Flávio Aparecido de Almeida
Vinícius Rodrigues Arruda Pinto
(Orgs.)

HISTÓRIA DA TEOLOGIA

TRADIÇÃO, REFORMAS E PERSPECTIVAS ATUAIS

científica digital

EDITORA CIENTÍFICA DIGITAL LTDA
Guarujá - São Paulo - Brasil
www.cientificadigital.org - contato@cientificadigital.org

Diagramação e Arte
Equipe Editorial
Imagens da Capa
Adobe Stock - 2025

Edição © 2025 Editora Científica Digital
Texto © 2025 Os Autores
1ª Edição - 2025
Acesso Livre - Open Access

© COPYRIGHT - TODOS OS DIREITOS RESERVADOS. A editora detém os direitos autorais sobre a edição e o projeto gráfico, enquanto os autores mantêm os direitos autorais de seus respectivos textos. Esta obra está licenciada sob a Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional, permitindo o download e compartilhamento integral ou parcial, desde que a fonte seja devidamente citada e os créditos atribuídos aos autores. É obrigatório que a obra permaneça em formato de Acesso Livre (Open Access), sem qualquer alteração. A catalogação em plataformas de acesso restrito ou com fins comerciais é estritamente proibida.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

H673 História da teologia: tradição, reformas e perspectivas atuais / Organização de Flávio Aparecido de Almeida, Vinícius Rodrigues Arruda Pinto. – Guarujá-SP: Científica Digital, 2025.

Formato: PDF
Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader
Modo de acesso: World Wide Web
Inclui Bibliografia
ISBN 978-65-5360-882-5
DOI 10.37885/978-65-5360-882-5

1. Teologia. I. Almeida, Flávio Aparecido de (Organizador). II. Pinto, Vinícius Rodrigues Arruda (Organizador). III. Título.

CDD 230

Elaborado por Janaína Ramos – CRB-8/9166

Índice para catálogo sistemático:
I. Teologia

E-BOOK
ACESSO LIVRE ON LINE - IMPRESSÃO PROIBIDA
2025

Flávio Aparecido de Almeida
Vinícius Rodrigues Arruda Pinto
(Orgs.)

História da Teologia: Tradição, Reformas e Perspectivas Atuais

1ª EDIÇÃO

científica digital

2025 - GUARUJÁ - SP

CONSELHO EDITORIAL

Prof. Dr. André Cutrim Carvalho
Prof. Dr. Antônio Marcos Mota Miranda
Profª. Ma. Auristela Correa Castro
Prof. Dr. Carlos Alberto Martins Cordeiro
Prof. Dr. Carlos Alexandre Oelke
Profª. Dra. Caroline Nóbrega de Almeida
Profª. Dra. Clara Mockdece Neves
Profª. Dra. Claudia Maria Rinhel-Silva
Profª. Dra. Clecia Simone Gonçalves Rosa Pacheco
Prof. Dr. Cristiano Marins
Profª. Dra. Cristina Berger Fadel
Prof. Dr. Daniel Luciano Gevehr
Prof. Dr. Diogo da Silva Cardoso
Prof. Dr. Ernane Rosa Martins
Prof. Dr. Everaldo dos Santos Mendes
Prof. Dr. Fabricio Gomes Gonçalves
Profª. Dra. Fernanda Rezende
Prof. Dr. Flávio Aparecido de Almeida
Profª. Dra. Francine Náthalie Ferraresi Queluz
Profª. Dra. Geuciane Felipe Guerim Fernandes
Prof. Dr. Humberto Costa
Prof. Dr. Joachin Melo Azevedo Neto
Prof. Dr. Jónata Ferreira de Moura
Prof. Dr. José Aderval Aragão
Prof. Me. Julianno Pizzano Ayoub
Prof. Dr. Leonardo Augusto Couto Finelli
Prof. Dr. Luiz Gonzaga Lapa Junior
Prof. Me. Marcelo da Fonseca Ferreira da Silva
Profª. Dra. Maria Cristina Zago
Profª. Dra. Maria Otília Zangão
Prof. Dr. Mário Henrique Gomes
Prof. Dr. Marcus Fernando da Silva Praxedes
Prof. Dr. Nelson J. Almeida
Prof. Dr. Pedro Afonso Cortez
Prof. Dr. Reinaldo Pacheco dos Santos
Prof. Dr. Rogério de Melo Grillo
Profª. Dra. Rosenery Pimentel Nascimento
Prof. Dr. Rossano Sartori Dal Molin
Prof. Me. Silvio Almeida Junior
Profª. Dra. Thays Zigante Furlan Ribeiro
Prof. Dr. Wescley Viana Evangelista
Prof. Dr. Willian Carboni Viana
Prof. Dr. Willian Douglas Guilherme

Acesse a lista completa dos Membros do Conselho Editorial em www.editoracientifica.com.br/conselho

Parecer e revisão por pares
Os textos que compõem esta obra passaram por avaliação do Conselho Editorial e revisão por pares externos *(Peer Review)*, recebendo a devida recomendação para publicação.

Nota: Esta obra é fruto de um processo colaborativo, configurando-se como uma coletânea na qual os direitos autorais permanecem resguardados para os respectivos autores. Alguns capítulos podem ter origem em trabalhos anteriormente apresentados em eventos acadêmicos; no entanto, os autores foram orientados a adotar o devido rigor na prevenção do autoplágio. A responsabilidade pelo conteúdo de cada capítulo, assim como pela originalidade e integridade das informações publicadas, é inteiramente dos respectivos autores e autoras. O conteúdo da obra não reflete, necessariamente, a opinião da editora, dos organizadores ou dos membros do conselho editorial.

APRESENTAÇÃO

Esta obra é fruto de um esforço colaborativo que reuniu professores, estudantes e pesquisadores cujo envolvimento enriqueceu significativamente as discussões neste espaço formativo. Além disso, resulta de iniciativas interinstitucionais e ações voltadas ao incentivo à pesquisa, congregando especialistas de diversas áreas do conhecimento, vinculados a Instituições de Educação Superior, públicas e privadas, em âmbito nacional e internacional.

Seu principal objetivo é fortalecer a integração entre instituições, tanto no Brasil quanto no exterior, por meio de redes de pesquisa comprometidas com a formação continuada de profissionais da educação. Para isso, busca-se a produção e a ampla disseminação do conhecimento em distintas áreas do saber.

Expressamos nossa profunda gratidão aos autores pelo empenho, comprometimento e dedicação na concepção e finalização desta obra. Esperamos que ela se consolide como um recurso didático-pedagógico valioso, atendendo às necessidades de estudantes, docentes de todos os níveis de ensino e demais interessados na temática.

Flávio Aparecido de Almeida

Vinícius Rodrigues Arruda Pinto

SUMÁRIO

Capítulo **01**

A TEOLOGIA DA PROSPERIDADE E A PSIQUÊ - MEDIAÇÃO RELIGIOSA E PROMESSAS DE PROSPERIDADE NO NEOPENTECOSTALISMO BRASILEIRO: UM GUIA VISUAL E MULTIDISCIPLINAR

Carlos José Viana Junior; Bruna Carla Leite Viana

10.37885/240717260 7

Capítulo **02**

OBJETOS SAGRADOS: ALÉM DA CRENÇA, O IMPACTO DOS RITUAIS NAS SOCIEDADES

Talita Bárbara Costa de Oliveira

10.37885/250619595 42

Capítulo **03**

O MOVIMENTO ANABATISTA, UMA REFORMA RADICAL

Nédia Maria dos Santos Galvão

10.37885/250719810 53

SOBRE OS ORGANIZADORES 64

ÍNDICE REMISSIVO 65

01

A TEOLOGIA DA PROSPERIDADE E A PSIQUÊ - MEDIAÇÃO RELIGIOSA E PROMESSAS DE PROSPERIDADE NO NEOPENTECOSTALISMO BRASILEIRO: UM GUIA VISUAL E MULTIDISCIPLINAR

Carlos José Viana Junior
Universidade Estadual de Maringá (UEM)

Bruna Carla Leite Viana
Universidade Estadual de Maringá (UEM)

10.37885/240717260

RESUMO

No cenário contemporâneo das teologias emergentes, a Teologia da Prosperidade, especificamente dentro do Movimento da Fé no Brasil, apresenta-se como uma prática religiosa que se desvia das tradições cristãs clássicas, buscando atender as demandas emocionais e materiais dos fiéis através de práticas ritualísticas e discursos de prosperidade financeira. Essa teologia se adapta à modernidade ao promover uma reinterpretação da função religiosa, focando-se no controle das incertezas da vida, como doença, pobreza e infelicidade, ao invés de oferecer um sentido existencial profundo. Objetivo: Este estudo objetiva analisar como a Teologia da Prosperidade estabelece a mediação entre o sagrado e o cotidiano dos fiéis, utilizando-se da figura do líder religioso como intermediário para a concretização dos anseios materiais e espirituais dos adeptos. Busca-se entender a dinâmica de troca entre o divino e o material, e como esta teologia utiliza artefatos religiosos para sustentar suas práticas e discursos. Metodologia: A pesquisa fundamenta-se em uma análise qualitativa e bibliográfica, explorando as obras de teóricos como Lacan, Bauman, Hervieu-Léger, e Pierucci, além de documentos religiosos e discursos de líderes do Movimento da Fé. A investigação inclui a revisão de literatura sobre a função da mediação na religiosidade moderna, especialmente no contexto do neopentecostalismo brasileiro, e a observação das práticas e discursos dentro das congregações que adotam a Teologia da Prosperidade. Conclusão: Conclui-se que a Teologia da Prosperidade, ao redefinir a função tradicional da religião, transforma-se em uma ferramenta de controle sobre as incertezas da vida. A figura do líder religioso emerge como um mediador fundamental, articulando a troca simbólica entre o divino e o material. Embora a satisfação dos anseios de riqueza e prosperidade frequentemente não se concretize, a flexibilidade das práticas religiosas modernas permite aos fiéis manterem-se engajados, buscando no sobrenatural uma forma de apaziguamento das tensões existenciais. Este estudo evidencia a complexidade da relação entre a busca individual por prosperidade e as estruturas de mediação religiosa que sustentam essa busca na contemporaneidade.

Palavras-chave: anseios; mediação religiosa; movimento da fé; ritualística; Teologia da Prosperidade.

INTRODUÇÃO

O presente capítulo constitui-se originalmente da parte 2 de 3, do capítulo dedicado às questões psicossociais e de religião do livro que o autor está escrevendo e que se encontra em fase de revisão. Neste contexto, o presente capítulo almeja discorrer sucintamente a despeito do desejo, do Outro e do desejo do Outro. Para Lacan, este real é posto em expressão e simbolizado por meio da fala com seus significantes. Neste sentido, a fala é tão importante, pois nela estão contidos os desejos do inconsciente e consciente.

Figura 01 - A fala como demanda: Lacan, Costa e Leite.

Fonte: Autor.

O Outro, é o agente causador do desejo no sujeito, mais especificamente o desejo do Outro, é aquilo que consideramos com maior relevância ainda que de forma muito íntima. O desejo do filho que quer ser engenheiro, nestes termos,

ISBN 978-65-5360-882-5 - Vol. 1 - Ano 2025 - www.editoracientifica.com.br

é a projeção do desejo dos pais que queriam ser, sobre a criança, que ao longo do tempo desejará ser. Para Jacques Lacan[1] (1964, p. 223):

Perceba que, ainda que a criança ache que a origem do desejo de ser engenheiro estava nela, não passa de ilusão, pois, este desejo é fruto do desejo dos pais, que nela gera o sintoma, positivo ou negativo, de angústia por não querer ser ou de ansiedade por ansiar ser.

O **desejo** pode ficar fixado sobre determinado sujeito, objeto ou desejo, afinal ele é a atração positiva para o objeto desejado (Hanns, 1996, p. 139). Assim, os pensamentos podem girar incessantemente em torno do sujeito, causando-lhe sintomas, em um ciclo do real que torna o sujeito incapaz de ir adiante. No final, esta demanda, é por algo do qual nunca foi inteiramente saciado (Araújo, 2018).

O próprio desejo é uma alucinação que transparece e se manifesta nos sonhos, ainda que de forma cifrada, e que carece, portanto, de interpretação. O desejo move a psique e afeta diretamente todas as estruturas biológicas humanas. O sonho, vai constituir uma modalidade de realização do desejo reprimido que se realiza no imaginário "real" do sonho.

A satisfação do desejo seria, se o fosse em termos possíveis absolutos, a extrema subordinação enquanto objeto do Outro[2]. O desejo pode ser compreendido como apoiado na busca, continua do organismo de "se manter livre de excitações" (Freud, 1911/2004b, p. 65; 1920/1992c, p. 8). É em busca desta satisfação original (primária), que o sujeito se engaja na percepção atual, movido pela corrente do desejo que o arranca do desprazer em direção ao prazer, como meio homeostático da psique (excitações) (Freud, 1900/1992b, p. 588).

