

Novo Pensamento: nas origens da literatura de autoajuda e da teologia da prosperidade

Avanço em investigação em curso

GT 21 Sociologia da Religião

Monica Bernardo Schettini Marques

Universidade de São Paulo (USP). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH)/
FAPESP

Resumo:

Nesta comunicação, o Novo Pensamento, movimento estadunidense, especialmente importante entre o final do século XIX e início do século XX, é tomado como chave para a compreensão de dois de seus ecos contemporâneos: a teologia da prosperidade e a literatura de autoajuda mentalista. Se o movimento principiou mirando apenas a cura, logo surgiram publicações que apregoavam o poder do pensamento também para a riqueza e o sucesso. A fórmula vendia e parecia se afinar com as aspirações da época. A análise de Bryan Wilson sobre o *New Thought*, efetuada na década de 70, contribui para a revelação dos significados do próprio movimento e dos dois fenômenos contemporâneos que nele se enraízam.

Palavras-chave: Novo Pensamento; Literatura de autoajuda, Teologia da Prosperidade.

Introdução

Este *paper* se insere em uma pesquisa mais ampla que se detém em dois fenômenos de origem estadunidense, bastante expressivos no Brasil contemporâneo - a teologia da prosperidade, pregada pelos neopentecostais, e a literatura de autoajuda, centrada no “poder da mente” ou no “poder do pensamento positivo”, designada, aqui, como autoajuda mentalista. Nas duas situações, propõe-se que a realidade pode ser transformada, quase que “num passe de mágica”, depositando-se, ora no poder do pensamento, caso das publicações de autoajuda, ora na palavra proferida com fé, se pensarmos na teologia da prosperidade, a capacidade de propiciar mudanças na vida dos adeptos, garantindo-lhes resultados como prosperidade financeira, saúde e sucesso.

Partimos da hipótese de que essas proximidades não são gratuitas ou apenas fruto de um contexto comum. No exame das raízes históricas dos dois fenômenos, depara-se com uma mesma fonte, o chamado *New Thought*. Especialmente significativo no período que vai das últimas duas décadas do século XIX até o início do século XX, o *New Thought* foi um movimento estadunidense, principalmente, apesar de ter se desenvolvido também em outros países, enfático na proposta de obtenção de saúde, sucesso, felicidade e prosperidade através do poder da mente. Ao analisá-lo nos anos 70, Bryan Wilson qualificou-o como uma seita manipulacionista. Para o autor (1970, p.140), tais seitas teriam forte caráter instrumental e proveriam seus adeptos com um tipo de conhecimento que pretensamente os habilitaria a manipular o mundo e as circunstâncias, alcançando, assim, seus objetivos terrenos.

O *New Thought* não desapareceu por completo. A INTA (*The Internacional New Thought Alliance*) existe ainda hoje. Mas os fenômenos “aparentados” do movimento, como a teologia da prosperidade e a literatura de autoajuda mentalista, parecem ter relevância maior na atualidade. Se estendermos o raciocínio de Wilson para os nossos dias, poderíamos dizer que esses dois fenômenos, tal qual o *New*

Thought, também se estruturam em torno de promessas de manipulação da realidade, manipulação que ganha contornos peculiares em um contexto no qual o consumo apresenta cada vez mais relevo. Nas duas situações, estimula-se que o fiel ou o leitor pense naquilo que pode mudar sua vida para melhor e recorre-se à magia para dar conta dos objetivos específicos desses sujeitos.

Autoajuda mentalista e teologia da prosperidade

Se a origem comum e as semelhanças entre os dois fenômenos nos parecem questões centrais para uma melhor compreensão dos mesmos, tal compreensão não pode ocorrer desconsiderando-se outras influências ou mudanças no interior de cada fenômeno. Tampouco podemos reduzir os ecos do *New Thought* a essas duas formações. Seguindo Ehrenreich (2009), o Novo Pensamento está na origem do pensamento positivo que acabou adquirindo, nos EUA, o estatuto de uma prática disciplinadora, com acentuada relevância nas mais variadas esferas da vida, constituindo-se também como um grande e lucrativo negócio.

