaço sagrado ou religioso.

A materialidade pode ser produzida e reproduzida pela prática espacial, uma vez que moldar caminhos que são frequentemente percorridos para chegar a um local de culto, alterar edifícios para facilitar rituais, comercializar objetos que são usados para a adoração ou até mesmo utilizar sons como chamadas ou oração podem ser remodelados a partir da prática espacial, “tomando parte na produção do espaço, lugares – e mesmo 'não-lugares' –, emergem como resultado da prática espacial. Eles são gerados por ela, tornam-se o foco das viagens de ida e volta e são reproduzidos pela prática repetida” (SMITH, 1992, p. 42). A prática espacial produz e reproduz espaços e lugares – a prática espacial de pessoas transitando, entrando por uma porta, fazendo rituais, por exemplo, em uma igreja, sustenta o espaço como ele é (SMITH, 1992).

Para responder à pergunta de Lefebvre da citação acima: “o que restaria da igreja se não houvesse igrejas?” – a prática espacial mudaria se não houvesse igrejas, e as igrejas mudariam se a prática espacial mudasse: prática espacial, incluindo a prática espacial de pessoas religiosas e de instituições religiosas, formam e são formadas pelo espaço social. Em outras palavras, “não é só o espaço sagrado que é um estímulo para o ritual; ritual, como comportamento, faz o espaço sagrado” (SMITH, 1992, p. 43).

3.3 PERFORMANCES NO ESPAÇO RELIGIOSO DA IGREJA METODISTA CENTRAL EM SANTO ANDRÉ

As modificações no templo da Igreja Metodista Central em Santo André são reflexos das mudanças que ocorreram em boa parte dos templos da Igreja Metodista no Brasil, a partir da década de 1960. Foi a primeira vez que a maioria dos templos construídos entre o fim do século XIX e a primeira parte do século XX passou por reformas amplas para acolher novos movimentos em seu interior. Fotografias desses templos encontram-se, entre outros, na *Jornal de Igreja*, o *Expositor Cristão*, e na revista da mocidade metodista, *Cruz de Malta*. A mudança principal que, posteriormente é registrada na Igreja Metodista Central em Santo André, ocorre no espaço do santuário. Até então, o padrão no interior era uma grade entre a nave da igreja e o espaço do altar, ou seja, uma linguagem espacial que ecoava em grande parte a tradição calvinista ou reformada. Em seguida apresentamos e comentamos alguns exemplos desse tipo de interior até então comum.

A fotografia em seguida mostra o templo da Igreja Metodista em Vila Conde do Pinhal, SP, um espaço relativamente pequeno. Indentificam-se duas grades: uma que

separa a nove do santuário, a outra ao redor do púlpito e em frente da mesa do Senhor (figura 29).

Figura 29: Igreja Metodista em Vila Conde do Pinhal, SP



Fonte: Expositor Cristão, ano 68, n. 12, p. 9 (16 jan. 1958).

A próxima fotografia, da Igreja Metodista de Piracicaba (figura 30), mostra uma organização espacial parecida, somente em dimensões maiores.

Figura 30: Igreja Metodista de Piracicaba, SP



Fonte: Expositor Cristão, ano. 75, n. 15, p. 13 (14 abr. 1960)

Aqui identifica-se somente uma grade, que forma um meio-círculo ao redor do púlpito e do altar. O aspecto funcional dessa grade é nessa fotografia visível de uma forma rara: todo o corpo pastoral encontra-se dentro do espaço do santuário, entre a grade e o altar. Como esse espaço é grande, comporta todos os pastores convidados. No dia, era um espaço bastante significativo para a atuação de um só indivíduo.

A foto em seguida mostra o pastor Cyrus Dawsey, no culto da sua despedida, na Igreja Metodista em São José do Rio Preto, atrás da mesa do altar (figura 31). A grade é aqui uma divisória maciça que marca ainda mais a separação entre o espaço da nave e o altar. Na frente e, aparentemente, ao redor da grade pode-se ver um espaço para se ajoelhar, ou para orar, para ser abençoado ou para receber os elementos da Santa Ceia. Segundo diversas fotografias dos anos 1960 até 1963, essa era a forma de organização espacial mais comum nas Igrejas Metodistas.

Figura 31: Igreja Metodista em São José do Rio Preto, SP



Fonte: Expositor Cristão, ano 73, n. 29, p. 1 (15 out. julho 1963).

A primeira vez que se menciona um novo estilo do interior de igrejas no Expositor Cristão é em outubro 1957 (figura 3). A fotografia do templo da Igreja Metodista em Ourinhos, MG, é acompanhada pelas palavras: “O templo de Ourinhos, com o altar ao centro, coloca em destaque a mensagem central do cristianismo: CRISTO CRUCIFICADO” (EXPOSITOR CRISTÃO, 3 out. 1957, p. 8). A fotografia não é de boa qualidade, mas, aparentemente, não há nessa igreja uma grade entre a nave e o santuário ou altar. Se for o caso, é a representação mais antiga de uma reforma de uma Igreja Metodista que assim dá espaço aos novos movimentos sociais e suas liturgias, menos centrado no corpo pastoral, valorizando mais o leigo e a leiga no trabalho da igreja, inclusive, nos movimentos relativos ao altar e à Santa Ceia. Interessante na descrição do templo de Ourinhos é sua forma de relacionar a centralidade do altar – o altar sempre está no centro – com um cristocentrismo.

Figura 32: Igreja Metodista em Ourinhos, MG,



Fonte: Expositor Cristão, ano 72, n. 41, p. 8 (3 out. 1957).

A partir de 1963 o tema se torna mais frequente. A reforma do templo da Igreja Metodista em Porto Alegre, RS, ganha uma capa inteira (figura 33).

Figura 33: Igreja Metodista Institucional em Porto Alegre de 1963



Fonte: Expositor Cristão, ano 78, n.8, 15. abril 1963, p. 1

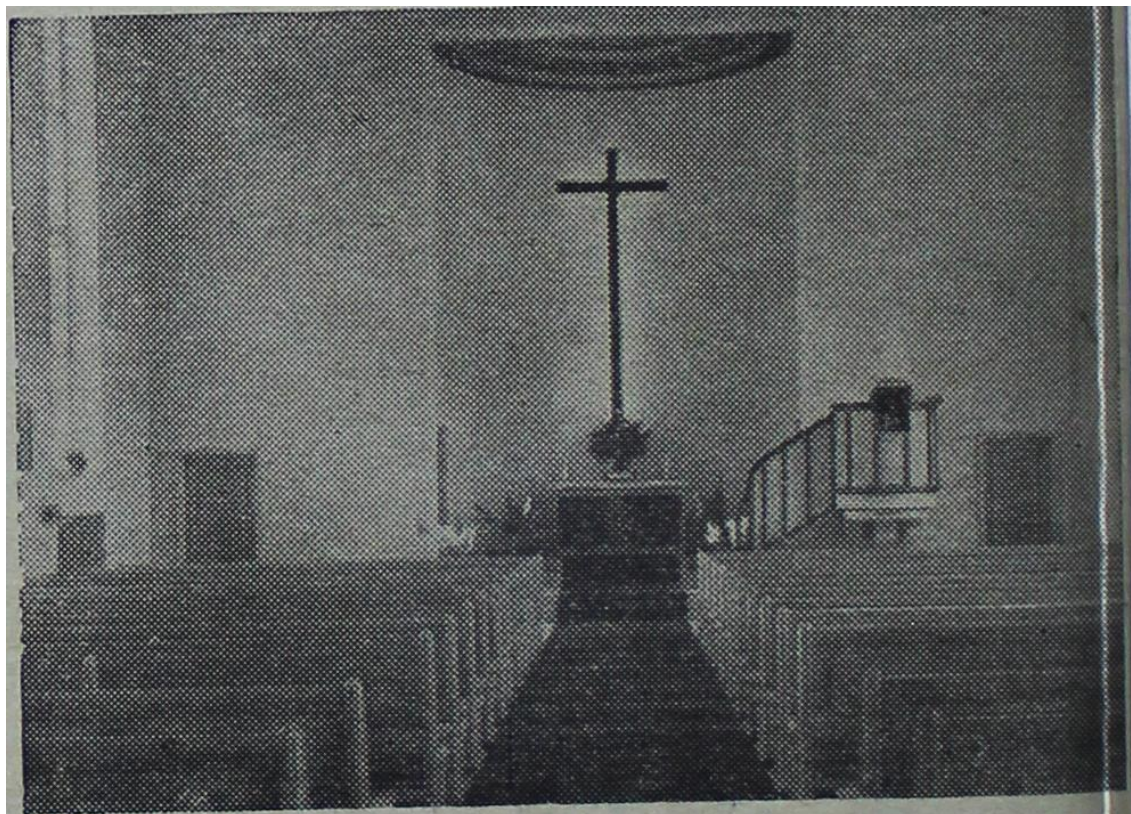
No mesmo ano, apresenta-se uma fotografia de uma igreja metodista da cidade Pfortsheim na Alemanha (figura 34), acompanhada do seguinte texto:

ACIMA temos o interior de um novo templo metodista na Alemanha, e abaixo, o exterior de um novo templo metodista nas Ilhas Filipinos. Têm ambos um traço em comum – simplicidade e reverência, respeito a uma rica tradição litúrgica, mas, com preocupação por tornar a mensagem acessível ao povo (EXPOSITOR CRISTÃO, 13/07/1963, p. 4).

A mesma foto aparece também um ano antes, dessa vez com as seguintes afirmações:

A IGREJA METODISTA de Pfortzheim, na Almenha. Notem os leitores a sua simplicidade e, ao mesmo tempo, a sua beleza e inspiração que deve representar para o culto de Deus. Segundo o padrão wesleyano, tem o altar ao meio e o púlpito, em destaque ao lado (EXPOSITOR CRISTÃO, 1. out. 1962, p. 2).

Figura 34: Igreja Metodista de Pfortsheim, Alemanha



Exp. Crist., Ano 78, n. 13, 1 julho 1963, p. 4

A novidade espacial é o acesso livre à mesa do Senhor. Não há uma grade ou uma impenetrável divisória entre a nave, com os bancos da comunidade, e o altar ou o santuário da igreja. O interior é apresentado como um espaço moldado que reverencia ou respeita “uma rica tradição litúrgica”. Mas não se trata, em primeiro lugar, de um espaço que procura reafirmar a “rica tradição”. Em vez disso, uma nova “preocupação por formar” uma “mensagem acessível ao povo” deve moldar o espaço. O espaço é subordinado ao povo e suas dinâmicas, não o inverso. O espaço cede à performance de pessoas, não as pessoas à política do espaço.

O mais surpreendente é que as modificações acima descritas são as mesmas mencionadas (figuras 32-33) e discutidas na revista da Mocidade Metodista *Cruz de Malta*. Já em novembro 1960, a revista da juventude retrata esse novo tipo de igrejas.

Figura 35: Igreja Metodista de Sorocaba, SP



Fonte: Cruz de Malta, ano 33, n. 11, p. 2 (nov. 1960)

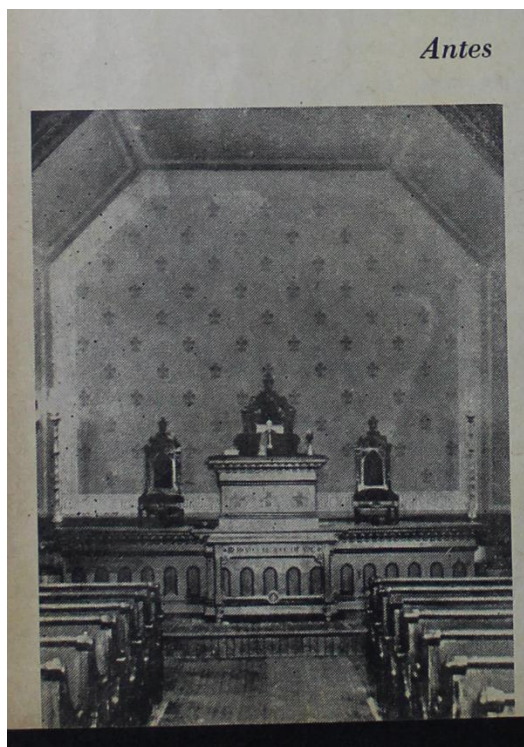
Figura 36: Igreja Metodista não identificada



Fonte: Cruz de Malta, ano 33, n. 11, p. 51 (nov. 1960).

A fotografia do Expositor Cristão de 1963 somente apresenta a região do altar, com uma visão parcial dos bancos na nave. Os espaços não são totalmente idênticos: no lado esquerdo (figura 35) não existe mais divisória nenhuma entre a nave e a mesa do Senhor, somente manteve-se o pódio com três escadas. A instalação é completada por um lecionário do lado esquerdo e um púlpito do lado direito. Em termos gerais, a imagem do lado direito acompanha uma organização espacial parecida; entretanto, encontra-se ainda uma grade, porém agora dividida e com uma abertura no seu centro que garante o livre acesso à mesa do Senhor a partir da nave da igreja. Um mês depois, os autores da revista Cruz de Malta deixam ainda mais claro o que deve ser deixado para trás quando eles publicam duas fotografias dos interiores dessas mesmas igrejas (figuras 37 e 38), ambas marcadas pela palavra: “Antes”.

Figura 37: Igreja Metodista de Sorocaba, SP



Fonte: Cruz de Malta, ano 34, n. 2, p. 4 (fev. 1961)

Figura 38: Igreja Metodista não identificada



Fonte: Cruz de Malta, ano 34, n. 2, p. 4 (fev. 1961)

A revista apresenta também duas reações às publicações anteriores.

A arquitetura de nossos templos em revolução

FIQUEI DEVERAS IMPRESSIONADO com o artigo de Enzo Ceccon, na revista de novembro, a respeito da revolução arquitetônica que se processa em nossos templo, com a volta da centralidade da mesa de comunhão (ou altar) [...]

Agora, o que mais me impressionou foram as contra-capas. Achei aqueles interiores belíssimos. Inspiram reverencia [...] O que achei interessante foi o contraste entre o antes e o depois [...] A modificação é impressionante! Posso imaginar o efeito que teria em minha igreja local tal modificação. Mas, para isto, será preciso mudar toda uma mentalidade. E isto não será fácil. Mas rogamos que Deus use a CRUZ DE MALTA para liderar esta revolução tão importante. [...]

- Publicamos ao lado, [...] uma reprodução do antes e depois das nossas duas contra-capas de novembro. O contraste torna-se agora ainda mais claro, não? (CRUZ DE MALTA, 2, fev. 1961, p. 4).

A citação deixa claro que a juventude metodista se encanta com os novos espaços e suas possibilidades. Eles enxergam nesses espaços o lugar capaz de integrar a sua performance. Mais duas vezes a revista da mocidade metodista, Cruz de Malta, vai favorecer esse tipo de instalação. Primeiro, num artigo sobre o novo prédio da Missão Joner, em Porto Alegre (CRUZ DE MALTA, jul.-ago. 1962, p. 15-17). O encanto é profundo: “CRUZ DE MALTA orgulha-se em laurear este templo como ‘o mais belo e significativo templo metodista brasileiro’ a ser consagrado A Deus no ano de 1962” (CRUZ DE MALTA, jul.-ago. 1962, p. 15). Depois destacam-se alguns detalhes:

O INTERIOR DO TEMPLO é de uma impressionante beleza no seu jogo de penumbra (reverência) e luz (proclamação). As paredes de tijolo à vista, formam um contraste no seu vermelho escuro a determinadas faixas de cirex branco (como o que está atrás do altar) e dão certa quietude e dignidade ao santuário, além de dispensar gastos com conservação (pintura reboco, etc.). [...] À direita situa-se o púlpito e à esquerda o órgão e coro [...]. O sistema de iluminação interno se constitui de pontos de luz fluorescente suave e difusa. Refletores jorram luz direta e intensa à noite sobre a parede do fundo, onde estão fixadas as cruces, no intuito de destacar o altar (CRUZ DE MALTA, jul.-aug. 1962, p. 16).