A satisfação é a experiência (resultado) pela qual o estímulo interno atinge seu fim (realização do desejo), produzindo uma mudança e uma associação imediata entre aquilo que se desejou e meio utilizado como caminho (mais curto) para a satisfação. Este elo entre a satisfação e o desejo inicial, sempre será, segundo Freud, percorrido, todas as demais vezes que se desejar ter especificamente,

[1] Breve síntese sobre desejo e demanda, com linguagem simplificada ao público leigo, pode ser encontrada em: O desejo segundo Jacques Lacan | SBPSP

[2] Sobre a concepção freudiana de **desejo,** ver: A alteridade na conceituação freudiana de desejo e pulsão (bvsalud.org)

num reevocar da própria percepção. O que o agente que deseja quer ao final é reestabelecer a "situação da satisfação original" (Freud, 1996 [1900], p. 595-7).

Os sonhos são, para Freud, a realização dos desejos e os pensamentos são um substituto da alucinação que é privilegiada (Freud, 1911/2004b). Dessa forma, os sonhos dominavam a vida em sua forma primitiva e agora estão resguardados em uma caixa fechada para serem liberados no ambiente de dormência. Os sonhos estão assim banidos à vida noturna, embora seja possível observá-los parcialmente na criança brincando, em que há a vinculação do imaginário presente nos sonhos, dentro do campo da realidade. Este sonhar, que é o ressurgimento da vida anímica, é suplantada na vida adulta (Freud, 1996 [1900], p. 596).

Hanns (1996, p. 137) explica que o desejo é o mediador entre o sujeito que "quer" e o "pedido", com o objetivo de "expressar". O desejo faz referência à esfera daquilo que se tem idealizado, sonhado (onírico) ou aspirado (almejado). Em uma analogia, Freud descreve o bebê que, desejando alimentar-se, tem na mãe que o alimenta a satisfação. Esta experiência de satisfação cria uma identidade perceptiva, que irá interligar sequencialmente os pontos mais próximos entre a necessidade biológica que desenfreia o sofrimento nominado de fome e o meio para a satisfação: o qual seja a mãe.

A experiência parece ser relevante ao desejante, assim o que fica na memória são as chamadas "vivências de prazer" (Hanns, 1996, p. 144). O objeto que se deseja é, desta maneira, o mediador entre a necessidade (Freud, 1895/1995, p. 36) tida como sofrimento, e a satisfação temporária, que é o resultado da junção da vontade à realização subjetiva daquilo que se desejava (Lacan, 1997, p. 69-70). Desta forma, o desejo seria a força impulsionadora, capaz de colocar todo o aparelho mental em movimento, com o intuito único de arguir, novamente, as sensações originais dos sonhos, dentro da realidade, buscando sempre reviver a experiência de prazer (Lacan, 2008, p. 198) e completude anteriormente.

Figura 02 - Pirâmide de necessidades: a angústia como origem do desejo e a religião como mediadora da satisfação temporária (o desejo do Outro).

Fonte: Autor.

Artemidoro classifica os sonhos em simples, que seriam uma mera resultante dos afetos das coisas cotidianas e, desta feita, refletem os desejos atuais e os sonhos alegóricos, significando algo por outro, quando uma imagem é utilizada

para falar de outra, necessitando de interpretação. Um último padrão de sonho, consta na classificação de Artemidoro: o sonho onírico, que representaria o futuro, também denominado de sonhos teoremáticos, a exemplo da pessoa que sonha ter recebido um valor de um conhecido, o que no dia seguinte se concretiza (Fractal, 2014, p. 311). C. G. Jung (1999, p. 19) vai mais longe ao exprimir que verdades implacáveis, ilusões, visões de telepatia, coisas fantasiosas, recordações e experiências não racionais, podem ser encontradas no sonho onírico. Em todos os casos, havendo sempre a busca pela realização do desejo.

Ainda sobre o desejo, Figueiredo (1994, p. 74) traça que, dentro da Europa dos séculos XVI–XIV, coube a gestão do espaço público de forma que a cidade, enquanto comunidade, estabelece parâmetros comuns. Assim, o indivíduo que se encontra fora desta classificação geral estabelecida pelo coletivo, é instado a esconder-se tanto dos outros indivíduos como de si mesmo (Elias, 1994, p. 151). Aos insanos e mentalmente perturbados, que expurgam seus desejos, sem distinção entre os sonhos e a realidade, por estarem alienados, M. Foucault (1989, p. 14) chamou de "desatino do mundo".

Ao mesmo tempo, o sujeito deve submeter-se às formas de dominância e padronização coletivas tanto em meio familiar, escolar, eclesiástico, social e político, gerindo individualmente seus instintos, derivações, agressividade, contestações e libido (Durkheim, 2004, p. 49). Cabe-lhe satisfazer seus desejos pessoais, e assim trazê-los à realidade, sem, porém, trazer risco aos valores civis coletivos, o que, de certa forma, ocasiona angústias de duas maneiras: 1. Por não se enquadrar aos padrões exigidos pela coletividade, conforme chamado por Émile de padronização da sociedade (Durkheim, 2000, p. 47–48); 2. Por não satisfazer os desejos, demonstrados oniricamente no atemporal momento dos sonhos (Glowczewski, 1987, p. 16–17).

Figura 03 - Mapa Mental: O desejo do sujeito a partir do desejo do Outro: Lacan e a correlação experiencial.

Fonte: Autor.

Jorge Forbes (2003, p. 4) contribui ao tema, empregando uma pergunta fundamental à sociedade atual. Você realmente quer aquilo que deseja? Ele responde a esta indagação em seu livro, onde trata como a sociedade consegue influenciar o inconsciente individual na produção dos desejos. De fato, é possível ver como aspectos culturais, religiosos, sociais e econômicos, servem de padronização de desejos de indivíduos pertencentes ao mesmo nicho. Assim, o produto dos desejos, que movimentarão e impulsionarão o desejante a tomar determinada atitude, podem ser originários de uma manipulação do experienciado.

Neste sentido, o filho de engenheiro tende a sonhar em ser engenheiro, assim como a criança sonha ser a princesa do conto de fadas, salva pelo herói. Analogamente, uma sociedade sinérgica que fomenta o acúmulo de capital como sinônimo de satisfação, poderia, segundo Forbes (p. 4-6), criar condições padronizadas de busca de riqueza e sucesso como objeto de desejo, a começar pelos sonhos ainda na infância, na figura do nobre, do príncipe e do homem valente.

O desejo como produto do inconsciente ora balança ao positivo, próprio, moral, ético, produtivo, ora, ao imoral, avesso, mortal, deplorável, desprezível. O que norteia as ações do desejante são, então, as leituras que ele faz da sociedade, como padronização daquilo que é aceitável ou não, sob pena de eventual punição ou não aceitação deste indivíduo como parte do grupo social. Para os Warlpiri, localizada no deserto de Tanami (Austrália), o sonho é, portanto, a reiteração dos anseios da coletividade, da cultura e instituições: religiosas, políticas e sociais (Glowczewki, 1987, p. 44).

O fiel, como praticante de religiosidade, uma vez inserido no grupo religioso, tenderá, conforme analisado pela psicanálise, a praticar aquilo que a cultura próxima lhe comunica, seja na forma de conhecimento ou experiencialmente. A instituição religiosa, estando, no que lhe concerne, forjada na estrutura social, também será alvo de pressões externas que eventualmente causarão modificações internas e eclesiásticas, tanto em questão de gestão, quanto de práxis. Esta práxis é fruto do conhecimento, associado ao interesse individual consciente e do desejo inconsciente, sob a influência da cosmovisão particular.

Jacques Lacan (1954–1955/1985, p. 70–71), afirma que a fascinação é essencial para a constituição do eu, contido do desejo, na dimensão imaginária, que é um dos três tipos de registro do desejo (imaginário, simbólico e real). Neste sentido, o Outro é mais importante que o próprio desejo pessoal, pois é o Outro quem cria no desejante os conceitos e imagens e condutas, que servirão de guias à conduta daquele. O outro é, portanto, o suporte de identificação para o que desejante (Lacan,1954–1955/1985, p. 32). O sujeito desejante, busca não aquilo que quer, mas aquilo que o outro deseja (Lustoza, 2006, p. 44–66).

Figura 04 - Mapa Mental: O Outro como pressões externas que influenciam os desejos.

Fonte: Autor.

A vontade de conseguir algo, como expressão do desejo do Outro, na dimensão real, segundo Lacan (1962-63/2004, p. 53), é fonte da angústia. Essa angústia pode ser descrita como um afeto que marca a emergência do desejo do Outro. O "agir" é realizar uma transferência da angústia (p. 93). Desde o desamparo primordial na infância até o momento da morte, repetidamente este ser sentirá a angústia, até a percepção final de sua contingência e temporalidade existencial (Rocha, 1999, p. 342). Este Outro que é aquele quem atribui sentido ao grito da criança, identificando como a hora da amamentação, de dormir ou como sendo dor e, desta forma, exercendo função decisória sobre a qualidade da vida afetiva (Schneider, 1993, p. 47); na fase adulta, este Outro, agora reposicionado em figuras externas, pode continuar a exercer função pujante na demonstração do mundo pelo qual este adulto deve trilhar.

Essa criança que, na tensão e inquietações iniciais, viu nos afagos maternos o mundo, o afeto, a singularidade, a satisfação e os símbolos, como também o desamparo, a sua pequeneza frente aos objetos desejados, na fase adulta, repetirá o ciclo de dependência deste Outro, como uma condição estrutural de seu próprio psiquismo.

Após prévias considerações a respeito do desejo e suas características, passando ao objeto e ao Outro como simbolismo de forma em que se é possível conhecer e experienciar o mundo por meio dos sentidos, cabe o ressalte de Lacan (1964, p. 207) que coloca este objeto ao qual o sujeito desejante procurará, como sendo um objeto indecifrável, assim o que se procura, como se pode analogamente tratar, como a riqueza, o sucesso ou prosperidade, na verdade, não são realmente aquilo que este fiel procura, mas apenas faces simbólicas e abstrações aparentes deste objeto, que jamais será de fato encontrado. Nisto se repetirá interminavelmente o ciclo de angústias e busca pela satisfação, mediante a realização do desejo, intermediado dentro do Neopentecostalismo, pelas práticas religiosas e sua sistemática de dominação.

O "OUTRO" NA PESSOA DO ABENÇOADOR/MEDIADOR: INTERLIGAÇÃO DE DEPENDÊNCIA E EGOÍSMO

Na Teologia da Prosperidade, a relação do sujeito desejante, como fiel e ser fascinado por este objeto abstrato (divindade em sentido amplo)[3], o impele a realizar ações, tendo no Outro uma forma simbólica de percepção do *ethos* (mundo que se é percebido pelo campo sensorial). Assim, o líder religioso atua determinantemente na forma com que este fiel, observa, entende e prática a sua religiosidade, em especial, no cenário dos novos movimentos religiosos do qual este indivíduo, desencadeia constantemente, a ruptura com antigos laços para arraigar-se a concepções opcionais (Pierucci, 2004, p. 14).

A metafísica, bem com a ética e a religião, não sendo constituídas de proposições factuais verificáveis, impele este fiel a desenvolver conceitos, com

[3] Aqui deve-se entender "objeto abstrato" como sendo a divindade em sentido amplo. Assim este Deus que é a máquina e primeiro motor do universo é também Aquele que se relaciona com o mundo, com o indivíduo, que provê a moral e o dualismo do bem e mal.

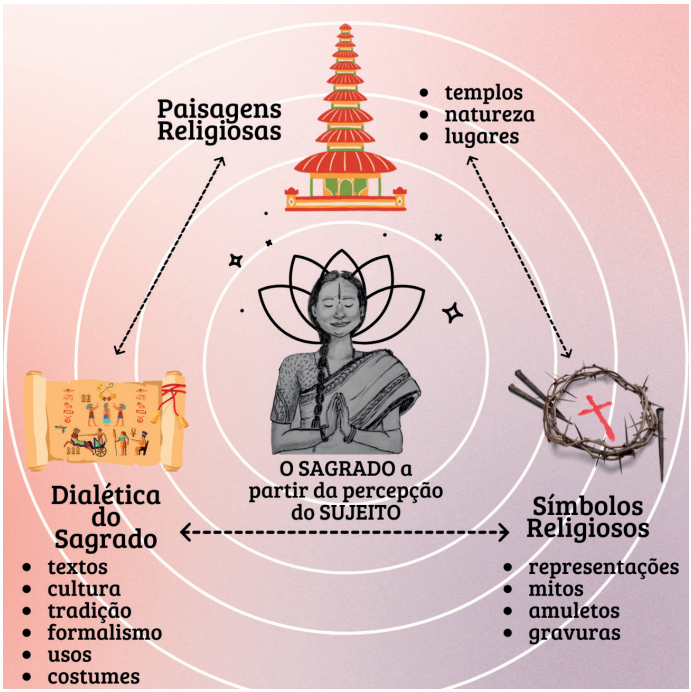
ISBN 978-65-5360-882-5 - Vol. 1 - Ano 2025 - www.editoracientifica.com.br

base em questões aparentes (Popper, 1972, p. 129). Neste sentido, o religioso agirá baseado nas aparências que o cercam e o influenciam, acabando por associar suas ações em um aspecto similar ao praticado por determinado grupo religioso. Esta associação não ocorre somente, internamente, na igreja, mas em todos os campos e círculos sociais. É justamente a partir da influência recebida nestes círculos que o religioso avaliará os ambientes externos maiores e sua relação posicional dentro deles (GALESIC; *et al.*, 2018, p. 363-390).