A articulação entre o *New Thought* e a teologia da prosperidade, que nos norteia, tem como ponto de partida o estudo de McConnell (2009). Este autor procurou demonstrar que Kenneth Hagin e a própria teologia da prosperidade, fortemente vinculada a esse pastor norte-americano, conectam-se historicamente com o Novo Pensamento e a Ciência Cristã. Sua tese central tem sido adotada por pesquisadores como Mariano (2010), Campos (1997), Jungblud (2006), Coleman (2000) e Hanegraaff (2009), e suas principais conclusões parecem ser válidas e bem fundamentadas, muito embora os interesses religiosos do autor fiquem patentes em sua abordagem.

As conexões entre o Novo Pensamento e a autoajuda, focada no “poder da mente”, estão presentes em uma farta bibliografia, em que merece especial destaque o trabalho de Rüdinger (1995), Ehrenreich (2009), Anker (1992 a; 1992b). Referências às semelhanças entre a autoajuda mentalista e a teologia da prosperidade, a partir da origem que lhes é comum, também podem ser encontradas em vários estudos, como aqueles de Ehrenreich (2009), Mariano (2010), Campos (1997), embora não se configurem como tema central dos trabalhos analisados até o presente momento.

A teologia da prosperidade, doutrina que enfatiza, sobretudo, crenças sobre prosperidade material, cura e poder da fé surge nos EUA, nos anos 1940, constituindo-se como verdadeiro movimento doutrinário naquele país na década de 70. No mesmo período, inicia sua trajetória no Brasil, no âmbito do neopentecostalismo - corrente do pentecostalismo brasileiro que rompe com a forte rejeição do mundo, com o sectarismo e asceticismo dos antigos grupos pentecostais, valorizando entusiasticamente aquilo que é de ordem material, o aqui e o agora (Mariano, 2010, pp.150-159).

Publicações de autoajuda, focadas no “poder da mente”, constituíram-se numa das primeiras vertentes do gênero em questão e estavam associadas ao Novo Pensamento. A análise da literatura de autoajuda mais recente indica uma retomada contundente da crença no poder da mente, na ênfase no pensamento positivo, nas antigas idéias do *New Thought*. O principal exemplar desta retomada é *O segredo* (2007), da australiana Rhonda Byrne. No Brasil, o livro vendeu, desde seu lançamento em 2007, cerca de 2,5 milhões de exemplares. Em todo o mundo, foram vendidas cerca de 19 milhões de cópias, em mais de 40 línguas. Na esteira de *O segredo*, várias publicações com apelo semelhante surgiram, incluindo-se livros de autoajuda produzidos por autores brasileiros.

A teologia da prosperidade e a autoajuda mentalista partilham da crença de que pensamentos ou palavras são capazes de controlar o mundo exterior e suas adversidades, o corpo e suas moléstias. No primeiro caso, privilegiam-se as palavras. A Confissão Positiva, recurso usado inicialmente na esfera do Novo Pensamento (McConnell, 2009, p.20), é acionada. Trata-se da crença de que os cristãos têm o poder de trazer à existência aquilo que confessam, nomeiam, determinam “com fé e em voz alta” (Mariano, 2010, p.153). A autoajuda mentalista e a teologia da prosperidade ensinam procedimentos pretensamente capazes de submeter a realidade externa aos desejos humanos. Estes procedimentos acabam por acentuar

a importância desta mesma realidade. Estamos, aqui, provavelmente, diante de ecos do Novo Pensamento, especialmente relevantes em um contexto em que o sucesso material é algo tão destacado, a ponto de se tentar negar a independência das coisas em relação ao sujeito que as deseja. Mas, no contexto neopentecostal, solicita-se mais dos adeptos. Ofertas financeiras e uma atitude empreendedora são requisições constantes. O empreendedorismo é algo tão destacado nas “reuniões da prosperidade” das igrejas neopentecostais que alguém pode se perguntar se não está, na realidade, assistindo a uma daquelas palestras motivacionais que acontecem em empresas. Esse tipo de ênfase pode, é verdade, propiciar uma atitude de não resignação em relação à pobreza por parte dos fieis, que são mais expressivos entre as camadas de baixa renda e escolaridade da população brasileira. Como sublinhou Prandi, o pentecostalismo passou a “adequar-se às aspirações de classe média no que diz respeito a vestir-se, educar os filhos, ter tudo de bom em casa, comprar carro, viajar a turismo e muito mais” (2013, p.3).