Essa descrição representa mais uma estética do espaço e dos seus marcadores. A possível performance da comunidade que levou à concepção desse espaço não se menciona, mas a mudança corresponde a uma nova performance, e essa performance encanta mais a juventude. Na próxima edição, discute-se mais uma vez o tema, agora a partir de um projeto de construção da Igreja Metodista do Catete, no Rio de Janeiro (CRUZ DE MALTA, set.-out. 1962, p. 28-31), que envolve a Igreja em uma discussão sobre a ampliação do espaço anexo ao templo para a educação cristã. As ênfases na educação cristã e na nova abertura interna da igreja correspondem a uma juventude que deu à sua revista, na mesma época, o subtítulo “em luta por um mundo melhor”. Mas essa nova abertura estava chegando devagar e ainda era necessário lutar por uma igreja melhor... “modificar toda uma mentalidade”... orar para que “Deus use a CRUZ DE MALTA para liderar esta revolução tão importante”... Ainda se precisava da *performance* da juventude na criação desses novos espaços, dessa nova igreja...

Já no que diz respeito ao templo da Igreja Metodista Central em Santo André, de acordo com os registros históricos ele foi reformado na década de 1980, para se adequar melhor às necessidades da comunidade.

Essa reforma teve como objetivo a ampliação do templo a fim de aumentar a lotação da igreja, com isso disponibilizar mais lugares e melhorar a comodidade dos membros, assim como melhorar o aspecto arquitetônico do mesmo frente a arquitetura praticada na época. (EXPOSITOR CRISTÃO, 1984, p. 14)

Iniciamos com uma fotografia do ano 1970 (figura 39). Vemos somente uma parte da nave com a comunidade reunida separado do espaço do santuário por um muro branco, com um espaço aberto – sem portas – em seu meio.

Figura 39: Igreja Metodista Central em Santo André, SP. Detalhe: Parte da nave e santuário 1970



Fonte: acervo histórico da Igreja Metodista Central em Santo André

Ao lado esquerdo do santuário encontra-se o coral, ao lado direito, o púlpito e, ao redor dele, diversos homens sentados. No fundo, ao meio, há uma mesa com uma toalha e um vaso com flores e, acima dela, fixado num fundo branco quadrado, uma cruz de proporção média. A performance do espaço articula dois grupos distintos no espaço: os participantes na liturgia, parcialmente distinguidos pelo seu “uniforme” com papéis

pontuais e de liderança, e a comunidade da fé. Simbolicamente, o espaço é dominado por duas representações da cruz: acima da mesa e em frente do púlpito.

Em meados de 1970, o altar da igreja possuía algumas características que refletem uma realidade eclesial mais tradicional, ortodoxa e institucional, bem como uma liturgia mais centrada na Palavra (o púlpito possui dimensões maiores e está numa posição mais elevada que a mesa da comunhão e os assentos dos clérigos e do coral) e no sacramento da Ceia (a mesa possui dimensões maiores, é totalmente feita de madeira, está centralizada abaixo do símbolo da cruz no mesmo plano dos assentos dos clérigos e do coral). Essa organização espacial corresponde àquilo que se afirma em 2006 numa carta episcopal metodista, com a sua clássica dupla ênfase no anúncio do evangelho e na devida administração dos sacramentos, sinais principais da constituição de uma igreja cristã:

O culto da “ortodoxia wesleyana” é pois lugar de partilha comunitária da fé pela Palavra e sacramentos (meios de graça), do acolhimento terapêutico de mensagens edificadoras e consoladoras. (COLÉGIO EPISCOPAL DA IGREJA METODISTA, 2006, p. 12)

Chama a atenção nessa configuração duas divisórias que separam o altar da nave do templo. Uma forma de promover uma maior sacralidade ao espaço e de limitar o acesso e participação efetiva da comunidade. No entanto, observa-se que essa organização espacial reflete, de forma mais nítida, a estrutura litúrgica do culto recomendada pela igreja.

Normalmente na liturgia é celebrado um momento inicial de chamado à adoração, seguido da confissão individual de pecados, que prossegue com expressões de louvor e ações de graça, culminando com a pregação e encerrando com um convite à dedicação e envio do povo congregado. (IGREJA METODISTA, 2011, p. 197-198).

Em outras palavras, a política metodista geral do espaço que transparece nas afirmações episcopais criou um espaço que correspondeu a uma performance das pessoas nos rituais praticados, que estava mais focado na relação divino-humana e menos na relação inter-humana, ou até entre a comunidade e pessoas fora desse espaço de igreja. Os bancos impediam uma maior interação entre as pessoas durante o culto. A organização dos bancos conduz o olhar da comunidade sentada para a frente do espaço. Lá na frente ocorre ainda o momento mais importante (celebração cültica), e não, por exemplo, entre

os membros da comunidade, sentados lado a lado. Essa instalação espacial, inclusive, fortaleceu um imaginário que cedeu uma importância maior ao pastor em vez de aos leigos e às leigas da igreja, pois ele é quem tem a palavra e a administração da Santa Ceia sob sua responsabilidade. O coral contribuiu também para uma atitude mais passiva da comunidade porque ele ocupa momentos no culto que, no caso da sua ausência, seriam substituídos por hinos ou canções entoados por toda a comunidade.

A próxima fotografia (figura 40) representa o estado do mesmo espaço em 2018. A plataforma ou a elevação do chão ainda existe, mas o muro nos dois lados foi retirado. Perdeu-se, então, a possibilidade de se ajoelhar para receber a Santa Ceia, o que, por sua vez modificou profundamente a forma da celebração eucarística.

Figura 40: Parte interna do templo atual da Igreja Metodista Central em Santo André – mudanças



Fonte: Fotografia do acervo pessoal da autora

A mesa continua em posição central, mas no seu fundo encontra-se agora o púlpito, que dessa forma ganhou em visibilidade pela sua posição mais central em comparação

com a organização do mesmo espaço em 1970.³⁴ Os espaços anteriormente reservados para o coral e a liderança da igreja agora são assumidos pelos instrumentos musicais e músicos. Além disso, a dupla representação da cruz sofreu uma profunda modificação. Primeiro, a cruz no fundo perdeu em tamanho, mais ou menos pela metade. Segundo, foram as duas cruzes substituídas por “Cruz e Chamas”. É importante observar que ficaram ainda bancos reservados para a comunidade e, aparentemente, são os mesmos bancos de antes da reforma. Ou seja, a mudança principal ocorreu entre a nave da igreja e o santuário e no próprio espaço do santuário.

Como devemos interpretar essa mudança? Por um lado, foram derrubados marcadores de espaço, ou seja, nesse caso, sinalizadores de separação. Por outro lado, mantiveram-se marcadores de espaço: os bancos ficaram. Isso articula, em comparação com a fotografia de 1970, uma ainda maior facilidade de acesso à mesa ou à comunhão oferecido pelo sagrado e com o sagrado, quer dizer, ocorreu uma democratização geral desse espaço. Teologicamente falando, houve a sua laicização.