A religião, enquanto normalizadora do Sagrado, relaciona-se com os elementos deste círculo que é formado pelas comunicações do indivíduo com religiosidade e: 1. A paisagem religiosa (templos religiosos, lugares na natureza, cidades sagradas e similares com valor atribuído ao sagrado); 2. O universo simbólico religioso que trata dos símbolos (estrela de Davi, obras de arte, cores, gestos, rituais, sonhos e linguagens que expressem o Sagrado) gerados para aproximar o sujeito ao mundo extra-sensorial divino e; 3. Os textos Sagrados (como a Torá, Corão e Bíblia Cristã).

O Outro, na pessoa do abençoador, atua como um interlocutor do desejo individual dos envolvidos no círculo social. Nesta óptica, o religioso, influenciado pelo meio, adotará postura variante em relação ao todo, que pode ser de: 1. Autoaprimoramento (onde o sujeito julga-se com desempenho superior aos demais); 2. Autodepreciação (onde o sujeito julga-se inferiorizado em relação aos demais). Este julgamento é baseado em processos da mente em sua cognição, bem como a interação deste sujeito como as atividades diárias e ambientes ao qual está rotineiramente exposto (SIMON, 1996, p. 55–58).

Figura 05 - Mapa Mental: Conjunto relacional do Sujeito e os elementos do Sagrado por meio da sistemática religiosa.



Fonte: Autor.

Uma vez entendida a importância que o líder, dirigente, pastor, ancião ou qualquer outra pessoa que exerça cargo de direção e que possua carisma e legitimação de dominação, pode-se dar seguimento a forma com que este diálogo e interações acontecem no seio cristão, em especial, nas comunidades eclesiásticas protestantes. Para isto, parte-se do encontrado na literatura brasileira e americana, com a finalidade de se verificar as controvérsias e práticas resultantes dentro deste campo social-religioso.

Para Walter Hollenweger (1997, p. 247), o pentecostalismo brasileiro sofreu influência na sua formatação a partir das leituras que se fez a partir do catolicismo romano. Para ele, isto afetou a doutrina da graça salvífica, condicionando-a ao aceite livre dos indivíduos, em similitude à soteriologia arminiana. O neopentecostalismo utiliza destes fatores de influência a partir da análise social que faz de cada região, para estabelecer parâmetros de contenção, medo, ganância, desejo, e fé do público de fiéis.

ISBN 978-65-5360-882-5 - Vol. 1 - Ano 2025 - www.editoracientifica.com.br

Segundo Romeiro (2015, p. 24-6), a Universal do Reino de Deus, centraliza a oferta de sacrifício, como agente para restauração dos "direitos" roubados pelo Diabo, como o modo mais curto entre o desejo do fiel e o resultado pretendido: nivelamento das emoções, demonstração de espiritualidade, bem-estar físico e riqueza. Richard Shaull (2000, p. 75-9) considera esta estratégia uma manipulação barata que sucumbe a expressão do poder de Deus na mente dos fiéis e um desatino sobre a doutrina da graça, ao impor um rito sacrificial altamente dispendioso. Percebe-se que a Universal, utiliza-se do líder como referencial e influenciador da membresia, que têm no líder eclesiástico a forma de enxergar o mundo.

Frases de efeito são utilizadas por pregadores neopentecostais como iscas para prender os desavisados, tais como: "o Senhor tem propósito em sua vida"; "coisas grandes vão acontecer em seu lar"; "você será abençoado, tenha certeza"; "este é o ano da virada"; "pode acreditar, o seu desejo está sendo ouvido, ele vai se realizar". Percebe-se que a fala em si não é herética; o problema está na inclusão do agente como intermediário nesta relação de desejo e de fé que tem no abençoador o agente intermediário.

Na Teologia da Prosperidade existe uma camuflada imposição do fiel a uma condição de subserviência, enquanto é governado por coronéis da fé. Agentes de domínio de poder e carisma (não *charisma* como dádiva de Deus) que exigem honra e obediência, enquanto exibem ostentação e luxo. Este mesmo comandante do culto de domingo é aquele que exige subordinação e favores financeiros e de sacrifício de seus membros, para o conseguimento do objeto desejado. As frases são então conectadas ao dever e obrigação para atingimento da meta deste fiel, ficando: "O Senhor tem propósito em sua vida, para isto dê hoje a sua melhor oferta! Doe tudo que você tem!"

O pastor que se coloca como intermediário, quebra a doutrina do sacerdócio real de todos, em que Jesus é o único capaz de advogar diante de Deus. O propósito final destes líderes ao colocarem-se como mediadores entre o divino e o humano é, para Alexandre Bandeira (2017, p. 75-7), uma metodologia bem orquestrada de aferir dinheiro, graças a ofertas, dízimos, campanhas de doações e venda de produtos religiosos. Este modelo de prática é em parte possível pela proteção

da lei da liberdade religiosa que aloca tais práticas, como produtos internos da prática pessoal, conforme artigo 5º VI[4] da Constituição Federal.

Outra forma de intermediação vista comumente é a chamada "cobertura espiritual". Nela, o líder em geral é denominado apóstolo e assim as denominações incluem a nomenclatura apostólica, conforme César Augusto (2007, p. 61) cita. Ele expõe que, com esta autonomeação, tais líderes pretendem perpassar a imagem de uma organização religiosa confiável. Deste modo, o simples fato de alguém se tornar seguidor desta denominação já lhe seria fonte de direito a esta proteção espiritual, mediada por seu líder (PASSOS; MOREIRA, 2010, p. 123).

Para César (2008, p. 43), as igrejas, como agentes intermediários, promovem um relacionamento de interdependência para com seu corpo de membros, em que estes se veem inseridos em uma comunidade de pessoas iguais, enquanto a instituição recebe honorários por serviços de cunho religioso.

No intuito de alocar novos adeptos aos conceitos e dispositivos que devem servir, da entrada em diante, como norma de conduta e ação prática-religiosa, estas denominações neopentecostais investem muito na instalação de doutrinas e discipulados próprios. Augusto (2004, p. 47-56) cita que há uma crescente iniciativa destas instituições religiosas em conseguir servidores e mantenedores, enquanto o discipulado a Jesus não se é pronunciado.

[4] A Constituição Federal é a Carta Magna do Brasil e em seu artigo 5º concentra uma série de direitos fundamentais a todos ao incluir que: "Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes: Dentro deste artigo o seu inciso VI, dispõe que: "é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias".

Figura 06 - Mapa Mental: O Profeta – líder religioso – como mediador do Sagrado.

Fonte: Autor.

Pessoas ficam anos em igrejas evangélicas, seguem regras, normas, sabem hinos, corinhos e louvores, conduzem-se categoricamente em todos os passos ensinados a eles nas escolas de doutrinas, porém, mesmo assim, não são verdadeiros filhos de Deus. Apenas produtos de religião (BOURDIEU, 2004, p. 77-79)

é o que formam tais denominações que se postam como intermediadoras das bênçãos de Deus. A mediação dá-se em múltiplas facetas, sempre em consonância ao buscado por cada público. O foco é a ganância e o medo, em que, sob a liderança "bíblica", o trabalho[5] deste fiel crescerá na proporção de cem para um (Augusto, 2004, p. 47).

A prática religiosa, na Teologia da Prosperidade, vista dentro dos novos movimentos religiosos (Bourdieu, 1996, p. 42), é, portanto, mediada pelo pastor que assume o papel de promover um sentido à vida ao alcance do fiel. Enquanto para Bauman (1998, p. 206) a religião importaria na substituição de um inefável por outro, dentro do Movimento da Fé no Brasil, ela deixa de ser um substituto da realidade incompreensível, projetando-se na visão do fiel como algo passível de toque e sujeita às leis da física, em que ritos, práticas e falas teriam o poder (força proveniente do sobrenatural) de promover a realização dos desejos.

Conclui-se que mediação é além de uma forma com que o fiel como sujeito desejante enxerga o mundo abstrato da religião, é também um meio pelo qual este indivíduo visa alcançar o objeto faltante que lhe causa angústia e o faz mover-se a partir da percepção de oposição entre o ter e o não ter, a presença e a ausência ou a tensão e o apaziguamento (Lacan, 1979, p. 26). Ainda que a satisfação da conquista da riqueza e prosperidade tão sonhada, venha, na maioria das vezes, não se realizar, as práticas religiosas flexibilizadas na modernidade permitem a este crente fiel do neopentecostalismo suprir as demandas de controle por algo abstrato como a crença pura.

Deniéle Hervieu-Léger (2008, p. 22) colabora com o tema, constando que a singularidade da crença do indivíduo contemporâneo, associou-se a empréstimos e reutilizações de práticas anteriores, denominado por Maria D. Vasconcellos (2002, p. 79) como *habitus* (estilo de vida que constrói julgamentos políticos, religiosos, morais e estéticos), tanto do Cristianismo como de outras religiões, para gerar uma nova religião, agora simbolizada e realizada em práticas, linguagens e gestos, flexíveis a cada gosto (Williame, 2012, p. 54). Desta forma, a função clássica

[5] Aqui "trabalho" não faz referência a aquilo que anima o Eros; que traz ânimo ao indivíduo que se concentra em uma determinada atividade que o anima a seguir como proposto por Paul Tillich (1972, p. 211-12). Antes, seria passível de substituição pela palavra "dinheiro" ou "capital".

ISBN 978-65-5360-882-5 - Vol. 1 - Ano 2025 - www.editoracientifica.com.br

da religião de dar sentido existencial foi substituída pela função de controle das incertezas da vida, como doença, pobreza e infelicidade (Alves, 1979, p. 113). Esta substituição, não deve ser confundida com a supressão do sobrenatural e, tão pouco, com o desencantamento do mundo, mas sim, com o deslocamento do fenômeno religioso para a esfera do individualismo, como visto nos movimentos de terceira e quarta, ondas pentecostais (Pierucci, 2003, p. 11-13).

Uma vez estabelecida a relação de mediação que se faz na Teologia da Prosperidade na figura do líder, que ora é posto como um referencial (símbolo) de visualização dos símbolos do mundo para o crente e ora é tido como o mediador da unção buscada. Este símbolo é aquilo que Stein (2006) considera como característica capaz de aproximar os conteúdos inconscientes aos conscientes, que, na visão de Richter (2005), emerge de modo espontâneo do inconsciente, da base arquetípica do inconsciente coletivo.

Ante ao exposto, pode-se passar ao pilar sob enfoque nesta pesquisa e que se encontra disposto na base da teologia da prosperidade, que busca, numa relação de troca, a realização de seus anseios. É justamente dentro dessa base de permuta entre o divino e o material, que entram os artefatos religiosos, como relíquias de um cristianismo corrompido e maculado por uma mercantilização barata, como a seguir passa-se a contextualizar.

INFLUÊNCIA DOS SENTIDOS NA PSICOLOGIA RELIGIOSA: O PAPEL DOS ESTÍMULOS SENSORIAIS NA FORMAÇÃO DE CRENÇAS E EXPERIÊNCIAS RELIGIOSAS EM CULTOS NEOPENTECOSTAIS

Segundo Parsons e Jonte-Pace (2001, p. 2-9), a influência dos sentidos na psicologia religiosa é uma área de estudo que aponta como os estímulos sensoriais, especialmente em cultos neopentecostais, moldam crenças e comportamentos dos adeptos (fiéis). O envolvimento sensorial contínuo, como a utilização estratégica da audição pela música, da visão por meio da iluminação (pinturas e símbolos) e do tato pelo toque (imposição de mãos), cria uma experiência religiosa que é simultaneamente intensa e transformadora. Esses estímulos funcionam como canais através dos quais as mensagens de fé, especialmente aquelas associadas à Teologia da Prosperidade, são internalizadas pelos fiéis. Sob a ótica psicológica, essa manipulação dos sentidos pode induzir estados

alterados de consciência, tornando os indivíduos mais receptivos às crenças e práticas promovidas pelo movimento.

Dentro da perspectiva da psicologia cognitiva, observa-se que os estímulos sensoriais desempenham um papel determinante na formação das percepções e interpretações individuais. A sobrecarga sensorial, comum nos cultos, provoca estados emocionais que variam do êxtase à contrição, criando um ambiente propício à experiência de epifanias ou convicções profundas. Uma vez que segundo Heider (1970) os estímulos sensoriais somente se tornam perceptos se passarem por condições mediadoras, esses estados, intensificados pela estimulação dos sentidos, solidificam a crença nas promessas de prosperidade, estabelecendo uma conexão direta entre a experiência sensorial e a estruturação das convicções religiosas. Desse modo, os sentidos não apenas complementam a vivência religiosa, mas também fundamentam uma realidade espiritual percebida.

Além disso, a análise da influência dos sentidos pode ser aprofundada através das teorias de condicionamento clássico, nas quais os fiéis, ao serem repetidamente expostos a determinados estímulos sensoriais, associam-nos a sentimentos de segurança, conforto ou elevação espiritual por meio do que Van Der Lans (1977) denomina de inibição do "quadro de referência predominante" (profano→religioso). Essa associação condiciona as respostas dos adeptos aos rituais, levando-os a experimentar uma sensação de bem-estar ou proximidade com o divino sempre que tais estímulos são apresentados. Essa resposta condicionada não só reforça a eficácia dos rituais, como também consolida a crença nas promessas de prosperidade, evidenciando como os sentidos são empregados de maneira estratégica para moldar a vivência religiosa.