As ideias centrais presentes nos dois fenômenos parecem ter ainda a capacidade de se disseminar em novos territórios. Revelam-se, em nossa perspectiva, também na produção de Lauro Trevisan (2010), importante escritor de autoajuda brasileiro, autor, entre outros, de *A chave do maior segredo do mundo*, que nos é apresentado como padre católico, em seu programa semanal na Rede Vida. Já Stoll (2005) observou a presença de uma ética da prosperidade nas publicações da família Gasparetto, vinculada ao campo espírita.

A conquista de uma vida plena aparece nessas ocasiões associada à capacidade do indivíduo saber fazer uso apropriado dos dispositivos mágicos que são a ele apresentados. Fenômenos como a pobreza ou o insucesso são deslocados do social e explicados, prioritariamente, a partir de crenças e ações individuais. Esses fenômenos parecem, assim, fazer sentido para um público vasto e diversificado da sociedade contemporânea, em boa medida, por estarem alinhados a uma modernidade individualizada.

O que é o *New Thought*?

A ideia de que através de que através do pensamento correto alguém pode alcançar saúde, felicidade, sucesso e prosperidade, proposta recorrente em livros, revistas e panfletos do Novo Pensamento, não pode ser atribuída a todos os seus líderes e divulgadores. O *New Thought* apresentou abordagens distintas, muito embora pareçam preservar um núcleo central. Assim, ao mesmo tempo em que a prosperidade era cara a alguns dos principais promotores do movimento, como Elizabeth Towne (1904, p.56), que propunha, “o dinheiro é realmente tão livre quanto o ar, tome-o sabendo que é seu”, não era destacada por autores como Warren Felt Evans ou Horatio W. Dresser, e poderia, muitas vezes, ser questionada em formulações que pareciam colocar-se na defensiva e enfatizavam a espiritualidade, atentando para os perigos de um materialismo exacerbado em um movimento paradoxalmente vinculado ao idealismo filosófico, especialmente ao transcendentalismo. Na realidade, o Novo Pensamento deu forma a uma espécie de “idealismo prático”, que estava longe daquilo que os filósofos idealistas haviam concebido, mas que, parecia uma implicação lógica daquela filosofia para seus líderes (Braden, 1987, p 27). Mas os autores do movimento não se nutriram apenas nos idealistas. Diversas outras fontes foram acessadas, como Swenderborg, a Teosofia, o Espiritualismo, o pensamento oriental e o Cristianismo. O último foi especialmente sublinhado por Phineas Pakhurst Quimby e Mary Baker Eddy. Evans vinculava-se também a Swenderborg. As influências variavam entre os diferentes formuladores do movimento que faziam, muitas vezes, referências explícitas às suas fontes.

Colocar-se apenas como um meio para a obtenção de objetivos específicos de sucesso poderia ser algo embaraçoso para os autores do movimento e eles perceberam isso bem cedo, mas, quando se distanciavam da ênfase no sucesso ou na prosperidade, não necessariamente faziam-no apenas por embaraço, mas também porque esse tipo de acento poderia contrariar algumas de suas convicções.

Como sublinhamos, o *New Thought* envolvia uma boa diversidade de pensadores. Assim, embora a ideia de que os pensamentos podem se tornar realidade seja recorrente no Novo Pensamento e tenha sido muitas vezes empregada como uma fórmula para o sucesso, nas publicações de importantes autores do movimento também estavam temas como o cultivo da vida interior ou a cooperação e a fraternidade entre os homens.

Os pressupostos do movimento originam-se em Phineas Pakhurst Quimby, relojoeiro e inventor da região da Nova Inglaterra. E aquilo que o pioneiro buscava era um procedimento para a cura de doenças. Não se incluía nas formulações de Quimby a expansão do método que empregava visando o fim de uma enfermidade para propósitos como sucesso e felicidade, como destaca Braden (1987, p.136). Quais eram, então, os procedimentos utilizados por ele?