Por outro lado, temos a mudança simbólica de duas simples cruzes vazias para duas representações de Cruz e Chamas, um passo incomum para as igrejas protestantes históricas. Enquanto a derrubada dos marcadores espaciais de separação expressa uma nova performance da década de setenta e oitenta, relaciona-se o surgimento da Cruz e Chamas com a ascensão de uma nova performance religiosa, focada numa forma mais entusiasta da fé que se espelha justamente no simbolismo das chamas. Isso coincide, em parte, com as afirmações de Nelson Bomílcar, sobre as mudanças nos cultos protestantes durante as últimas décadas:

Nas últimas décadas tivemos o crescimento de expressões mais espontâneas na adoração pessoal e pública, a queda de preconceitos quanto a estilos de música, instrumentos, expressão corporal, e mais participação congregacional. Mesmo assim, vínhamos sendo reducionistas em nossa compreensão, entendendo louvor como música ou expressão artística somente. Além disso, tínhamos e ainda temos o chamado “serviço de culto”, em que as pessoas apenas “assistem”, em vez de participar ativamente. Perdemos também muito de nossas raízes,

³⁴ O quadro branco que ficava em 1970 atrás da mesa foi em 2018, de uma forma nova, integrado na instalação do fundo.

alicerces e referenciais da Palavra de Deus, descuidando-nos dos conteúdos teológico e poético em nossa adoração cantada. (AMORESE, 2004: 12).

Creemos que especialmente a derrubada do marcador espacial do muro entre a nave e o santuário favorece expressões mais espontâneas na adoração pessoal e pública, e que a ocupação do espaço por novos instrumentos sinaliza uma maior abertura para outros estilos de músicas, instrumentos, expressão corporal e uma participação mais ativa da congregação.

Observamos na nave uma abordagem mais voltada para a inclusão e participação dos fiéis segundo o modelo de uma igreja que deixa de ser vista como uma unidade institucional, e sim como uma “comunidade de fé”, mostra também as suas limitações. Enquanto a retirada das grades que separavam a nave da igreja e o altar enfatiza o Sacerdócio Universal de todos os crentes, a contínua presença dos mesmos bancos sinaliza uma apreciação da ordem anterior. Isto significa dizer o seguinte: quanto a Deus, todos os membros deverão ser participantes ativos, acolhendo os seus dons e exercendo o seu ministério, no contexto de uma Igreja missionária; quanto à comunidade, as antigas estruturas não desapareceram e se mantiveram na ordem de se sentar. Dessa forma, realizaram-se as projeções de uma nova forma de ser igreja manifestas somente nos seus documentos, mas parcialmente na reformulação do espaço.

O movimento de Dons e Ministérios criou na vida da IM uma nova esperança, um novo ânimo. Percebia-se que era possível a unidade (mesmo que em meio às diferenças) em torno de um projeto de igreja mais missionária (Castro, 1991, p. 24-25)

Enquanto o documento manifesta a ideia de que o sentido do culto seja o serviço prestado a Deus – vinculando-o ao compromisso missionário, com necessária participação comunitária na inserção no cotidiano e a expressão das lutas, desafios, angústias, alegrias e esperança do mundo (IGREJA METODISTA, 1982) –, o espaço não se abriu muito para responder à demanda maior do aspecto comunitário. Em vez disso, observa-se a ênfase dada ao louvor e à adoração, uma vez que os espaços laterais do altar foram preenchidos com instrumentos musicais e aparelhos de som. A mudança na organização desse espaço representa a abertura que a igreja tem dado aos diversos movimentos musicais. Inicialmente, grupos que cantaram canções acompanhadas pelo violão; depois, grupos musicais com novos estilos, como o estilo gospel brasileiro. Na

citação, discordamos talvez um pouco do cronograma proposto, mas não das tendências descritas:

Se entre os anos de 60 e 70 a Igreja Metodista recebera de maneira pungente a influência pentecostal, a partir da segunda metade de 80 a influência acontece de maneira direta e sem receios, gerando e fortalecendo os movimentos de avivamento e de renovação carismática, além de abri-la ao movimento gospel que começava a ascender. (CASTRO; CUNHA, 2001, p. 53-78).

Parece-nos que até 1982, ano do lançamento do Plano para a Vida e Missão, influências carismáticas e pentecostais procuraram chegar nas igrejas, mas isso foi retardado, de um lado, pela divisão entre a Igreja Metodista e a Igreja Metodista Wesleyana no ano 1968, e, de outro, pela força do movimento que criou um novo Credo Social em 1970/1971, bem como o próprio Plano para a Vida e a Missão. A influência maior do movimento carismático e pentecostal ocorreu depois e acompanha bem a chegada de Cruz e Chamas nas naves das igrejas e no santuário.

As mudanças no templo da Igreja Metodista Central em Santo André caracterizam, portanto, um processo complexo de hibridização, fruto de novas formas litúrgicas que chegam em etapas distintas segundo aquilo que os fiéis têm vivenciado: abertura para uma vivência da fé em comunidade. No entanto, devido à ênfase que é dada ao louvor e adoração, o espaço de culto tem se tornado um local com propósito mais funcional, de assistência mais individual que comunitária. Essa hibridização é resultado da performance da comunidade da fé que influenciou, mesmo que de forma sutil e pontual, os processos de transformação do espaço de culto.

CONSIDERAÇÕES INTERMEDIÁRIAS

A prática é o que dá forma ao espaço e ao lugar, a forma como a sociedade e os indivíduos geram e percebem o espaço é estruturada por práticas que podem ser implícitas e informais, bem como explícitas e formais. As práticas espaciais que são implícitas e informais estão inseridas nas práticas da vida cotidiana. Além disso, eles criam uma continuidade e coesão na formação social do espaço. Essa coesão implica um nível de competência garantido e um nível específico de desempenho. Bourdieu ligou a articulação do desempenho ao "*habitus*" que ele descreveu como um sistema de disposições que moldam as percepções,

apreciações e ações de um indivíduo (Bourdieu, 1989). Essas práticas acadêmicas de religiosidade e sacralidade podem assumir a forma de oração, vestimenta religiosa e formas de se mudar entre e os espaços. No entanto, deve-se notar que as práticas do cotidiano, como gestos ou caminhadas, são difíceis de discernir como sendo essencialmente religiosas porque a mesma ação pode ser denotada como tendo outro significado não-religioso.

Em contraste, as práticas explícitas e formais que denotam o espaço sagrado são ações que adquirem a santidade ao serem promulgadas em um espaço culturalmente e religiosamente significativo. No entanto, a performance e a prática ativam simultaneamente o espaço sagrado através dos significados que são colocados na arquitetura. Essa dialética entre a localização e os significados que eu sugiro é crucial para a compreensão da produção do espaço através da performance.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nos últimos cinquenta anos, o espaço religioso recebeu a atenção de estudiosos de várias disciplinas. Eles teorizaram esse espaço de maneiras diferentes e muitas vezes contrastantes, identificando linhas distintas de definição. A presente pesquisa, portanto, reuniu esforços para apresentar três perspectivas pelas quais o espaço religioso pode ser entendido, enfocando principalmente questões sobre as ideias que nortearam a construção desses espaços, como eles podem influenciar seus frequentadores e ser influenciados por determinadas práticas. É importante destacar que a ênfase não é colocada sobre uma perspectiva específica, mas prioriza-se a interconectividade entre a política/poética e a performance para a compreensão do espaço religioso.