Para Jung (1988), a relação entre os sentidos e a psicologia religiosa pode, ainda, ser interpretada como uma forma de mediação entre o mundo externo e o interno, com diferentes percepções da realidade entre as culturas do Ocidente e Oriente. Os estímulos sensoriais, ao serem processados cognitivamente, são reinterpretados no contexto da fé, adquirindo um significado simbólico que transcende a experiência sensorial imediata. Esse processo de simbolização é central para a psicologia religiosa, pois os sentidos atuam como pontes que conectam o material ao espiritual, o temporal (efêmero) ao eterno (atemporal). Por isso, a influência dos sentidos na psicologia religiosa se revela como uma dimensão

crucial para a compreensão de como as crenças religiosas são formadas, mantidas e vivenciadas pelos fiéis.

Estímulos sensoriais e suas funções

No âmbito dos estímulos sensoriais, observa-se que estes desempenham um papel central na estruturação da experiência religiosa dentro do neopentecostalismo, sendo intencionalmente utilizados para reforçar mensagens e promessas de prosperidade. Estímulos como o som envolvente da música e a iluminação dramatizada dos cultos são projetados para evocar respostas emocionais específicas que fortalecem o vínculo dos fiéis com as crenças propagadas. Psicologicamente, esses estímulos atuam como gatilhos que ativam memórias, emoções e predisposições cognitivas, preparando os adeptos para uma maior receptividade à mensagem de prosperidade, e "a exaltação do homem que se eleva acima do mundo" (Jung, 1988, p. 577).

A função desses estímulos pode ser entendida à luz do conceito de sinestesia psicológica, onde diferentes sentidos se integram para criar uma experiência religiosa coesa e totalizante também denominada de "estímulo transmarginal" (estimulação religiosa intensa) por Sargant (1977). A música, por exemplo, não apenas ativa o sentido da audição, mas também provoca uma ressonância emocional, frequentemente percebida fisicamente, como arrepios ou aceleração do ritmo cardíaco. Essa resposta emocional (dimensão cognitiva), intensificada pela combinação de estímulos visuais e táteis, cria um ambiente sensorialmente rico (dimensão experiencial), onde a promessa de prosperidade (dimensão ideológica) se torna algo tangível e alcançável. Assim, os estímulos sensoriais não apenas complementam a mensagem verbal, mas também a ancoram em uma experiência corporal e emocional.

Sob outra perspectiva, os estímulos sensoriais nos cultos neopentecostais podem ser considerados instrumentos de persuasão subliminar, atuando no nível subconsciente para reforçar a crença na prosperidade. A repetição de certos estímulos, como sons específicos ou padrões de luz, pode levar ao desenvolvimento de associações inconscientes entre esses estímulos e sentimentos de segurança, conforto ou sucesso.

Essas associações fortalecem a eficácia dos rituais, tornando os fiéis mais propensos a acreditar nas promessas feitas pelos líderes religiosos. Assim a libido (Freud, 1921/1996e) liga os homens (adeptos) uns aos outros, que segundo Mello Neto (1997), forma uma ligação em cruz, onde horizontalmente liga o "corpo" de fiéis-irmãos e verticalmente ao líder/pastor. A psicologia social oferece uma perspectiva valiosa sobre esse processo, onde os estímulos sensoriais são utilizados de forma estratégica para influenciar o comportamento e as crenças dos indivíduos sem que eles estejam plenamente conscientes desse processo.

Por fim, os estímulos sensoriais também contribuem para a criação de uma atmosfera de sacralidade e transcendência, distinguindo o espaço religioso do cotidiano. Através da manipulação sensorial, os cultos neopentecostais conseguem transformar espaços comuns em lugares de experiência divina, onde a promessa de prosperidade é vivida de forma intensa e imediata.

Essa sacralização do ambiente, alcançada pela combinação de estímulos sensoriais, fortalece a fé dos adeptos e solidifica a crença de que a prosperidade não é apenas um objetivo material, mas também uma experiência espiritual. Portanto, os estímulos sensoriais desempenham múltiplas funções, desde a persuasão até a sacralização, atuando como pilares fundamentais da experiência religiosa neopentecostal.

Conexão com a percepção sensorial

A percepção sensorial no contexto das práticas religiosas neopentecostais desempenha um papel fundamental na experiência subjetiva dos fiéis. A conexão estabelecida entre o líder religioso e os seguidores ocorre não apenas no campo da fé, mas também através de estímulos sensoriais cuidadosamente orquestrados capaz de alterar o estado de consciência (EAC) com uma mudança temporária no pensamento, no sentimento e na percepção da realidade (Metzner, 1995).

A figura do líder age como um catalisador que, ao manipular estímulos visuais, auditivos e táteis, intensifica a experiência sensorial, tornando-a um meio eficaz para a internalização das promessas de prosperidade. Assim, os fiéis, imersos em um ambiente sensorialmente rico, experimentam uma percepção do sagrado que transcende o racional, estabelecendo uma relação simbiótica entre sensação e crença, semelhante ao estado de meditação (Weil, 1995), porém de

ISBN 978-65-5360-882-5 - Vol. 1 - Ano 2025 - www.editoracientifica.com.br

lado oposto, uma vez que enquanto o primeiro enfoca o externo o segundo busca a interiorização e o inconsciente.

Essa relação entre percepção sensorial e práticas religiosas é mediada pela sugestão do líder, que utiliza elementos como luzes, sons e até mesmo aromas para moldar a experiência dos fiéis. Essa manipulação sensorial promove uma alteração do estado de consciência, onde a percepção da realidade é progressivamente transformada. Sob a ótica psicanalítica, pode-se argumentar que essa alteração da percepção sensorial serve para reforçar o vínculo entre o fiel e a figura de autoridade religiosa, criando uma transferência simbólica em que o líder assume o papel de um superego coletivo.

Neste contexto, a ciência sensorial oferece uma compreensão mais profunda de como essas práticas influenciam a psique dos adeptos. A percepção do espaço sagrado, assim, emerge como uma construção resultante de uma interação contínua entre estímulos sensoriais e processos cognitivos. Por meio dessa interação, o ambiente religioso é não apenas percebido, mas sentido em um nível visceral, onde corpo e mente se alinham em uma experiência unificadora. Essa aliança entre o sensorial e o espiritual demonstra que a percepção religiosa é, em última instância, uma experiência corporalizada, da qual a resultante para determinados tipos teológicos pode ser/tornar-se uma "neurose obsessiva" (universal) (Freud, 1907/1996b).

Por fim, a percepção sensorial, como mediadora da experiência religiosa, pode ser vista como uma ponte entre o consciente e o inconsciente. Ao manipular as sensações, o líder religioso atua como um arquétipo que guia os fiéis em direção a uma experiência transcendente. Essa experiência, embora ancorada no sensorial, possui implicações profundas para a identidade religiosa, onde o sentido de pertencimento e a crença na prosperidade prometida são continuamente reforçados por uma ritualística carregada de estímulos sensoriais.

Educação sensorial na religião

Em relação à educação sensorial no contexto religioso neopentecostal, observa-se que esta prática está intrinsecamente ligada à manipulação da experiência dos fiéis. Por meio da utilização de estímulos sensoriais como música, luzes e aromas, os cultos criam uma atmosfera que é tanto estimulante quanto

educativa. Essa educação sensorial, que ocorre implicitamente durante os rituais, visa não apenas sensibilizar os fiéis para o sagrado, mas também conformar suas percepções à doutrina da prosperidade. A ritualística, nesse sentido, funciona como um instrumento pedagógico que molda a sensorialidade dos adeptos, tornando-os mais receptivos às mensagens religiosas.

No campo da psicologia sensorial, a utilização de estímulos específicos é essencial para a criação de estados emocionais desejados nos fiéis. A música, por exemplo, é usada para induzir estados de êxtase ou introspecção, dependendo do momento do culto. Da mesma forma, as luzes e os aromas são empregados para reforçar a sacralidade do ambiente, criando um espaço que é ao mesmo tempo familiar e transcendente. Essa educação sensorial não se limita a transmitir conteúdos religiosos, mas visa também a modificação das disposições internas dos fiéis, criando uma sensibilidade específica para a recepção da mensagem de prosperidade.

Nesse diapasão, a educação sensorial nos cultos neopentecostais pode ser vista como uma forma de condicionamento, onde os fiéis são treinados para responder de maneiras específicas a determinados estímulos. Esse modo de sugestionabilidade segue o princípio descrito por Burkert (2001) de que os seres vivos, aproveitam-se das "dicas dadas (obtidas) pelo/do meio para assim reagirem.

Esse condicionamento é reforçado pela repetição constante de práticas ritualísticas, nas quais os mesmos estímulos são apresentados de maneira sistemática. A psicologia comportamental pode fornecer uma compreensão mais profunda desse processo, onde os fiéis, através da exposição contínua a estímulos sensoriais, desenvolvem respostas automáticas que se alinham com as expectativas da Teologia da Prosperidade. Assim, a educação sensorial funciona como um mecanismo de controle, garantindo que a percepção e a reação dos fiéis estejam em conformidade com a doutrina religiosa.

Portanto, a educação sensorial no contexto religioso atua como um veículo para a integração do corpo e da mente na experiência de fé. Através da manipulação dos sentidos, os cultos neopentecostais promovem uma forma de educação que não é meramente intelectual, mas visceral. Os fiéis são convidados a participar de uma experiência totalizadora, onde o corpo, através dos sentidos, se torna um instrumento de ligação com o sagrado. Essa integração sensorial não

só reforça as crenças religiosas, mas também enraíza a fé em uma experiência corporalizada, onde o sagrado é tanto sentido quanto compreendido.

Educação sensorial como ferramenta cognitiva

A educação sensorial no contexto religioso pode ser considerada uma ferramenta cognitiva poderosa que facilita a compreensão e aceitação das práticas religiosas, especialmente dentro da Teologia da Prosperidade. Ao moldar as percepções sensoriais dos fiéis, os líderes religiosos conseguem orientar o processo cognitivo de modo que a mensagem de prosperidade seja não apenas compreendida, mas também sentida de maneira visceral. Essa abordagem educacional é fundamental para garantir que as crenças religiosas sejam profundamente enraizadas na experiência sensorial, criando uma ligação íntima entre o crer e o sentir. A psicologia cognitiva sugere que essa educação sensorial pode atuar como um catalisador para a internalização de conceitos religiosos complexos, tornando-os acessíveis e significativos para os adeptos.

A utilização da educação sensorial como ferramenta cognitiva também se manifesta na forma como os cultos são estruturados para envolver os sentidos de maneira deliberada. Através da combinação de estímulos auditivos, visuais e táteis, os cultos criam uma experiência imersiva que envolve completamente o sistema sensorial dos fiéis. Essa imersão sensorial facilita a assimilação cognitiva das mensagens religiosas, pois as percepções são reforçadas por experiências sensoriais intensas. A teoria da aprendizagem multimodal pode ser aplicada aqui, onde diferentes canais sensoriais são utilizados para reforçar a mesma mensagem, aumentando a probabilidade de que essa mensagem seja retida e internalizada pelos fiéis. Desta forma, a educação sensorial atua como um meio eficaz para a transmissão e fixação das crenças religiosas.

Além disso, a educação sensorial pode ser vista como uma forma de condicionamento cognitivo, onde os fiéis são treinados a associar certos estímulos sensoriais a crenças e respostas comportamentais específicas. Este condicionamento é reforçado pela repetição contínua desses estímulos durante os rituais, criando uma ligação automática entre a percepção sensorial e a resposta cognitiva. A psicologia do condicionamento clássico oferece uma explicação para este fenômeno, onde a educação sensorial serve para fortalecer as associações

entre estímulos e respostas, facilitando a aceitação e a perpetuação das práticas religiosas. Assim, a educação sensorial não só instrui os fiéis sobre a doutrina da prosperidade, mas também condiciona suas mentes a responder de acordo com os ensinamentos religiosos.

Finalmente, a educação sensorial como ferramenta cognitiva também desempenha um papel crucial na construção de uma cosmovisão religiosa coerente e integrada. Ao moldar as percepções sensoriais dos fiéis, a educação sensorial contribui para a formação de uma realidade cognitiva onde a prosperidade é vista como um aspecto central da vida espiritual. Esta cosmovisão é reforçada pela experiência sensorial contínua, que atua como um lembrete constante da promessa de prosperidade. A psicologia da percepção e da cognição sugere que essa integração entre percepção sensorial e crença religiosa é essencial para a criação de uma fé resiliente e duradoura, onde a prosperidade não é apenas desejada, mas percebida como uma realidade tangível e alcançável.

Relação entre experiência sensorial e convicções

A experiência sensorial desempenha um papel fundamental na consolidação das convicções religiosas, especialmente dentro do contexto da Teologia da Prosperidade. A exposição repetida a certos estímulos sensoriais durante os cultos, como cânticos, pregações emocionantes e o uso de símbolos visuais, cria uma base sólida sobre a qual as convicções dos fiéis são construídas e reforçadas. Este processo pode ser entendido à luz da psicofísica, que estuda como os estímulos físicos são percebidos e interpretados pelo sistema nervoso central. Na prática religiosa, a repetição desses estímulos cria um ambiente familiar e emocionalmente carregado que facilita a internalização das crenças e a adesão à mensagem de prosperidade.