Inicialmente, Quimby fundamentou suas práticas no mesmerismo. Em 1838, aos 36 anos de idade, assistiu a uma palestra, seguida de demonstrações do fenômeno. O acontecimento foi decisivo no envolvimento posterior do relojoeiro com práticas de cura não ortodoxas. Para se compreender o interesse de Quimby e de seus pacientes por essas terapêuticas é preciso ter em vista o quão precária era a medicina do período. Quase uma década depois, os médicos ainda faziam partos, depois da dissecação de cadáveres, sem a correta assepsia das mãos, como detectou Ignaz Semmelweis (1818-1865).

As experiências iniciais de Quimby com práticas terapêuticas, fundamentadas na doutrina de Franz Anton Mesmer (1734-1815), levaram-no à concepção de que tanto as doenças, como a cura, subordinavam-se às crenças de cada um. Em sua perspectiva, o indivíduo, acreditando que tinha uma enfermidade, acabaria por desenvolvê-la. Um diagnóstico médico poderia provocar esse efeito indesejável, ao passo que mudanças na mente do paciente teriam resultado contrário. A partir dessas conclusões desenvolveu práticas que prescindiam dos recursos empregados pelo mesmerismo. Quimby conversava com os pacientes e procurava explicar-lhes as origens de seus males, com o intuito de gerar mudanças em suas mentes. Para ele, os problemas de saúde tinham origem em falsas crenças, pensamentos equivocados.

Quimby afastou-se do mesmerismo, quase que por completo. Ao menos esta é a perspectiva de importantes comentaristas do movimento como Dresser (1982) e Braden (1987). Este último, contudo, atenta para o fato de que Quimby reteve algo importante da doutrina – o uso do poder de sugestão (Braden, 1987, p.50). É importante destacar, os significativos desdobramentos do mesmerismo. Como observam Roudinesco e Plon (1998, p.509), a doutrina está nas origens do hipnotismo, da técnica de sugestão e da teoria freudiana da transferência.

Mary Baker Eddy, fundadora da Ciência Cristã, foi uma das pacientes e seguidoras de Quimby. Adotaria seu sistema, ensinando-o, fazendo algumas alterações e afirmando, posteriormente, que se tratava de uma descoberta própria (Wilson, 1970, p.145).

O Novo Pensamento se constitui como um movimento realmente articulado apenas no final do século XIX, entre as décadas de 80 e 90, reunindo tanto discípulos de Eddy insatisfeitos, como antigos pacientes de Quimby, que procuraram restaurar o legado do precursor, que lhes parecia indevidamente apropriado. No final do século XIX, as ideias de Quimby e de Eddy dariam origem às chamadas escolas do Novo Pensamento – *a Divine Science*, *a Unity School of Cristianity* e *a Religious Science*. Em 1916, seria formada uma organização ecumênica, a Aliança do Novo Pensamento que, em 1957, numa declaração de princípios, procurou afastar-se das referências específicas ao cristianismo e afirmar a unidade inseparável entre Deus e o homem (Melton, 1992, p.17).

Se o movimento principiou mirando apenas a cura, e se alguns de seus representantes condenassem constantemente a transformação do mesmo em uma máquina de fazer dinheiro, foram significativas e abundantes as publicações que apregoavam o poder do pensamento para a riqueza e o sucesso. A fórmula vendia e parecia se afinar com as aspirações da época. Como destaca Rudinger (1995, p. 81), o movimento virou uma espécie de moda entre as camadas ascendentes da população. As publicações, os

curso e as palestras oferecidas não atraíam apenas aqueles que estavam preocupados com seus fundamentos doutrinários, mas um vasto público interessado em sucesso e bem-estar pessoal. Uma das principais correntes da autoajuda ganhava forma.