A política do espaço foi a primeira perspectiva descrita como um trampolim para a discussão de todas as relações transversais existentes no espaço religioso, em que, a partir das relações de poder envolvidas, pode-se identificar no decorrer da história algumas políticas na construção do espaço religioso protestante. No período em que a Igreja se reunia em casas particulares, delineou-se uma política de ressignificação em que o estabelecimento de um lugar de culto ocorreu por causa da necessidade de comunhão e proteção que o ambiente doméstico garantia. No caso das construções de Basílicas e Catedrais, observa-se uma política de adaptação e posição respectivamente, uma vez que, no caso das Basílicas, houve um rearranjo de um espaço secular e, no caso das Catedrais, a demarcação definitiva de uma nova ordem religiosa, ambas, porém, com o mesmo intuito: mostrar o controle da religião e o poder da igreja. Nas experiências Reformadas, destaca-se uma política de diferenciação na qual a santidade do lugar sagrado é preservada, sendo essa santidade limitada pelas mudanças teológicas e litúrgicas. Nos templos multifuncionais, destaca-se uma política de hibridização em que as relações espaciais são misturadas, fundidas e transgredidas. Em relação aos templos metodistas, percebe-se uma política de espaço que segue os modelos estadunidenses, em especial o estilo neogótico. Esse estilo é substituído por estruturas mais contemporâneas a partir da década de 1960 e 1970. O novo templo da Igreja Metodista em Rudge Ramos é um exemplo, e a nova fachada do templo da Igreja Metodista Central em Santo André também. Observa-se que a parte externa (fachada), que passou por uma reforma na década de 70, possui uma configuração que simboliza bem o protestantismo brasileiro das décadas de 1950 a 1970, cujo enfoque era numa política visual de identidade

“protestante”. O destaque fica por conta do uso “exagerado” do logotipo Cruz e Chamas, que reflete uma política do espaço religioso brasileiro muito peculiar, uma vez que articula uma vertente do metodismo brasileiro como algo central para a identidade religiosa do grupo que se reúne naquele lugar: o logotipo Cruz e Chamas, que foi criado para identificar uma determinada denominação religiosa, no caso a Igreja Metodista, agora tem seu uso ampliado para o interior dos templos e colocado em um espaço que antes era ocupado somente por símbolos cristãos clássicos. Esse novo uso representa, no mínimo, uma exacerbação da política de visibilidade, iniciada na década de 1960 entre os protestantes.

No segundo momento do texto, o espaço religioso foi analisado a partir da poética, ou seja, da sua capacidade de proporcionar uma experiência subjetiva do sagrado. Os argumentos foram desenvolvidos com base na fenomenologia de Merleau-Ponty, na qual as experiências corporais dos seres humanos são base fundamental da existência. Portanto, a percepção e a experiência da arquitetura são a essência de qualquer arquitetura, no sentido de que a arquitetura é construção, ou seja, uma estrutura material e espacial na qual o homem pode habitar. A relação que estabelecemos com esta estrutura é, em primeiro lugar, aquela que se estabelece por meio do sensível, da relação do nosso corpo em movimento através do espaço arquitetônico, ou, se quisermos, através da extensão espacial, no decurso de uma determinada duração temporal. Posteriormente, lançamos mão das ideias de Steven Holl, quando este apresenta a arquitetura como prolongamento privilegiado da fenomenologia. Ele se refere constantemente à ideia de que edificar é mais do que apenas organizar a matéria para a resolução de um problema de ordem física e funcional, é estabelecer sempre uma relação entre essa transcendência e o significado, ou seja, aquilo que a arquitetura pode comunicar através da experiência que proporciona. Através do potencial emocional e imaginativo das experiências, diz o arquiteto, o espaço arquitetônico exibe características poéticas. A poesia, que envolve tanto os aspectos imaginativos quanto os existentes, torna-se um meio eficaz para exibir a densidade emocional e experiencial no reino arquitetônico.

Enquanto alguns ambientes naturais são tradicionalmente considerados imbuídos de santidade, a arquitetura é comumente um agente no aprimoramento dessas características. A sacralidade como poética investe a arquitetura com a capacidade de revelar a singularidade do lugar, materializando suas qualidades substanciais. A poética da arquitetura sagrada converte a experiência espiritual sagrada em uma experiência tangível, tornando a transição do mundo secular para o sagrado um caminho concreto, e

materializando as portas do céu através do monumento construído. Com base nesses princípios, analisamos os marcadores arquitetônicos do templo da Igreja Metodista Central em Santo André como marcas que demonstram um padrão fundamental de pensamento – isto é, desejo, busca e descoberta por meio da experiência do portão, caminho e local principal. A disposição topográfica do santuário, o comportamento respeitoso que será solicitado também aos simples visitantes, a escuta da Palavra, a oração e a celebração dos sacramentos serão instrumentos válidos para ajudar a compreender o significado espiritual de quanto nele é vivido. Portanto, na Igreja Metodista em Santo André podemos identificar uma poética própria em comparação com outras igrejas metodistas. Isso se deve a uma singularidade de construção: além da entrada e do hall, criou-se um longo corredor que acompanha a igreja em toda a sua longitude e que leva à entrada da nave da igreja no lado oposto da entrada do hall. Isso cria uma experiência distinta das igrejas nas quais se entra por uma entrada frontal para depois passar por um pequeno hall até chegar à nave da igreja. O corredor longo entre hall e nave favorece a contemplação, o distanciamento do cotidiano, do mundo deixado para atrás do outro lado da entrada. Ele funciona quase como um labirinto que ajuda o ser humano de se centrar. A essência do caminho que conduz ao local central no templo (santuário) emana do movimento ritualizado emoldurado pelo ambiente arquitetônico, mas não ditado por ele.

No terceiro momento da pesquisa, analisamos a performance do espaço religioso. A obra de Catherine Bell, *Teoria Ritual e Prática Ritual* (1992), foi de extrema importância para a organização dos conceitos de ritual e performance. Ela deixa claro que o ritual é um modo de agir habitual, são atos que se ajustam a convenções e estruturas predeterminadas. Já na teoria da performance ritual, o principal resultado da atividade ritual é a reprodução ou remodelação do ambiente social e cultural de um indivíduo, ou seja, o ritual não molda as pessoas, as pessoas fazem rituais que moldam seu mundo.

Para corroborar o argumento de Bell sobre a performance do ritual e direcioná-lo para o estudo do espaço, utilizamos os conceitos de Henri Lefebvre sobre a produção do espaço. Ele destaca que o espaço é ao mesmo tempo resultado e causa, produto e produtor, ou seja, o espaço mutuamente constituído e o social formam uma tríade, consistindo de práticas espaciais, representações de espaços e espaços de representação. Estas não são três formas diferentes de espaço, elas sempre coexistem, em parte dependendo umas das outras, às vezes se constituindo mutuamente. A partir desse entendimento, práticas espaciais podem ser associadas à religião e podemos investigar se o espaço religioso é portanto o espaço ritual, um local para performances simbólicas formalizadas e repetíveis.

No caso da Igreja Metodista Central em Santo André, pudemos observar que as modificações no templo são reflexos das mudanças que ocorreram em boa parte dos templos da Igreja Metodista no Brasil a partir da década de sessenta. Foi a primeira vez que a maioria dos templos construídos entre o fim do século XIX e a primeira parte do século XX passaram por reformas amplas para acolher novos movimentos em seu interior. A mudança principal ocorre no espaço do santuário onde o modelo padrão exigia o uso de uma grade entre a nave da igreja e o espaço do altar, ou seja, uma linguagem espacial que ecoava em grande parte a tradição calvinista ou reformada. Agora, após um complexo processo de hibridização, vê-se um espaço que foi aberto para acolher as novas formas litúrgicas que chegam em etapas distintas, mas que sinalizam tanto uma abertura para uma vivência da fé em comunidade, como também uma ênfase mais individual e funcional das práticas cúltricas. A primeira etapa das igrejas neogóticas com o púlpito central e a cerca de madeira entre nave e santuário corresponde a uma performance da comunidade mais centrada na palavra, no pastor, no clero. Essa fase começa a ser desafiada por novas performances das comunidades a partir do fim da década de 1950. Ao longo da década de 1960 até a década de 1980, a maioria das Igrejas Metodistas passa por uma mudança em que a separação entre santuário e nave da igreja é retirada e, em muitas, mas não todas as igrejas, o púlpito central é substituído por um púlpito e um lecionário.