A relação entre experiência sensorial e convicções também pode ser analisada através do conceito de habituação, onde a exposição contínua a determinados estímulos leva ao desenvolvimento de respostas automáticas ou quase reflexivas. No caso dos cultos neopentecostais, a repetição de estímulos auditivos e visuais não apenas reforça a mensagem religiosa, mas também condiciona os fiéis a responder de maneira previsível e coerente com as expectativas da doutrina. Essa habituação sensorial é um fator crucial para a estabilidade das convicções

religiosas, garantindo que a fé dos adeptos permaneça robusta mesmo diante de desafios externos. A psicologia comportamental oferece insights valiosos sobre como este condicionamento sensorial pode ser utilizado para consolidar as crenças e promover a obediência às normas religiosas.

Além disso, a experiência sensorial nos cultos pode ser vista como uma forma de ritualização, onde os estímulos repetidos criam uma experiência de grupo que fortalece o sentimento de pertença e identidade religiosa. Através da sincronia sensorial, os fiéis experimentam uma sensação de unidade e de comunhão que reforça as convicções coletivas e individuais. Este fenômeno pode ser explorado dentro da psicologia social, que analisa como os estímulos compartilhados em um ambiente ritualístico podem fortalecer as crenças e criar uma coesão grupal em torno de uma doutrina comum. Assim, a experiência sensorial não só molda as convicções religiosas, mas também as enraíza em uma comunidade de fé que compartilha dos mesmos valores e crenças.

Finalmente, a relação entre experiência sensorial e convicções religiosas também pode ser compreendida através da psicologia da percepção, que explora como os indivíduos interpretam e dão significado aos estímulos sensoriais que recebem. Nos cultos neopentecostais, a interpretação desses estímulos é frequentemente guiada pela doutrina da prosperidade, que oferece uma narrativa que dá sentido às experiências sensoriais. Através desta interpretação guiada, os fiéis são levados a perceber os estímulos não apenas como sinais de prosperidade iminente, mas como evidências tangíveis da ação divina em suas vidas. Desta forma, a experiência sensorial atua como um mediador entre a realidade física e a crença espiritual, consolidando as convicções religiosas em uma base perceptiva sólida.

IMPACTO COGNITIVO DAS PRÁTICAS RELIGIOSAS

As práticas religiosas no contexto da Teologia da Prosperidade têm um impacto significativo na cognição dos fiéis, especialmente em termos de processamento sensorial e resposta emocional, muito semelhante a "conversão volitiva" atrelada à vontade e a progressividade e "auto-redenção" que ocorre de modo súbito e involuntário no inconsciente (James, 1986, p. 143, 160-162).

Ao participarem de rituais que prometem prosperidade, os adeptos são expostos a um ambiente altamente estimulante que condiciona suas respostas cognitivas e emocionais. Este condicionamento ocorre de forma sutil, onde a repetição de estímulos sensoriais e verbais consolida crenças e expectativas, moldando a maneira como os fiéis processam informações relacionadas à fé e à prosperidade.

A psicologia cognitiva sugere que tais práticas religiosas podem reconfigurar padrões de pensamento, levando os indivíduos a interpretarem suas experiências de forma congruente com as promessas de prosperidade que para James (1986, p. 65-66, 137) refletem numa disponibilidade oblativa, que é o sinal de "santidade". A cognição, nesse sentido, é influenciada por um processo de reforço contínuo, onde os estímulos religiosos atuam como gatilhos que evocam respostas cognitivas específicas. A percepção da prosperidade como uma realidade tangível é, portanto, uma construção que resulta de uma interação complexa entre estímulos externos e processos mentais internos.

Além disso, o impacto cognitivo das práticas religiosas pode ser observado na maneira como os fiéis respondem emocionalmente aos rituais. As promessas de prosperidade, associadas a estímulos sensoriais intensos, desencadeiam respostas emocionais que variam de euforia a tranquilidade, criando um ciclo de reforço que solidifica a crença na eficácia dessas práticas.

Em termos psicanalíticos, pode-se argumentar que essa resposta emocional é uma manifestação de desejos inconscientes que encontram expressão através da ritualística religiosa, onde a promessa de prosperidade atua como um objeto de desejo projetado. Nesse sentido, Jung (2009) observa que os dogmas professados, servem de símbolos, numa espécie de "muro protetor para as experiências arquetípicas imediatas". Por isso, Jung difere o símbolo da alegoria e do sinal, na medida em que este e esse são concepções da semiótica, aquele é a "representação de algo desconhecido" (Jung, 1991, p. 444).

A resposta cognitiva às práticas religiosas, portanto, vai além do simples processamento de informações; ela envolve uma reestruturação da psique, onde os valores e crenças dos fiéis são continuamente alinhados com os princípios da Teologia da Prosperidade.

Esse processo de alinhamento é facilitado pela presença de um líder carismático, que atua como um mediador entre o divino e o material, guiando

os fiéis em uma jornada cognitiva que reforça suas convicções religiosas. Líder esse que, para Freud, na visão de Silveira (1981), seria a representação da figura patriarcal. Em última análise, a cognição dos adeptos é moldada por uma combinação de fatores sensoriais, emocionais e racionais, que, juntos, criam uma experiência religiosa profundamente enraizada.

PSICOFÍSICA DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA

A psicofísica da experiência religiosa no contexto do neopentecostalismo envolve a análise de como os estados emocionais e as sensações físicas variam durante os rituais. As práticas religiosas, especialmente aquelas associadas à Teologia da Prosperidade, são frequentemente acompanhadas por mudanças mensuráveis nos estados emocionais dos fiéis que por vezes, segundo Jung (1988) podem caracterizar um processo neurotizante e, portanto, prejudicial ao crescimento psicológico. Para Rudolf Otto (1923), a religião ou "experiência religiosa" (James, 1936), tem a capacidade de gerar sensações de êxtase até um profundo sentimento de paz, são indicativas de uma experiência religiosa que é, ao mesmo tempo, física e metafísica (*numinosa*).

A psicofísica, ao estudar a relação entre estímulos físicos e respostas perceptivas, oferece uma lente através da qual se pode compreender melhor como as práticas religiosas afetam os fiéis em um nível sensorial. Durante os rituais, os estímulos sensoriais – como o som da música, a visão das luzes e o toque de outros fiéis – interagem para criar uma experiência que transcende o ordinário. Essa experiência é frequentemente descrita pelos fiéis como um encontro com o divino, onde a materialidade dos sentidos é utilizada para acessar uma dimensão espiritual.

Além disso, a psicofísica da experiência religiosa pode ser observada na maneira como os fiéis relatam mudanças em seus estados físicos durante os rituais. Sensações de calor, tremores ou uma sensação de leveza são comumente associadas à presença do Espírito Santo ou à manifestação de um milagre. Essas experiências físicas, embora subjetivas, são fundamentais para a construção da realidade religiosa dos fiéis, onde o físico e o espiritual se entrelaçam em uma experiência unificadora.

Finalmente, a experiência psicofísica religiosa pode ser vista como um processo de mediação entre o consciente e o inconsciente. Os rituais, ao engajar os sentidos de maneira tão profunda, permitem que os fiéis acessem aspectos de sua psique que normalmente permanecem latentes. Esse acesso é facilitado pela natureza repetitiva e intensamente sensorial dos rituais, que criam um estado alterado de consciência (EAC) no qual o fiel se torna mais receptivo à experiência do sagrado.

PSICOFISIOLOGIA DA PROSPERIDADE

A psicofisiologia da prosperidade, no contexto do neopentecostalismo, explora como as promessas de prosperidade afetam o corpo e a mente dos fiéis. Para Harré (1986) não há como se negar que haja "vazamentos" na consciência capazes de aumentar o batimento cardíaco, o suor e estabelecer a presença de lacrimas e assim por diante. Neste sentido, a promessa de prosperidade, que está no cerne da Teologia da Prosperidade, não apenas atrai os fiéis, mas também provoca uma série de reações psicofisiológicas que moldam a experiência religiosa.

A crença na prosperidade como um direito divino pode desencadear respostas físicas, como uma sensação de bem-estar ou até mesmo de euforia, que reforçam a percepção de que a prosperidade está ao alcance. Esse estado de bem-estar, por sua vez, atua como um reforço positivo, incentivando os fiéis a continuar participando dos rituais e a acreditar nas promessas feitas pelos líderes religiosos.

A psicofisiologia estuda a relação entre os processos psicológicos e fisiológicos, e no caso da Teologia da Prosperidade, essa relação se manifesta de maneira clara. A antecipação de prosperidade, fomentada por promessas e rituais religiosos, pode provocar uma série de reações fisiológicas, como a liberação de endorfinas, que criam uma sensação de prazer e contentamento. Esta resposta fisiológica é frequentemente interpretada pelos fiéis como uma confirmação divina de que suas preces serão atendidas, o que, em termos psicológicos, fortalece a crença na eficácia dos rituais. Assim, a psicofisiologia da prosperidade evidencia como a expectativa de prosperidade pode se traduzir em mudanças tangíveis no estado físico e emocional dos adeptos em meio a presença de alteridade que se reveste de subjetividades (Joseph, 2001).

Além disso, a psicofisiologia da prosperidade pode ser analisada através da lente do estresse e do alívio. Muitos fiéis, ao vivenciarem dificuldades financeiras ou emocionais, buscam nos rituais neopentecostais uma solução para seus problemas. A promessa de prosperidade atua como um antídoto contra o estresse, proporcionando um alívio imediato que se manifesta tanto no corpo quanto na mente. Este alívio, no entanto, é frequentemente temporário, criando um ciclo onde os fiéis retornam aos rituais em busca de novas doses de conforto psicológico e fisiológico. Este ciclo de estresse e alívio é central para a compreensão de como as práticas religiosas influenciam o bem-estar físico e emocional dos fiéis.

Por fim, a psicofisiologia da prosperidade revela como as práticas religiosas podem ser vistas como uma forma de terapia psicofísica, onde o corpo e a mente são simultaneamente afetados por promessas e rituais. Esta abordagem integrada permite que os fiéis experimentem uma forma de cura ou de elevação que é tanto física quanto espiritual. A promessa de prosperidade, ao ser internalizada, transforma-se em uma força motivadora que altera o comportamento, as emoções e até mesmo a fisiologia dos adeptos.

CONCLUSÃO

A análise da Teologia da Prosperidade no contexto do Movimento da Fé no Brasil revela uma complexa dinâmica de mediação entre o sagrado e o cotidiano dos fiéis. Este estudo reafirma a tese de que essa teologia, ao reinterpretar a função tradicional da religião, se transforma em uma ferramenta de controle sobre as incertezas da vida contemporânea. Através da figura do líder religioso como mediador, a Teologia da Prosperidade articula uma troca simbólica entre o divino e o material, prometendo prosperidade financeira e bem-estar emocional.

Ao longo do trabalho, discutimos como a Teologia da Prosperidade adapta-se à modernidade, atendendo às demandas materiais e emocionais dos adeptos por meio de práticas ritualísticas e discursos de prosperidade. Este movimento religioso redefine o papel da fé, afastando-se das tradições cristãs clássicas e promovendo uma forma de religiosidade que se alinha às necessidades imediatas dos fiéis.

A pesquisa evidenciou que, embora muitas vezes as promessas de riqueza e prosperidade não se concretizem, a flexibilidade das práticas religiosas modernas permite aos fiéis manterem-se engajados, buscando no sobrenatural uma forma

de apaziguamento das tensões existenciais. Esta conclusão destaca a importância do líder religioso como intermediário essencial nesse processo, reforçando a troca simbólica entre o divino e o material.

A moral desta análise aponta para uma verdade mais profunda: a Teologia da Prosperidade, ao transformar-se em um instrumento de controle sobre as incertezas da vida, reflete as complexidades da relação entre a busca individual por prosperidade e as estruturas de mediação religiosa que sustentam essa busca na contemporaneidade. Tal transformação sugere uma adaptação constante da religiosidade às novas demandas sociais e econômicas dos fiéis.

Por fim, é crucial que novas pesquisas sejam continuadas para sanar lacunas e fornecer novas ópticas sobre o tema em diferentes contextos. Estudos futuros poderiam investigar a influência da Teologia da Prosperidade em outros aspectos da vida social e cultural dos adeptos, bem como explorar comparações com outros movimentos religiosos contemporâneos. Esta continuidade é vital para aprofundar a compreensão das interações entre religião, modernidade e práticas de prosperidade financeira no cenário global.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, A. V. de. **Vendedores de ilusão:** a triste realidade do comércio da fé. Rio de Janeiro: Danprewan, 2013.

ARAÚJO, T. P. **O desejo na psicanálise:** do objeto do desejo ao objeto causa de desejo. Universidade Federal de Goiás, 2018.

AUGUSTO, C. **Curso de Obreiros:** método de discipulado apostólico. Goiânia: Papillon, 2004.

AUGUSTO, C. **Dons e vocações:** método de discipulado apostólico. Goiânia: Bom Tempo, 2007.

AUGUSTO, C. **Prosperidade:** uma promessa de Deus. Goiânia: Papillon, 2008.

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Estudo Arqueológica**. Nova Versão Internacional. São Paulo: Vida, 2013.

BÍBLIA. Português. Bíblia de Estudo Esquematizada – ARA. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil (SBB), 2012.

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Estudo King James**. Niterói: BV BOOKS, 2018.