Mudanças e incertezas

Essas formações religiosas que emergem nos EUA nos oitocentos devem ser vistas num amplo contexto. Peter Gay (2002) traça um panorama religioso do período, sublinhando as tensões entre anti-religiosos, céticos e fiéis, bem como as disputas por terreno que se travavam entre as igrejas tradicionais, o Espiritismo, a Teosofia e Ciência Cristã. Os motivos desta plethora de alternativas no período são expostos pelo historiador:

Numerosos vitorianos já não conseguiam mais ter fé nos ensinamentos de suas Igrejas, considerando-os insustentáveis por motivos lógicos, históricos e morais, não desejavam tampouco substituí-los por algo que menoscabavam como dogmas científicos gélidos, literalmente desumanos. Para eles, o materialismo (o qual, não sem justiça, consideravam sinônimo de ateísmo) não proporcionava consolo em momentos de tensão e tristeza, explicação para os enigmas cósmicos ou apoio nos dilemas éticos (p.194).

Mudanças ocorrem em qualquer época, mas no século XIX, pontua o historiador, “a própria natureza das mudanças se modificou; elas tornaram-se muito mais rápidas e irresistíveis do que haviam sido no passado” (1999, p.43). Transformações foram a tônica dominante, nos EUA, no período, e parecem ter criado terreno propício para fenômenos como o Novo Pensamento e a Ciência Cristã.

Roy Anker (1999a) apresenta uma contribuição importante para o entendimento desses dois fenômenos, inserindo-os no contexto de profundas transformações econômicas, sociais e culturais que assolaram os EUA, entre o final da Guerra Civil e o início do século XX. O sangrento confronto entre o sul e o norte do país abalaria o otimismo americano, trazendo, em contrapartida, uma atmosfera de acentuada ansiedade. O progresso, marcante nas décadas que se seguiram ao confronto, não contemplaria a todos – as diferenças entre ricos e pobres acirravam-se .

Essa sociedade repleta de desafios parece não ter encontrado no Cristianismo tradicional o apoio para enfrentá-lo. Para o autor, muitos dos mais proeminentes líderes protestantes faziam a apologia dos ricos. Ao mesmo tempo em que não se faziam sensíveis às crescentes disparidades sociais, os protestantes teriam que enfrentar uma questão ainda maior – os desafios teológicos que surgiram com a publicação, em 1859, de *As Origens das Espécies*, de Chales Darwin (Anker, 1999b, pp. 18-22).

Como explica Mayr (2006), “Nas *Origens*, Darwin já não precisava de Deus como fator explanatório. A Criação, tal qual descrita na Bíblia, foi contestada em quase tudo aquilo que estava relacionado ao mundo natural” (p.15). O próprio status do homem, concebido à imagem de Deus, seria colocado em questão pela obra. Atento a esse estado de coisas, Freud (1917) revelou o duro golpe que a Teoria da Evolução significou para a megalomania humana, reduzindo, definitivamente, as pretensões dos homens a um posto privilegiado na ordem da Criação.

A publicação das *Origens* parece-nos, realmente, um dos elementos centrais a colocar em cheque as forças tradicionais, especialmente as religiosas, abrindo caminho para o materialismo, o ateísmo e, em contrapartida, para formas alternativas de consolo religioso.

Deus está perto, o outro, distante

Elizabeth Towne definiria o Novo Pensamento como “a fina arte de reconhecer, perceber, a manifestação de Deus no indivíduo” (citado por Dresser, 1919, p.191). Se a teoria da Evolução afasta o homem de uma posição privilegiada, o Novo Pensamento parece anunciar um movimento contrário, colocando-o mais perto de Deus, ou mesmo fundindo-o com a divindade.

Há um elemento individualista muito forte nessa religiosidade em que o conhecimento de Deus é, em última instância, mesmo que mediado por ensinamentos de outros, baseado em uma experiência altamente pessoal e intuitiva, como sublinhou Braden (1963, p.24). Essa característica do *New Thought*, segundo o comentarista, foi responsável pela dificuldade do movimento construir organizações nacionais ou internacionais mais sólidas.