Percebe-se que as mudanças na Igreja Metodista Central em Santo André são relativamente vagarosas: por um lado, existe ainda em 1970 um muro que separa a nave e o santuário. O muro é certamente novo e substitui uma grade de madeira. Seria possivelmente um meio-termo entre a manutenção e substituição, ou seja, por um lado, reafirma-se a divisão, considerando que um muro parece mais impenetrável do que uma grade de madeira; por outro lado, permite-se um livre acesso à mesa. Finalmente, cai o muro, mas ainda assim há um novo elemento mais tradicional: a recolocação do púlpito no centro não representa somente a manutenção de uma tradição, mas a retomada de uma forma mais tradicional anterior à organização espacial de 1970, quando o púlpito não era central. Podemos imaginar que essa organização espacial junto à localização do logotipo Cruz e Chamas, acima da mesa do Senhor e no púlpito, sinaliza uma performance híbrida que reflete uma performance mais tradicional, porém, menos exigente e determinante no espaço, isso ao lado de uma performance mais progressista que deixou as suas marcas especialmente por derrubar a divisória entre nave e santuário e, também, de uma

performance mais avivada e entusiasmada, que se articula pela colocação no santuário de novos instrumentos e conjuntos musicais e da Cruz e Chamas.

Diante disso, pode-se dizer que os significados espirituais encontrados em um edifício de igreja existem dentro de uma complexa teia de relações sociais, culturais e religiosas, que se manifestam no tecido dos espaços e dos itens materiais existentes neles. Como resultado, igrejas cristãs e edifícios religiosos de todos os tipos podem fornecer aos estudantes da religião uma riqueza de informações sobre as crenças e práticas de um grupo religioso, bem como as relações entre indivíduos ou grupos dentro de uma comunidade religiosa particular. Ler as relações dentro dos espaços e obter uma consciência de como os espaços religiosos contribuem para reificar e manter certas relações e práticas acrescenta uma dimensão nova e importante à nossa compreensão da religião e da vida religiosa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABUMANSSUR, Edin Sued. “Arquitetura Protestante”. In: KILPP, Nelson; FILHO, Fernando Bortolletto; SOUZA, José Carlos (Orgs.). **Dicionário Brasileiro de Teologia**. São Paulo: ASTE, 2008.

_____. **As moradas de Deus**: arquitetura de igrejas protestantes e pentecostais. São Paulo: Novo Século, 2004.

ADDLESHAW. *The Architectural Setting of Anglican Worship*. London: Faber, 1948.

ALDAZÁBAL, José. **Vocabulário básico de liturgia**. São Paulo: Paulinas, 2013.

ALLMEN, J.J. Von. **O Culto Cristão**: teologia e prática. 2. ed. São Paulo: ASTE, 2006.

ALMEIDA, Eliana de. “Discurso religioso: um espaço simbólico entre o céu e a terra”. In **Sociedade e Discurso**. Campinas, SP: Pontes Editores; Cáceres, MT: Unemat Editora, 2001.

ALVES, Rubem A. “Protestantismo Contemporâneo”. In: **As Grandes Religiões**, vol 5, São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 977-992.

AMORESE, Rubem Martins. **Louvor, adoração e liturgia**. Viçosa: Ultimato, 2004.

ANSON, Peter F. *A construção de Igrejas*. Vol 10. Rio de Janeiro: Renes, 1969.

AUGÉ, Marc. **Não-lugares**: introdução a uma antropologia da supermodernidade. 9. ed. Campinas: Papirus, 2012.

_____. 1997. **Por uma antropologia dos mundos contemporâneos**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

AUGÉ, Matias. **Liturgia**: história, celebração, teologia, espiritualidade. São Paulo: AM edições, 1996.

APPLETON, LeRoy H.; BRIDGES, Stephen. **Symbolism in liturgical art**. New York: Scribner, 1959.

BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

BARMAN, Roderick J. *Citizen Emperor: Pedro II and the Making of Brazil, 1825-91*. Stanford: Stanford University Press. 1999.

BARRIE, Thomas. **Spiritual Path, Sacred Place**: Myth, Ritual, and Meaning in Architecture. Boston, Shambhala, 1996.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BELL, Cathrine. **Ritual theory, ritual practice**. Nova York/Oxford, Oxford University Press, 2009.

BESANÇON, Alain. **A imagem proibida: uma história intelectual da iconoclastia**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BEST, Gary M. **The Cradle of Methodism 1739-2017: A History of the New Room and of Methodism in Bristol and Kingswood in the Time of John and Charles Wesley and the Subsequent History of the Building**. Bristol: Tangent Book, 2017. 768p.

BOUYER, Louis. **Liturgy and Architecture**. Cambridge University Press, 1967.

BREDEKAMP, Horst. **Teoria do acto icónico**. Tradução: Artur Morão. Lisboa: KKYM, 2015.

BURKE, Peter. **Visto y no visto, el uso de la imagen como documento histórico**. Barcelona: Crítica. 2005.

BURR, Nelson Rollin (ed.). **Critical bibliography of religion in America**, vol. IV, parts 3, 4, and 5. Princeton: Princeton University Press, 2015.

CASEY, Edward S. **Getting Back into Place: Toward a Renewed Understanding of the Place-World**. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1993.

CASTRO, Clóvis Pinto de; CUNHA, Magali do Nascimento. **Forjando uma Nova Igreja: dons e ministérios em debate**. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2001.

CHIDESTER, David; LINENTHAL, Edward. **American Sacred Space**. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1995.

COLEMAN, Willian L. **Manual dos tempos e costumes bíblicos**. São Paulo, Editora Betânia, 1991.

CONOVER, Elbert Moore. **Building the house of God**. New York: Methodist Book Cocern, 1928.

CONOVER, Elbert Moore. **The Church builder**. New York: Interdenominational Bureau of Architecture, 1948. 192p.

CONOVER, Elbert Moore. **Church building consultation**. New York: Interdenominational Bureau of Architecture, 1950.

CROSBIE, Michael J.; BERMUDEZ, Julio. "Searching_for_New_Sacred_Space: A design studio explores the changing definition of what makes a place sacred." In: **Faith and Form: the Interfaith Journal on Religion, Faith and Arquitecure**. vol. 44, n. 2, p. 1-4 (2016).

CUNHA, Magali de Nascimento. N. A explosão gospel. **Um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil**. Rio de Janeiro: Mauad, 2007. 231p

DAVIS, Tracy C. (ed.). **The Cambridge Companion to Performance Studies**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

DIDAQUÉ: **o catecismo dos primeiros cristãos para as comunidades de hoje**. Trad. Ivo Storniolo, Euclides Martins Balancin. 15ª edição. São Paulo: Paulus, 2008.

DOLBEY, George W. **The architectural expression of Methodism: the first hundred years**. London: Epworth Press. 1964.

DRIVER, John. **Comunidades Radicais: espiritualidade cristã de ontem para hoje**. Rio de Janeiro. Novos Diálogos. 2011.

DURKHEIM, Èmil. **As formas elementares da vida religiosa**, Martins Fontes, São Paulo, 1996.

DOLBEY, George W. **The architectural expression of Methodism: the first hundred years**. London: Epworth Press. 1964.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. Tradução: Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FREEDBERG, David. **The Power of Images: Studies in the History and Theory of Response**. Chicago: University of Chicago Press, 1989.

GEERTZ, Clifford. **A Religião como Sistema Cultural**. Rio de Janeiro: Ed. LTC, 2008.
GENNEP, Arnold van. **Os ritos de passagem**. Trad. Mariano Ferreira. Apresentação Roberto da Matta. Petrópolis: Vozes, 1977.

GLANCEY, Jonathan. **A História da arquitetura**. São Paulo: Logos, 2001.

GOFFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana**. Petrópolis: Vozes, 2009.

GRAHAM, Richard. **Politics and Patronage in Nineteenth-Century Brazil**. Stanford: Stanford University Press. 1990.