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Estudo Matthew Henry**. Almeida Revista e Corrigida. Rio de Janeiro: Central Gospel, 2014.

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Estudo Nova Versão Transformadora**. Tradução Susana Klassen et. al. São Paulo: Mundo Cristão, 2018.

BOURDIEU, P. A dissolução do religioso. *In.*: **Coisas ditas**. São Paulo: Brasiliense, 2004a.

BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1987.

BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2005.

BOURDIEU, P. Gênese e estrutura do campo religioso. *In*: **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo, Perspectiva, 2004b.

BOURDIEU, P. **Os usos sociais da ciência:** por uma sociologia clínica do campo científico. São Paulo: UNESP, 2004c.

BOURDIEU, P. **Razões práticas:** sobre a teoria da ação. Campinas: Papirus, 1996.

BOURDIEU, P. **Uma interpretação da teoria da religião de Max Weber**. *In*: A economia das trocas simbólicas. São Paulo, Perspectiva, 2004.

BURKERT, W. **Creation of the sacred:** tracks of biology in early religions. London: Harvard University Press, 2001.

DURKHEIM, É. O que é fato social? *In*: RODRIGUES, José Albertino (org.) Émile Durkheim - **Sociologia**. São Paulo: Ática, 2000.

DURKHEIM, É. O que é um Facto Social? *In.*: DURKHEIM, Émile. **As Regras do Método Sociológico**. Lisboa: Presença, 2004.

ELIAS, N. **A Sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1994.

FIGUEIREDO, L. C. A. **Invenção do psicológico**. São Paulo: Escuta/Educ, 1994.

FORBES, J. **Você quer o que deseja?** São Paulo: Best Seller, 2003.

FOUCAULT, M. **História da Loucura**. São Paulo: Perspectiva, 1989.

FREUD, S. (1992b). La interpretación de los sueños. *In*: Sigumund Freud, **Obras completas**, v. 5, 3 ed., cap. 7, p. 504-608. Buenos Aires: Amorrortu. (originalmente publicado em 1900).

FREUD, S. (2004a). À guisa de introdução ao narcisismo. *In*: Sigmund Freud, **Obras psicológicas de Sigmund Freud**, p. 95-131, Rio de Janeiro: Imago. (originalmente publicado em 1914).

FREUD, S. Atos obsessivos e práticas religiosas. *In*: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**, v. 9, Rio de Janeiro: Imago, 1996b (originalmente publicado em 1907).

FREUD, S. **O futuro de uma ilusão, o Mal-Estar na Civilização e outros Trabalhos**. 1927-31. *In.:* ESB, Obras Psicológicas Completas. vol. XXI, Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, S. **Projeto de uma psicologia**. Rio de Janeiro: Imago. 1895/1995.

FREUD, S. Psicologia de grupo e análise do ego. *In*: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**, v. 18, Rio de Janeiro: Imago, 1996e (originalmente publicado em 1921).

FREUD, Sigmund. (1992c) Más allá del principio del placer. *In*: Sigmund Freud, **Obras completas**. v. 18, 3. ed., p. 2-62, Buenos Aires: Amorrortu (originalmente publicado em 1920).

FURRE, B. Cruzando fronteiras: a Igreja Universal e o espírito da globalização. *In.*: Stalsett, S (*ed.*). **Espíritos da globalização:** Crescimento do pentecostalismo e espiritualidades experienciais em uma era global. Londres: SCM Press, 2006.

GALESIC, M.; OLSSON, H.; RIESKAMP, J. Um modelo amostral de julgamento social. **Revisão Psicológica**. v. 125, n. 3, p. 363-390, 2018.

GLOWCZEWSKI, B. **Les Warlpiri. Revue Chimères**. n. 1. Paris: Dominique Bedou, 1987.

HANNS, L. A. **Dicionário comentado do alemão de Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

HARRÉ, R. Emotion talk across cultures. *In.*: HARRÉ, R. (*ed.*). **The social construction of emotions**. Oxford: Blackwell, 1986.

HEIDER, F. **Psicologia das relações interpessoais**. São Paulo: Pioneira/Edusp, 1970.

HERVIEU-LÉGER, D. **O peregrino e o convertido:** a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008.

HERVIEU-LÉGER, D. Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião? *In*: **Religião e Sociedade** 18/1, 1997, p. 31-47.

HOLLENWEGER, W. **Pentecostalism**: origins and developments worldwide. Peabody: Hendrickson Publ., 1997.

JAMES, W. The varieties of religious experience: a study in human nature. New York: The modern library, 1936 (originalmente publicado em 1902).

JAMES, W. **Variedades de la experiencia religiosa**. Barcelona: Península, 1986.

JOSEPH, R. The limbic system and the soul: evolution and the neuroanatomy of religious experience. **Zygon**, v. 36, n. 1, p. 105ss, 2001.

JUNG, C. G. **Psicologia da religião ocidental e oriental**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1988.

JUNG, C. G. **Psicologia e religião**. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

JUNG, C. G. **Tipos psicológicos**. Petrópolis: Vozes, 1991.

LACAN, J. **O Seminário**. Livro 01: Os escritos técnicos de Freud, 1953-54. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

LACAN, J. **O Seminário**. Livro 02: Os escritos técnicos de Freud, 1955. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.

LACAN, J. **O Seminário**. Livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, 1964. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1979.

LACAN, J. **O Seminário**. Livro 16: De um Outro a outro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

LACAN, J. **O Seminário**. Livro 20: Mais, ainda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

LACAN, J. **O Seminário**. Livro 22: R. S. I. Tradução não publicada, 1974-75.

LACAN, J. **O Seminário**. Livro 3: As psicoses. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1955-1956.

LACAN, J. **O Seminário**. Livro 7: a ética da psicanálise. Rio de janeiro: Jorge Zahar, 1997.

LACAN, J. **O Seminário:** os quatro conceitos fundamentais da psicanálise [1964]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

LUSTOZA, R. Z. A angústia como sinal do desejo do Outro. **Rev. Mal-Estar Subj**. Fortaleza, v. 6, n. 1, p. 44-66, mar. 2006.

LYOTARD, J.-F. **O pós-moderno**. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986.

MELLO NETO, G. A. R. Coerção e angústia em psicologia de massas e análise do eu, de S. Freud. **Psicologia em Estudo**, v. 2, n. 2, p. 47-73, 1997.

METZNER, R. Therapeutic application of altered states of consciousness (ASC). *In.*: Schiliclitiny, M.; Leunes, H. (*eds.*). **Worlds of consciousness**. v. 5. Berlin: VWB, 1995.

MOREIRA, M. A. **A Teoria da aprendizagem significativa e sua implementação em sala de aula**. Brasília: UNB, 2006.

MOREIRA, M. A. **Aprendizagem significativa**. Brasília: UnB, 1998.

MOREIRA, M. A. Pesquisa Básica em Educação em Ciências: uma visão pessoal. (2003), *In.*: I Congresso Ibero-americano de Educação em Ciências Experimentais, La Serena, Chile, 1998, e I Simpósio Latino Americano da IOSTE, São Paulo, 1999, Título original "A pesquisa em Educação em 14 Ciências e a Formação Permanente do Professor de Ciências". *In*: I Congresso Nacional de Educação em Ciências Naturais, Cordoba, Argentina, 2004. ***Revista Chilena de Educación Científica***, v. 3, n. 1, p. 10-17, 2004.

MURDOCK, M. **1001 chaves de sabedoria**. Rio de Janeiro: Central Gospel, 2010.

OLIVEIRA, A. P. Disputas e estratégias de legitimação no campo religioso: uma interpretação a partir da teoria de Bourdieu dos novos movimentos religiosos brasileiros. **Revista Espaço Acadêmico**, n. 109, ano X, junho/2010, p. 148-54.

OLIVEIRA, P. A. Ribeiro de. A teoria do trabalho religioso em Pierre Bourdieu. *In*: TEIXEIRA, Faustino. **Sociologia da religião**. Petrópolis: Vozes, 2003

OTTO, R. **The idea of the holy:** an inquiry into the nor-rational factor in the idea of the divine, and its relation to the rational. Oxford: Oxford University Press, 1923.

PARSONS, W. B.; JONTE-PACE, D. **Religion and Psychology:** mapping the Terrain. London: Routledge, 2001.

PASSOS, P. R. R. **Igreja neopentecostal Fonte da Vida:** a restauração da individualidade como estratégia de conversão e empoderamento da classe média. Tese de Doutorado em Ciências da Religião. São Paulo: PUC/GO, 2012.

PASSOS, P. R. R.; MOREIRA, A. da S. Igreja Neopentecostal Fonte da Vida: Estratégias de conversão e empoderamento da classe média brasileira. **Estudo Teológicos**. São Leopoldo, v. 50, n. 1, p. 116-30, jan./jun. 2010.

PIERUCCI, A. F. **O desencantamento do mundo:** todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: USP, Curso de Pós-Graduação em Sociologia: 34. ed., 2003.

PIERUCCI, A. F. Secularização e declínio do catolicismo. *In*: SOUZA, B. M. de; SÁ MARTINO, L. M. (*orgs.*). **Sociologia da religião e mudança social**. São Paulo: Paulus, 2004.

POPPER, K. R. **Conjecturas e refutações**. Brasília: UNB, 1972.

RICHTER, L. K. **A concepção de religião no pensamento de C. G. Jung**. Dissertação (Mestrado) - Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

ROCHA, R.; PAIXÃO, R. **Publicidade para Igrejas**. Rio de Janeiro 2010.

ROCHA, Z. Desamparo e metapsicologia - para situar o conceito de desamparo no contexto da metapsicologia freudiana. **Síntese - Revista de Filosofia**, v. 26, n. 86, p. 331-44, 1999.

ROMEIRO, P. **Decepcionados com a graça:** esperança e frustações no Brasil neopentecostal. São Paulo: Mundo Cristão, 2005.

ROMEIRO, P. **Supercrentes:** o evangelho segundo Kenneth Hagin, Valnice Milhomens e os profetas da prosperidade. São Paulo: Mundo Cristão, 1993/1998.

SANTOS, A de O; TRINDADE, T. F. Tecnologia dos sonhos em Artemidoro, Freud, Jung e nos Warlpiri. **Fractal**. Rev. Psicol. v. 26, n. 2, p. 309-26, maio/ago. 2014.

SHAULL, R; CESAR, W. **Pentecostalism and the Future of the Christian Churches**. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2000.

SILVEIRA, N. **Jung vida e obra**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

SIMON, H. A. **As ciências do artificial**. 3. ed. Cambridge, MA: MIT Press, 1996.

STEIN, M. **O mapa da alma**. São Paulo: Cultrix, 2006.

VAN DER LANS, J. M. **Psicologia e experiência religiosa:** estudos introdutórios. São Paulo: Loyola, 1977.

VASCONCELLOS, M. D. B: A herança sociológica. **Revista Educação & Sociedade**, ano XXIII, n. 78, abril/2002.

WEIL, P. **Fronteiras da evolução e da morte**. Petrópolis: Vozes, 1995.

02

OBJETOS SAGRADOS: ALÉM DA CRENÇA, O IMPACTO DOS RITUAIS NAS SOCIEDADES

Talita Bárbara Costa de Oliveira
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-MG)

10.37885/250619595

RESUMO

Rituais e objetos sagrados são de extrema importância em práticas religiosas. Diversas sociedades lidam com questões espirituais por meio de figuras específicas, como os xamãs siberianos e os padres católicos. O xamã, por exemplo, é visto como aquele que transita entre o mundo espiritual e físico, sendo responsável por curas e exorcismos. No catolicismo, especificamente na manifestação Renovação Católica Carismática (RCC), essa função é exercida pelo padre, que também atua em Rituais como o exorcismo, utilizando-se de diversos objetos simbólicos como: água benta, cruz, crucifixo, estola roxa e óleo ungido. O Ritual[1] do exorcismo é estruturado e exige preparação espiritual do padre, sendo reforçado por orações e objetos sagrados que carregam significados simbólicos profundos. A eficácia do Ritual depende do desempenho correto de cada etapa e da fé dos envolvidos. A oração, por exemplo, é vista como o canal para a ação divina, sendo fundamental no processo. Pode-se comparar o Ritual católico de exorcismo com o Ritual de *Isoma*, praticado pelos *Ndembu* um grupo que habita a República Democrática do Congo, na África, estudado pelo antropólogo Victor Turner. Ambos os Rituais têm como finalidade libertar o indivíduo de uma força espiritual opressora, embora inseridos em contextos culturais distintos. Nos dois casos, destaca-se a importância da participação coletiva (familiares e comunidade) e da observância rigorosa do protocolo ritualístico garantindo sua eficácia.

Palavras-chave: Ritual; exorcismo; *Isoma*; eficácia; simbolismo.

[1] A palavra Ritual, nos últimos anos, tem sido utilizada em maiúsculo por representar um elemento importante em meus estudos. Assim, em respeito aos grupos que estudo, será mantida em maiúscula.