O mergulho na vida interior que propicia é algo característico da modernidade religiosa. As religiões da interioridade, contudo, não surgem com a modernidade, fazem parte da história da mística cristã (Hervieu-Léger, 2008, pp. 139-141). Mas, no Novo Pensamento, esta interioridade atrelava-se a um acentuado pragmatismo. Parte-se do pressuposto de que os recursos oferecidos realmente funcionam, ao menos para aqueles que sabem acioná-los. Se, no início do movimento, objetivava-se a cura de doenças, mais adiante, como vimos, esses objetivos coadunam-se com os valores da sociedade moderna. Em nossa perspectiva, esse tipo de junção – intimidade com o divino e pragmatismo - contribuiu para a boa receptividade do Novo Pensamento, décadas atrás, e é fundamental para a compreensão dos apelos da teologia da prosperidade e da autoajuda mentalista para nossos contemporâneos.

Ao mesmo tempo em que o Novo Pensamento estava absolutamente atado à sociedade de seu tempo, apresentando-se como meio para a obtenção daquilo que a sociedade moderna valoriza, o elemento individualista, no cerne do movimento, a intimidade com Deus, parece ter aberto caminho para uma negligência do social que, em nossa perspectiva, é central em seus ecos contemporâneos - a literatura de autoajuda mentalista e a teologia da prosperidade. Nos dois casos, a pobreza e a desigualdade são reduzidas à falta de fé, pensamentos errados, incapacidade empreendedora e, o outro, quando tem lugar, toma a forma daquele indivíduo crítico que não deseja o “seu sucesso” ou que está “carregado de energia negativa”.

Bryan Wilson visualizou exemplarmente a aderência do Novo Pensamento à sociedade moderna e suas formulações parecem nos trazer pistas para a compreensão dos significados da teologia da prosperidade e da autoajuda mentalista na contemporaneidade.

Para o autor (Wilson, 1970), o Novo Pensamento e a Ciência Cristã configuram-se como seitas¹ manipulacistas. Estas seitas proveriam seus adeptos um tipo de *gnosis* que os tornaria aptos a manipular o mundo. Seriam mais frequentes, de acordo com o sociólogo, em centros urbanos nos quais “as relações têm caráter mais impessoal e são dominadas pelo desempenho de papéis” (p.141).

As seitas manipulacionistas são concebidas como essencialmente sincréticas. Apesar de empregarem termos, práticas e outros elementos de religiões cristãs, seriam radicalmente diferentes do Cristianismo em sua postura diante do mundo. Enquanto o Cristianismo atrela-se à valorização da comunidade e à oposição ao instrumentalismo, nas seitas manipulacionistas a comunidade deixa de ser um fim em si mesmo. Os adeptos podem se reunir em centros, mas não costumam estabelecer entre si relações mais sólidas. Desta forma, tais seitas afinam-se a um mundo urbano e impessoal (Wilson, 1970, pp. 140-143).

¹ Tendo em vista os variados usos do termo seita entre os estudiosos das religiões, é preciso atentar para aquilo que esse Wilson entende por seita. Destaca que aplica o termo indiscriminadamente a todos os movimentos religiosos que enfatizam o caráter de separação e de peculiaridade de sua missão. Ao referir-se à contraposição entre seita e Igreja efetuada por Troeltsch, observa que essa poderia ser uma dicotomia apropriada para a maioria dos países europeus até pouco tempo atrás, mas frisa que quando se tem em vista os EUA, é preciso levar em conta o pluralismo religioso característico daquele país. Como lá não existiria nenhuma religião oficial, a dicotomia entre seita e Igreja não faria sentido. Wilson argumenta ainda que, para Troeltsch, os membros das seitas viriam das classes mais baixas e que este tipo de situação sofreria transformações nas sociedades industriais em que se observa a multiplicação de posições de classes com diferenças muito tênues. Além disso, na perspectiva do autor, com a maior difusão das informações, as ideias humanistas e seculares, bem como os pensamentos de outras culturas, cada vez mais disseminados, criariam muitos desafios para as religiões tradicionais, ao mesmo tempo em que deixaram um terreno fértil para o surgimento de novas seitas (1970, p.7).