HANI, Jean. **O Simbolismo do Templo Cristão**. Lisboa: Edições 70, 1998.
HARDIN, H. Grady; QUILLIAN, JR, Joseph D.; WHITE, James F. White. **The celebration of the gospel: a study in Christian worship**. New York / Nashville: Abingdon Press, 1964.]

HEITZENRATER, Richard P. **Wesley e o povo chamado metodista**. Tradução de Cleide Zerlotti Wolf. 2. ed. São Bernardo do Campo: Editeo, 2006. 350p.

HICKMAN, Hoyt L. **United Methodist altars: a guide for the local church**. Nashville, TN: 1984.

HOLL, Steven; PALLASMAA, Juhani; PÉREZ-GÓMEZ, Alberto. **Questions of Perception: phenomenology of architecture**. San Francisco: William Stout Publishing, 1994.

HUSSERL, Edmund. **A ideia da fenomenologia**. Tradução de Artur Morão. Edições 70. Lisboa – Portugal. S/D. Título original: Die Idee der Phänomenologie (Band II Husserliana) Martinus Nijhoff, 1973.

JONES, Owen. “The grammar of ornament: a visual reference of form and colour in architecture and the decorative arts.” London: Day and Son, 1856. [**Facsimiles - Londres**: Lewes Ivy Press 2016; Kalpaz, New Delhi, India: Distributed by: Gyan Book Pvt. Ltd. 2017; em alemão: **Grammatik der Ornamente**: illustriert mit Mustern von den verschiedenen Stylarten der Ornamente in Hundert und Zwölf Tafeln. Nördlingen: Greno 1987 e Köln: Parkland, 1997.

KILDE, Jeanne Halgren. **Sacred power, sacred space**. An Introduction to Christian Architecture. Oxford e New York.: Oxford University Press, 2008.

KIRST, Nelson. **Nossa liturgia**: das origens até hoje. São Leopoldo: Sinodal, 1993. 47p.

LAWLOR, Anthony. **The Temple in the House**: Finding the Sacred in Everyday Architecture. New York: G. P. Putnam's Sons, 1994.

LEFEBVRE, Henri. **The Production of Space**. Trad. D. Nicholson-Smith Oxford: Basil Blackwell, 1991.

LOHSE, Eduard. **Contexto e Ambiente do Novo Testamento**, trad. Hans Jörg Witter. São Paulo: Paulinas, 2000.

MACHADO, Regina Céli de Albuquerque. “Arquitetura e ecologia”. In: **Tear**: Liturgia em Revista, São Leopoldo, n. 26, p. 14-16 (set. 2008).

MAIER, Franz Georg. **Las transformaciones del mundo mediterraneo – siglos III/VIII**. Madrid: Siglo XXI, 1994.

MALINOWSKI, Bronislaw C. **Uma teoria científica da cultura**. Tradução José Auto. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.

MANN, Horace. **Religious worship in England and Wales**. Abridged from the Official Report. London: George Routledge and Co, 1854.

MARDONES, José Maria. **A vida do símbolo da religião**. São Paulo: Paulinas, 2006.

MARTIM, William Wallace. **Manual of ecclesiastical architecture**: comprising a study of its various styles, the chronological arrangements of its elements, and its relation to Christian worship. Cincinnati / New York: Curtis & Jennings / Eaton & Mains, 1897.

MASON, Ruth. "The Design of Nineteenth-Century Wesleyan Space: Re-reading F. J. Jobson's Chapel and School Architecture". In: **Wesley and Methodist Studies** vol. 7, no. 1, p. 78-99 (2015).

MCALPINE, William R. **The role of the environment in fulfilling the mission of the church**: Towards a missional theology of sacred space, 2006.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BUILDING THE SEVEN DAY A WEEK CHURCH. Philadelphia: Departments of City Work and Church Extension of the Board of Home Missions and Church Extension and the Bureau of Architecture of the Methodist Episcopal Church, [192X].

MONDZAIN, Marie-José. **Imagem, ícone, economia**: as fontes bizantinas do imaginário contemporâneo. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013.

MORGAN, David. "The look of the sacred". In: **The Cambridge Companion to Religious Studies**. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

_____. **Religion and material culture**. New York: Routledge, 2010.

_____. "The Ecology of Images: Seeing and the Study of Religion." In: **Religion and Society**: Advances in Research, vol. 5, n. 83–105 (2014).

_____. **Visual piety**: a history and theory of popular religious images. Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press, 1999.

_____. "The Enchantment of Art: Abstraction and Empathy from German Romanticism to Expressionism". In: **Journal of the History of Ideas**, Pennsylvania, vol. 57, n. 2, p. 17-341 (abr. 1996). Disponível em: URL: <http://www.jstor.org/stable/3654101> Acesso em: 10 maio 2017.

NELSON, Louis P. **American sanctuary**. Understanding sacred spaces. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 2006.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (org.). **Religião e Linguagem**: Abordagens teóricas interdisciplinares. Paulus: São Paulo, 2015.

_____. **Linguagens da religião**: desafios, métodos e conceitos centrais. São Paulo: Paulinas, 2012, 254p.

PASTRO, Cláudio. "As coisas novas têm raízes antigas", em: **Revista de Liturgia**, n. 72, p. 14-22 (1985).

_____. **A arte no cristianismo**. Fundamentos. Linguagem. Espaço. São Paulo: Paulus, 2010.

_____. **A arte sacra; o espaço sagrado**. São Paulo: Loyola, 1993.

_____. **Arte sacra**. São Paulo: Paulinas, 2001.

_____. **Guia do espaço sagrado**. São Paulo: Loyola, 1999.

PALLASMAA, Juhani. “An architecture of the seven sense”.. In: HOLL, Steven; Pallasmaa, Juhani; PÉREZ-GÓMEZ, Alberto. **Questions of Perception: phenomenology of architecture**. San Francisco: William Stout Publishing, 2006.

PASSOS, Dinarte Duarte. **A moderna arquitetura religiosa**. Revista Eclesiástica Brasileira. Rio de Janeiro, vol. 4. 1994.

PEÑA, Elaine A. **Performing piety: making space sacred with the Vergin of Guadalupe**. Berkeley, New York, London: California University Press, 2011.

PERKINS, E. Benson & HEARN, Albert. **The Methodist Church builds again: a consideration of the purpose, principles, and plans for Methodist church buildings**. 1946.

PRICE, Jay M. **Temples for a modern God: religious architecture in postwar America**. New York: Oxford University Press, 2013.

PUGIN, Augustus Welby Northmore et al. (orgs). **Glossary of ecclesiastical ornament and costume**, compiled from ancient authorities and examples. London: Herny G. Bone, 1846.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald. **Estrutura e função na sociedade primitiva**. Petrópolis: Vozes; 1973.

RENDERS, Helmut. “O coração como atributo hagiográfico de São Benedito do Rosário: hipótese sobre a sua origem e seu modelo subjacente da vida cristã”. In: **Horizonte**, Belo Horizonte, MG, vol. 13, n. 29, p. 109-132 (2013a)

_____. Deus, o ser humano e o mundo nas linguagens imagéticas da religião do coração: códigos e projetos. In: **Revista Pistis et Praxis**, Curitiba, v. 1, n. 2, p. 373-413 (jul./dez. 2009).

_____. “O fundamentalismo na perspectiva da teoria da imagem: distinções entre aproximações iconoclastas, iconófilas e iconólatras às representações do divino”. In: **Estudos de Religião**, ano XXII, n. 35, 87-107 (jul./dez. 2008). Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/view/174/184>.

_____. “O fundamentalismo na perspectiva da teoria da imagem: distinções entre aproximações iconoclastas, iconófilas e iconólatras às representações do divino”. In: **Estudos de Religião**, ano XXII, n. 35, 87-107 (jul./dez. 2008). Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/view/174/184>.