OBJETOS SAGRADOS NA RELIGIÃO CRISTÃ

Depreendemos como em grupos de várias regiões do mundo e suas religiosidades existem sempre questões espirituais, tendo cada grupo seus Rituais e pessoas específicas para resolver esses tipos de assunto, como os xamãs retratados por Mircea Eliade (2002), onde a origem do próprio termo xamã provavelmente deriva dos grupos religiosos siberianos, e se tornou uma palavra-chave na antropologia para denominar pessoas que seriam médicos/curandeiros/feiticeiros que tratam tanto da alma como do corpo. Eliade nos elucida que o xamã é um indivíduo que consegue transpor-se para um lugar denominado *axis mundi* do latim, centro do mundo (Eliade, 1992). Em várias religiões, encontramos esse centro do mundo, ou seja, nele o mundo superior e inferior se encontram num só, estando então em contato à la fois com o sagrado e o profano. Entretanto, não é qualquer um que consegue entrar nesse *axis mundi* e sobreviver, o indivíduo deve estar muito bem preparado física e espiritualmente, tanto que, nessas religiões siberianas, somente o xamã tem essa capacidade.

Como o xamã é o único capaz de entrar nesse mundo, é ele o indicado no grupo para auxiliar as pessoas que estão sofrendo de doenças físicas e/ou espirituais, "o xamã cumpre o papel de médico e curandeiro; formula o diagnóstico, busca a alma fugitiva do doente, que captura e obriga a juntar-se de novo ao corpo que acaba de deixar. É sempre ele quem conduz a alma do morto aos Infernos," (Eliade, 2002, p. 208). Assim, o xamã siberiano, como em várias religiosidades há aquele indivíduo que podemos descrevê-lo como tendo o Dom.

Na religião católica, o padre é esse ser que possui o dom de comunicar-se com o *axis mundi*, ele quem conduz os Rituais de sua religião, gerenciando para que tudo ocorra como o esperado. Os principais Rituais do catolicismo seriam os sete sacramentos (Batismo, Confirmação (Crisma), Eucaristia, Penitência (Confissão), Unção dos Enfermos, Ordem e Matrimônio. Ele (aqui me refiro ao padre relacionado à RCC) também trata dos dois tipos de doenças, e assim como o xamã, o padre deve-se preparar, pois ao realizar um Ritual de exorcismo por meio do processo que o rito exige e seus objetos simbólicos, ele também alcança esse *axis mundi*.

Para um Ritual de exorcismo, a preparação começa pelo próprio padre, em que ele usa uma vestimenta especifica o qual é o uso da batina[2] ou sotaina preta, e por cima dela ornamenta-se com a estola[3] roxa em volta do pescoço. Mas, antes mesmo de se vestir, o padre deve ter feito suas confissões e deve estar em plena comunhão com Deus, para não vir ocorrer algum empecilho durante o ritual, pois segundo a religião católica, o demônio utiliza da "fraqueza" do regente como seus pecados não confessados para desestruturá-lo prejudicando assim a eficácia do ritual. Assim, após essa preparação e, com suas vestimentas adequadas, ira munir-se dos objetos sagrados que seriam: a Bíblia Sagrada; o livro *Rituale Romanum* ou Ritual Romano em português (esse livro não é uma exigência para os carismáticos), que contêm as orações de exorcismo; mune-se também com água benta, uma cruz, crucifixo, e óleo ungido.

A água é o símbolo da purificação por si só e, quando bentas, protegem contra os males e lavam os pecados (como no dilúvio bíblico, onde Deus teria afogado os infiéis, lavando-os dos pecados do mundo). Mas não é somente na tradição judaico-cristã que a água é vista como um elemento de purificação; na religião Hinduísta, as pessoas devem se lavar toda vez que entrarem em um templo, pois estão ingressando em um lugar sagrado e devem se purificar. Esse Ritual de *ablução*[4], pode ser visto também no Islamismo, quando um indivíduo realiza alguma atividade que o macule espiritualmente, como, por exemplo, lavar um defunto ou ter relações sexuais, até mesmo a menstruação é considerada impura, assim, nesses casos, o indivíduo tem que se purificar utilizando a água.

A cruz representa a ressurreição de Cristo, durante o Ritual ela possibilita repelir o mal. Esse símbolo remete à vitória de Cristo sobre o inferno. Já o crucifixo tornou-se um dos grandes símbolos do catolicismo, quando, após a morte de Cristo, seus seguidores, para se identificarem, usavam-no. Até o ano de 313 d.C., os cristãos eram perseguidos, e assim utilizavam o crucifixo para

[2] A batina preta significa a morte para o mundo e possui 33 botões que é da idade de Cristo e 5 abotoaduras que são as chagas de Jesus.

[3] Em cada época do ano a estola é de uma cor, como, por exemplo, a branca é usada na Páscoa, batismo e casamentos, ela serve para celebrar as bênçãos, a roxa é utilizada no exorcismo, mas também para a preparação de penitências, como a extrema unção e a confissão, já a verde serve para a época que o calendário litúrgico não celebra nada de especial, o que os religiosos chamam de "dias comuns".

[4] *Ablução* termo em latim que significa lavagem.

saber em quem poderiam confiar. Somente a partir deste ano é que o Imperador Constantino promulga[5] liberdade à expressão religiosa, podendo cada um ter a religião que quiser.

O óleo ungido, temos referência de sua eficácia desde os tempos de Moisés, quando Deus o solicita para juntar alguns óleos e ungir qualquer coisa para que o mal não prevalecesse. Jesus também usava o óleo para ungir os enfermos e ensinou seus discípulos a fazerem o mesmo. "E expulsavam muitos demônios, e ungiam muitos enfermos com óleo, e os curavam." (São Marcos, 1997, cap.6, vers.13). O óleo não é somente utilizado no catolicismo, mas também muito empregado na Igreja Universal do Reino de Deus, nas igrejas Batistas, nas Igrejas Assembleias de Deus, enfim, é um elemento que podemos considerar distinto do crucifixo, ao ser absorvido por mais manifestações religiosas.

> o exorcista mostra ao atormentado a cruz do Senhor, que é fonte de toda a bênção e graça, e traça o sinal da cruz sobre ele, indicando o poder de Cristo sobre o Diabo. [...]. Conclui-se o rito com um canto de ação de graças, a oração e a bênção. (Ritual de exorcismo e outras súplicas, 2008, p.19-20).

Ao longo de todo o ritual, o padre alternará o uso dos objetos com as orações, as quais são extremamente importantes. É por meio das preces do sacerdote que Deus enviará São Miguel Arcanjo, o único que entra ao submundo, para resgatar a alma da pessoa aprisionada. A importância da oração reside no fato de que é por meio das palavras do padre e do tempo que ele consegue permanecer em oração, demonstrando sua fé em Deus, que se pode salvar uma pessoa.

> Certos rabinos dos primeiros tempos podiam, com uma berakâ dita a propósito, transformar a água em fogo, e os grandes reis podiam, por meio de certas fórmulas, mudar os brâmanes ímpios em insetos que devoravam as cidades mudadas em formigueiros. Mesmo quando toda a eficácia parece ter desaparecido da prece que se torna pura adoração, quando todo o poder parece reservado

[5] Essa promulgação teve o nome de Édito de Milão, documento que estabeleceu a liberdade religiosa no Império Romano, especialmente para os cristãos, que até então sofriam perseguições.

> a um deus, como na oração católica, judia ou islamita, ainda é eficaz, pois é ela que incita o deus a agir em tal ou tal direção. (Mauss, 2009, p.270).

Assim, quando tudo é usado para suas finalidades corretas e o padre mantém o controle do ritual, a probabilidade de eficácia é bastante elevada. Houseman (2003) esclarece que a eficácia do Ritual é determinada pelo desempenho do processo, um trabalho que deve ser bem executado do começo ao fim, onde cada um deve cumprir adequadamente seu papel.

> Compreendo a eficácia ritual como algo referente à produção — depois e para além da performance do rito em si — de comportamentos e discursos que pressupõem as relações atuadas durante sua execução. A ocorrência desses elementos de fala ou ação pode ser tomada como uma indicação do grau de comprometimento dos participantes com a realidade das relações rituais que atuam. A ação ritual, se eficaz, afeta assim irreversivelmente a interação ordinária de modo evidente: o antes e o depois não são o mesmo. Desse ponto de vista, ritualização é um negócio sério; sua eficácia é bastante diferente da gratificação resultante do participar de ou assistir a um jogo ou um espetáculo. (Houseman, 2003, p. 80).

SIMBOLISMO E RITUAL: DOS NDEMBU AOS CARISMÁTICOS

O antropólogo Victor Turner estudou sobre os Rituais do grupo *Ndembu* da República Democrática do Congo, trabalhando com símbolos e seus ritos. Ele possui uma definição de Ritual que: "Por 'ritual', entendo o comportamento formal prescrito para ocasiões não devotadas à rotina tecnológica, tendo como referência a crença em seres ou poderes místicos." (Turner, 2005, p. 49). E por símbolo, "uma coisa encarada pelo consenso geral como tipificando ou representando ou lembrando algo através da posse de qualidades análogas ou por meio de associações em fatos ou pensamentos." (Turner, 2005, p. 49). Assim, Ritual seria a manifestação de um grupo quando expressam as crenças naquilo em que acreditam, e símbolos aquilo que desfruta de qualidades outras, como a água que é um elemento da natureza que utilizamos para matar nossa sede, mas também usamos para purificação da alma, assim como a pomba branca que é somente uma ave entre as demais aves, mas no cristianismo representa o Espírito Santo.

ISBN 978-65-5360-882-5 - Vol. 1 - Ano 2025 - www.editoracientifica.com.br

Um exemplo de Turner (1974) sobre suas observações sobre o Ritual do *Isoma*, que ele seria "conhecido pelo *Ndembu* e identificados como 'rituais das mulheres', ou 'rituais de procriação', sendo uma subclasse dos 'rituais dos espíritos dos ancestrais, ou 'sombras'" (Turner, 1974, p. 25). Assim, esse Ritual é para mulheres com dificuldades em engravidar ou que gestaram gêmeos, sendo que a causa desses dois acontecimentos seria decorrente de espíritos dos ancestrais dessas mulheres, que acabam por atormentá-las, prejudicando seus úteros. Por isso, esse ancestral deve ser expulso da vida da mulher como num Ritual de exorcismo, pois, embora não seja considerado demoníaco, ele prejudica a mulher, podendo, até mesmo, causar sua morte.

A comparação destes dois Rituais ocorre pela finalidade: libertação do indivíduo de um espírito que o está prejudicando. Assim como sua configuração, nos dois Rituais, temos uma participação efetiva de todos os envolvidos, não só dos principais personagens, mas do seu grupo na totalidade. No caso do exorcismo, os intercessores que oram durante o Ritual devem se proteger como o padre, fazendo suas orações e confissões, e a família do possesso, mesmo não podendo ficar no mesmo ambiente onde o rito é realizado, deve permanecer intercedendo pelo indivíduo. No Ritual do *Isoma*, os familiares da mulher devem seguir também várias prescrições (os tabus), principalmente alimentares, para o Ritual ter sucesso e a mulher não venha correr perigo durante o processo. Deste modo, nos dois Rituais, as participações dos seus familiares são muito importantes para que o indivíduo não venha ficar mais fraco, deixando que o ancestral/demônio possa tomar conta da situação.

O rito tem uma fórmula rigorosa a ser cumprida, "o rito proporciona um quadro. O facto de acontecer num tempo e num lugar pré- estabelecidos desperta em nós uma espécie de atenção particular, tal com a fórmula corrente era uma vez... Cria um estado de receptividade às histórias fantásticas." (Douglas, 1976, p.80). Se esses Rituais não cumprirem seus protocolos, eles podem não ser eficazes. Por exemplo, se a família da mulher no Ritual do *Isoma* não limitar a alimentação, eles estarão colocando a vida dela em perigo. Da mesma forma, se no Ritual do exorcismo os personagens não desempenharem suas funções, como não continuarem intercedendo, e o padre não utilizar corretamente algum objeto específico do ritual, a probabilidade de sua eficácia ser reduzida é significativa.

Entretanto, é importante lembrar que esses dois Rituais são totalmente distintos, ocorrendo em culturas variadas e circunstâncias diferentes. Faço a comparação devido ao objetivo comum de libertar o indivíduo das forças negativas que o afligem, demonstrando que os Rituais possuem similaridades em seus padrões. Contudo, recorro ao pensamento de Turner (1992) ao afirmar que os Rituais precisam ser analisados em seu contexto, e suas particularidades e símbolos devem ser entendidos como algo que gera consenso.

PENSANDO COMO CIENTISTA

Para alcançarmos nossos objetivos, utilizamos uma metodologia qualitativa, baseada em pesquisa bibliográfica e em uma análise comparativa, visando entender a estrutura simbólica e a eficácia dos Rituais de exorcismo no catolicismo carismático, bem como dos ritos de cura praticados pelo povo *Ndembu*, tal como relatado por Victor Turner. A investigação foi elaborada com base em trabalhos importantes na antropologia da religião, enfatizando autores como Mircea Eliade, Victor Turner, Marcel Mauss e Mary Douglas. As informações foram obtidas de textos de Rituais (como o *Rituale Romanum*), histórias etnográficas e anotações de práticas observadas em ambientes religiosos atuais, particularmente no contexto da Renovação Carismática Católica. O método comparativo foi aplicado para criar vínculos entre os Rituais, considerando suas particularidades culturais e simbólicas. A atenção foi direcionada a aspectos como a formação dos oficiantes, os itens sagrados, os símbolos empregados e a função da comunidade na criação da eficácia do ritual. A metodologia possibilitou examinar os Rituais como modos de ação simbólica que afetam diretamente a vivência e a percepção dos envolvidos, ajudando a preservar a ordem social e a identidade religiosa nos ambientes em que estão inseridos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise dos Rituais de exorcismo na RCC e dos ritos de cura entre os *Ndembu* evidencia que, embora inseridos em contextos culturais distintos, ambos compartilham uma estrutura ritualizada que busca restaurar o equilíbrio entre o sagrado e o profano, o corpo e o espírito, a ordem e o caos.