A salvação estaria voltada para este mundo. Os meios seriam religiosos. Mas não os fins, em geral, aqueles de uma sociedade secular e hedonista. O que se busca? “Vida longa, saúde, felicidade, sentimento de superioridade ou mesmo de triunfo” (Wilson, 1970, p.141).

O Novo Pensamento, a autoajuda mentalista e a teologia da prosperidade parecem significar para seus adeptos a possibilidade de adequação a uma sociedade em constante transformação, de êxito neste empreendimento, em um contexto em que o coletivo mostra-se sem vigor. Crenças e práticas apresentadas como “poderosas” garantiriam “o poder” daqueles que as seguem e que provavelmente se sentem frágeis diante das demandas da modernidade.

Referências Bibliográficas

Anker, R. M. (1999a). *Self-Help and Popular Religion in Early American Culture: An Interpretive Guide*. Westport, CT: Greenwood Press.

Anker, R. M. (1999b) *Self-Help and Popular Religion in Modern American Culture: An Interpretive Guide*. Westport, CT: Greenwood Press.

Braden, C. S. (1987). *Spirits in Rebellion: The Rise and Development of New Thought*. Dallas, TX: Southern Methodist University Press.

Byrne, R. (2007). *O Segredo*. Rio de Janeiro, RJ: Ediouro. Campos, L. S. (1997). *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. São Paulo, SP: Vozes.

Campos, L. S.(1997) *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. São Paulo, SP: Vozes.

Coleman, S.(2000). *The Globalisation of Charismatic Christianity: Spreading the Gospel of Prosperity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Dresser, H. W. (1919). *A History of the New Thought Movement*. New York, NY: Thomas Y. Crowell.

Ehrenreich, B. (2009). *Bright-sided: How the Relentless Promotion of Positive Thinking Has Undermined America*. New York, NY: Metropolitan Books.

Freud, S. (1917). Conferencias de introducción al psicoanálisis. *Obras completas*, v. XVI. Buenos Aires, B A: Amorrortu.

Gay, P.(2002). *O século de Schnitzler. A formação da cultura da classe média*. São Paulo, SP: Companhia das Letras.

Hanegraff, H. (2009). Foreword. Em *A different gospel: biblical and historical insights into the Word of Faith Movement*. Peabody, MA: Hendrickson Publishers.

Hervieu-Léger, D. (2008). *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis, RJ: Vozes.

Jungblut, A. L. O Evangelho New Age: sobre a gnose evangélica no Brasil. *Civitas*. Porto Alegre, v. 6, p. 101-121, 2006.

- Mariano, R. (2010). *Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. (3ª. Ed.). São Paulo, SP: Loyola.
- Mayr, E. (2006). *Uma ampla discussão: Charles Darwin e a gênese do pensamento moderno*. Ribeirão Preto, SP: Fumpec.
- McConnel, D.R (1995). *A different gospel: biblical and historical insights into the Word of Faith Movement*. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. (Original publicado em 1988).
- Melton, J. G. (1992). New Thought and the New Age. Em *Perspectives on the New Age*. James R. Lewis J. Gordon Melton - editores. Albany, NY . State University of New York Press, p. 15-29. 1992. Documento recuperado em 20 out. 2010 do site da Web da Questia Research Library:<http://www.questia.com>
- Prandi, R. (2013, 21 de julho). A conversão de pentecostalismo. *Ilustríssima*, Folha de São Paulo, p.3.
- Roudinesco, E. ; Plon, M.(1998). *Dicionário de psicanálise*.Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Rudinger, F. (1996). *Literatura de autoajuda e individualismo*. Porto Alegre: Editora da Ufrgs, 1996.
- Stoll, S. (2005).Espiritismo na encruzilhada: mediunidade com fins lucrativos? *Revista USP*, São Paulo, v. 67, p. 176-185.
- Trevisan, L.(2010) *A Chave do Maior Segredo do Mundo*. Santa Maria, RG: Mente.
- Towne, E. (1904). *Practical methods for self-development*. Holyoke, Mass.: E. Towne Co.
- Wilson, B. (1970). *Religious Sects: A Sociological Study*. New York, NY: McGraw-Hill.