_____. [2014] “A releitura da *religio cordis* por John Wesley como ‘religião de coração e vida’ e sua experiência religiosa do dia 24 de maio de 1738”. In: **Rever**, Rio de Janeiro,

_____. “A Igreja Metodista no Brasil, suas Universidades, Escolas e Igrejas Diante da Temporalidade Pós-moderna: Um Desafio que Requer Um Esforço em Conjunto”. In: **Revista do COGEIME**, v. 23, p. 4964 (2014).

_____. “A Teoria da Imagem como Chave de Leitura das Representações do Divino e as Crises Eclesiásticas Contemporâneas: Uma Introdução”. In: **Caminhando**, São Bernardo do Campo, SP, v. 11, n.17, p. 4254 (2006).

_____. “Os *Emblèmes ou devises chrestiennes* vanguardistas de Georgette de Montenay: uma *religio cordis* imagética calvinista”, **Ciências da Religião - História e Sociedade**, São Paulo, vol. 11, n. 1, p.129-150 (2013b).

_____. “Revelação de Deus e Resposta Humana na Perspectiva da Teoria da Imagem”. In: **Caminhando**, São Bernardo do Campo, SP, v. 11, n.18, p. 5568 (2006).

_____. “Um Só Batismo, em Duas Formas e Diversos Modos: Fundamento e Compreensão de Uma Prática Batismal Incomum no Solo Brasileiro”. In: **Caminhando**, vol. 12, n. 1 [antigo n. 15], p. 95-116 (jan./ jun. 2007).

ROSE, Gillian. **Visual Methodologies**: An introduction to the interpretation of visual materials. 2a ed. Londres: *Sage Publications*, 2007 229p.

RAMOS, Luiz Carlos. **Em espírito e em verdade**: curso prático de liturgia. São Bernardo do Campo: Editeo, 2008. 144 p. (Série Cristianismo prático, vol. 2).

_____. “Eclesiologia: identidade, sacramentos e propósitos da Igreja Cristã como sinal do Reino de Deus”. In: Nicanor Lopes. (Org.). **Desenvolvimento teológico**. 1ed. São Bernardo do Campo, SP: Editora da Umesp, 2012.

ROSENDAHL, Zeny. **Espaço e Religião**: Uma Abordagem Geográfica. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1996.

ROQUE, Maria Isabel Rocha. **Altar Cristão, evolução até à reforma católica**. Lisboa. Editora Universidade Lusíada. 2004.

SCHECHNER, Richard. **Performance Theory**. New York, USA: Routledge, 2003.

SMITH, Jonathan Z. **The Bare Facts of Ritual Imagining Religion: From Babylon to Jonestown**. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

SMITH, Martyn. **Religion, culture, and sacred space**. New York: Macmillian, 2008.

STRÖHER, Marga J. **A igreja na casa dela: papel religioso das mulheres no mundo greco-romano e nas primeiras comunidades cristãs**. São Leopoldo: IEPG, Série Ensaio e Monografias. 1996.

TSAFRIR, Yoram. **Ancient Churches revealed**. Jerusalem and Washington DC: Israel Exploration Society and **Biblical Archaeology Society**, 1993.

TAMBIAH, Stanley. “Form and meaning of magical acts.” In: Horton, Robin & Finnegan, Ruth (orgs.). **Modes of thought**. Londres: Faber and Faber, p. 199-229, 1997.

THOMAS, John Alfred. **Theory, meaning and experience in church architecture**: an investigation into the influence of buildings upon worship and spirituality, and their implications for the design and ordenring of churches. 1994. (Tese submetida no Departamento de Arquitetura da Universidade de Sheffield).

TILLICH, Paul. **A Era Protestante**. São Paulo: Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 1992.

TORGERSON, Mark A. **An architecture of immanence**: architecture for worship and ministry today. Grand Rapids: Eerdmans, 2007. 327p. TURNER, Victor. **O processo ritual**: estrutura e anti-estrutura. Petrópolis: Vozes, (1974 [1969]).

_____. **The anthropology of performance**. In: *The Anthropology of performance*. Nova York: PAJ Publications, 1987).

UPTON, Dell. “The Preconditions for a Performance Theory of Architecture”. In: BRONNER, Simon (ed.). **American material culture and folklife**: a prologue and dialog. Ann Arbor, Michigan: Umi Research Press, 1980.

_____. “The power of things. Recent studies in American vernacular architecture”. In: **American Quarterly**, vol. 35, n. 3, p. 262-279 (1983). p. 182-185, 1983.

_____. “Why do contemporary monuments talk so much”. In: GOBEL, David; ROSSELL, Daves (orgs.). **Commemoration in America**: essays on monuments, memorialization and memory. Charlottesville, Virginia e Londres: Virginia University Press, 2003. p. 11-34.

VON SIMSON, Otto. **A Catedral Gótica origens da arquitetura gótica e o conceito medieval de ordem**. Lisboa: Presença, 1990.

WHITE, James F. **Introdução ao culto cristão**. 2. Ed. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2005.

_____. **Protestant Worship**: Traditions in Transition. Louisville: Westminster John Knox Press, 1989.

WHITE, Michael L. **The Social Origins of Christian Architecture. Building God’s House in the Roman World**: Architectural Adaptations among Pagans, Jews and Christians (Vol 1). Valley Forge: Trinity Press International, 1990.

TYLOR, Edward Burnett. [1871]. **Primitive Culture**: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom. New York: J.P. Putnam’s Sons. 1920.

WOLF, Christoph. **Homo Pictor**. Imaginação, ritual e aprendizado mimético no mundo globalizado. São Paulo: Hedra, 2013.

VOGT, Von Ogden. **Art and Religion**. New Haven / London: Yale University Press / Oxford University Press, 1921.

PÁGINAS DA WEB VISITADAS

New Room Bristol, Inglaterra [Página da capela e do museu]. In: Página **www.newroombristol.org.uk**. Disponível em: < <http://www.newroombristol.org.uk/chapel> >. Acesso em: 10 fev. 2018.

A Fundação, primeira capela metodista em Londres, 1739. In: Página **The Foundery**. Disponível em: < https://en.wikipedia.org/wiki/The_Foundery#/media/File:The_Foundery.jpg >. Acesso em: 10 fev. 2018.

A Nova Capela Metodista em Londres de 1778. In: Página **<http://www.18thc-cities.paris-sorbonne.fr>**. Disponível em: <http://www.18thc-cities.paris-sorbonne.fr/spip.php?article68&lang=fr> >. Acesso em: 10 fev. 2018.

IGREJA METODISTA UNIDA. “A mark known the world over”. **Página da United Methodist Church**. In: Disponível em: < <http://www.umc.org/resources/a-mark-known-the-world-over> >. Acesso em: 4 nov. 2017.

IGREJA METODISTA. Cruz e chama. In: **Página da Igreja Metodista no Brasil**. Disponível em: <<http://www.metodista.org.br/cruz-e-chama>>. Acesso em: 10 out. 2017.

<http://www.metodista.br/cew/> [Centro de Estudos Wesleyanos]

A dissertação de mestrado intitulada: POLÍTICA, POÉTICA E PERFORMANCE NO ESPAÇO RELIGIOSO: ESTUDO DA CULTURA MATERIAL DA IGREJA METODISTA CENTRAL EM SANTO ANDRÉ, elaborada por ANA LÍDIA DE OLIVEIRA ALBUQUERQUE, foi apresentada e aprovada em 02 de outubro de 2018, perante banca examinadora composta por Prof. Dr. Helmut Renders (Presidente/UMESP), Prof. Dr. Vitor Chaves de Souza (Titular/UMESP) e Prof. Dr. Etienne Alfred Higuët (Titular/UFJF).

Prof. Dr. Helmut Renders

Orientador e Presidente da Banca Examinadora

Prof. Dr. Helmut Renders

Coordenador do Programa de Pós-Graduação

Programa: Pós-Graduação em Ciências da Religião

Área de Concentração: Linguagens da Religião

Linha de Pesquisa: Teologias das Religiões