No caso do exorcismo católico, o Ritual é cuidadosamente estruturado, com etapas definidas, objetos sagrados específicos (como a água benta, a cruz, o óleo ungido e o crucifixo) e uma forte carga simbólica. A preparação espiritual do padre e o uso preciso desses elementos não somente conferem legitimidade à prática, mas também asseguram sua eficácia simbólica. Como destacou Houseman (2003), a eficácia do Ritual depende diretamente do compromisso e da performance dos envolvidos. O Ritual de exorcismo exige, portanto, um engajamento total por parte do sacerdote e da comunidade, refletindo uma visão de mundo onde o mal espiritual é real e combatido por meio de instrumentos simbólicos e orações.

Entre os *Ndembu*, conforme analisado por Turner (1974), o Ritual do *Isoma* também busca a expulsão de uma força invisível — neste caso, os espíritos ancestrais que causam doenças ou infertilidade. A ação ritual, mediada por um especialista e reforçada pela participação coletiva, segue um protocolo específico, envolvendo tabus, prescrições alimentares e símbolos ligados à fertilidade. Turner enfatiza que os Rituais atuam como mecanismos de resolução de tensões sociais e pessoais, reestabelecendo a ordem por meio de experiências liminares.

Apesar das diferenças teológicas, os dois Rituais compartilham a crença em um agente invisível causador de sofrimento, bem como a ideia de que o restabelecimento da saúde (física, espiritual ou social) só é possível com a mediação de um especialista (padre ou curandeiro) devidamente preparado. Ambos os ritos se constroem em torno de símbolos com forte poder de evocação — a água, o óleo, o sangue, a palavra sagrada —, os quais, segundo Mauss (2009), carregam em si uma eficácia intrínseca, ao mesmo tempo, mágica e social.

Além disso, como apontado por Douglas (1976), a própria estrutura do Ritual contribui para despertar nos participantes um estado de atenção e receptividade, estabelecendo um espaço-tempo separado da vida cotidiana. Isso reforça a percepção de que os Rituais operam transformações reais: "o antes e o depois não são o mesmo", como resume Houseman (2003). O envolvimento da comunidade também desempenha um papel essencial, tanto nas orações de intercessão durante o exorcismo quanto nas observâncias coletivas no Ritual *Ndembu*, demonstrando que o sucesso do rito depende não apenas do oficiante, mas de uma rede de cooperação simbólica.

Em síntese, a comparação entre esses dois universos Rituais mostra que, apesar das distâncias culturais e religiosas, há elementos estruturais comuns na forma como os seres humanos enfrentam o sofrimento, o desconhecido e o transcendente. O Ritual se apresenta, assim, como uma linguagem simbólica e universal que busca dar sentido ao que escapa à compreensão imediata, operando como ponte entre o visível e o invisível, o natural e o sobrenatural.

A partir da análise entre o Ritual de exorcismo no catolicismo carismático e o Ritual de cura *Isoma* entre os *Ndembu*, foi possível evidenciar como os Rituais, embora culturalmente distintos, compartilham estruturas simbólicas semelhantes e funcionam como instrumentos de reorganização da vida individual e coletiva diante do sofrimento.

Ambos os ritos demonstram que a eficácia Ritual está diretamente relacionada à preparação dos envolvidos, à observância de prescrições específicas e ao uso consciente de símbolos e objetos sagrados. A participação da comunidade e a crença compartilhada nos efeitos do Ritual reforçam ainda mais sua força transformadora, não somente no plano espiritual, mas também no social e psicológico.

Autores como Turner, Eliade, Mauss e Douglas nos ajudam a compreender que o Ritual não é uma mera repetição formal de atos religiosos, mas uma ação simbólica dotada de potência, que atua na produção de sentido e na reorganização da realidade percebida. Quando bem executado, o Ritual rompe com a linearidade da vida cotidiana, instituindo um tempo e espaço próprios onde o sagrado pode manifestar-se e operar transformações concretas.

Portanto, este estudo reforçamos a importância dos Rituais religiosos como ferramentas centrais na mediação entre o humano e o transcendente, revelando não apenas crenças e valores de uma sociedade, mas também os mecanismos simbólicos que sustentam a experiência humana diante do sofrimento, da cura e da busca por sentido.

REFERÊNCIAS

DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo.** Editora Perspectiva S. A. 1976.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano** - a essência de religião. São Paulo: Martins Fontes. Tradução: Rogério Fernandes. 1992.

ELIADE, Mircea. **O Xamanismo e as Técnicas Arcaicas do Êxtase**. Martins Editora, 2ª edição, 2002.

HOUSEMAN, Michael**. O vermelho e o negro**: um experimento para pensar o ritual. Mana vol.9 no.2 Rio de Janeiro Oct. 2003. J.

MAUSS, Marcel. A Prece (1909). In. **Ensaios de Sociologia**. São Paulo: Perspectiva, 2009.

RITUAL DE EXORCISMO E OUTRAS SÚPLICAS. Editora Paulus, São Paulo, 2ª edição, 2008.

SÃO MARCOS. *In*: **A Bíblia Sagrada**. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição Revista e Corrigida. Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil. 1997.

TURNER, Victor. **Floresta de Símbolos:** aspectos do ritual *Ndembu*. Rio de Janeiro: Eduff, 2005.

TURNER, Victor. **O Processo Ritual Estrutura e Anti Estrutura**. Editora Vozes. 1974.

03

O MOVIMENTO ANABATISTA, UMA REFORMA RADICAL

Nédia Maria dos Santos Galvão
Instituto Federal Minas Gerais (IFMG)

10.37885/250719810

RESUMO

A Reforma Protestante, que foi um divisor de águas no século XVI, a princípio não tinha como objetivo dividir a Igreja cristã hegemônica da época. Contudo, houve uma rachadura dentro da igreja, e mudanças radicais na sociedade. Embora o termo reformado comumente fique restrito a movimentos ligados ao luteranismo, calvinismo e anglicanismo, houve um movimento reformador radical no século XVI, os Anabatistas. O objetivo deste ensaio é apresentar o movimento Anabatista como um movimento da Reforma, tal como a Reforma Luterana, Zwingliana, Calvinista e Anglicana. Alguns historiadores defendem que os anabatistas já representavam diversos grupos dissidentes pré-reforma, que condenavam os abusos eclesiásticos e davam ênfase às Escrituras Sagradas. O movimento reformador anabatista, também chamado de Reforma Radical, é considerado por alguns a ala esquerda da Reforma Protestante. Pois eles não acatavam as normas estabelecidas pelos reformadores tradicionais, tão pouco dos católicos romanos. Nenhum grupo no período da Reforma foi tão perseguido quanto os anabatistas. Perseguição e martírio eram consequências para os que defendiam tais convicções religiosas. O legado anabatista é um legado de democracia, igualitarismo, ideais, convicções e fé. De homens e mulheres fortes, que enfrentaram algozes sem titubear na sombra da incerteza, mas convictos de seus princípios arraigados na razão e emoção. A Reforma Anabatista surge de ideais legítimos, embora alguns tenham distorcido esses ideais, daí a origem de grupos cismáticos. Ainda assim, a Reforma Radical selou a história com nomes nobres e fortes, marcando uma era um tanto sombria e de incertezas, mas erguendo o estandarte de uma fé imersa nas profundezas da convicção.

Palavras-chave: Anabatistas; batistas; história da igreja; reforma protestante.

INTRODUÇÃO

A Reforma Protestante, que foi um divisor de águas no século XVI, a princípio não tinha como objetivo dividir a Igreja cristã hegemônica da época. Contudo, houve uma rachadura dentro da igreja e mudanças radicais na sociedade. A tentativa de uma reforma perdurou mais de duzentos anos, até culminar na chamada Reforma Protestante. Nas primeiras décadas da clássica reforma, surgiram diversos movimentos reformadores. A partir de Martinho Lutero, seguiram outros que, à semelhança da chamada reforma luterana, protestaram contra os abusos e absurdos impostos pela igreja romana.

Embora o termo reformado comumente fique restrito a movimentos ligados ao luteranismo, calvinismo e anglicanismo, houve um movimento reformador radical no século XVI, os Anabatistas. Esses, pejorativamente, foram chamados também de "heresia rebatizadora", por invalidarem o batismo infantil e defenderem apenas o batismo de adultos, como algo que deveria ser realizado a partir de uma decisão pessoal.

Alguns historiadores defendem que eles já representavam diversos grupos dissidentes, pré-reforma, que condenavam os abusos eclesiásticos e davam ênfase às Escrituras Sagradas. Essas convicções se mantiveram entre os anabatistas em todas as suas modalidades, a saber, entre os chamados radicais bíblicos, radicais milenaristas ou quiliastas, radicais místicos e radicais racionalistas, todas facções anabatistas. De fato, a Reforma Anabatista, foi um movimento complexo a se caracterizar, pois havia uma heterogeneidade dentro do próprio movimento, seguindo divergentes vertentes entre moderados e pacíficos até extremados e violentos.

O movimento reformador anabatista, também chamado de Reforma Radical, é considerado por alguns a ala esquerda da Reforma Protestante. Pois, eles não acatavam as normas estabelecidas pelos reformadores tradicionais, tão pouco dos católicos romanos. Assim, **o objetivo deste ensaio é apresentar o movimento Anabatista como um movimento da Reforma, tal como a Reforma Luterana, Zwingliana, Calvinista e Anglicana.** Pois, os anabatistas também marcaram a partir do século XVI, expondo seus descontentamentos com a igreja hegemônica e estatal, assim como apresentavam um estilo de

vida contracultura, buscando centralizar Cristo e Seus ensinamentos, ainda que algumas vezes de maneira equivocada.

E equívocos não foi algo exclusivo dos anabatistas, os demais movimentos, encabeçados por seus reformadores, também cometeram diversos lapsos extremamente lamentáveis. Assim, os Anabatistas também se caracterizam reformadores, ainda que radicais, mas reformadores, que como nenhum outro movimento alçou mudanças tão radicias que alcançaram diferentes setores da sociedade.

Este artigo contribui para a elucidação deste movimento tão famigerado, colocado à margem muitas vezes, apesar da sua importância e marcante presença como movimento reformador. Estudiosos, seminaristas, historiadores e cristãos poderão a partir deste trabalho desmitificar ideias e informações espúrias acerca deste movimento reformador, que foi atrozmente perseguido por muitos das demais reformas tradicionais, mas nenhuma tão radical.

BREVE HISTÓRICO DOS ANABATISTAS

Origem dos anabatistas

O termo anabatista é usado desde o terceiro século, fazendo menção aos que eram batizados uma segunda vez, isto é, rebatizados. Isso se deu devido à perseguição atroz por parte dos imperadores Décio e Valeriano para com os cristãos, em meados do século III. Uma vez que os que apostataram da fé, devido à perseguição, posteriormente retornaram à fé cristã, esses tinham seus batismos iniciais questionados, sendo por muitos considerados inválidos. Daí, passavam por um segundo batismo, sendo, assim, conhecidos como anabatistas.

E tanto a controvérsia, como a realização do rebatismo, tiveram continuidade no século IV, com o imperador romano Diocleciano. É interessante que outros grupos na Idade Média foram rotulados de anabatistas, sendo o termo aplicado aos oponentes da Igreja, inclusive os iconoclastas (aqueles que rejeitavam o uso de imagens), como até entre os cismáticos, fanáticos e pessoas fora da lei (Oliveira, 2010).

No século XVI, o estereótipo anabatista se mantém de forma pejorativa. Eles eram conhecidos como fanáticos e tanto católicos, luteranos,

zwinglianos e calvinistas tinham os anabatistas como uma ameaça (Wachholz, 2020). O movimento reformador anabatista teve uma atuação marcante e importante, ainda que associado a grupos espúrios, que em nada tinham a ver com os ideais do movimento.

Os anabatistas deram surgimento a uma forma de fé e estilo de vida, pois viviam fora das ordens estabelecidas pelos protestantes tradicionais e católicos romanos. Entretanto, muitos dos genuínos anabatistas gozavam de respeito e prestígio por sua reverência e apego às Escrituras Sagradas e à forma como defendiam suas convicções de fé (Oliveira, 2010).

Teologia anabatista

Podemos entender a teologia anabatista através de três dimensões, a saber, a dimensão pessoal, comunal e missional (Finger, 2004 *apud* Dyck; August, 2019). A dimensão pessoal apresenta que os anabatistas veem a salvação pessoal como algo que conduz o indivíduo a uma vida santa, ou seja, de frutos, de boas ações. Essa, muitas vezes, é marcada por sofrimento, tal como foi a vida de Cristo, que enfrentou afrontas, humilhações e a própria cruz (Evangelho de São Mateus, capítulo 10, verso 22; Segunda Carta a Timóteo, capítulo 3 verso 12).

A dimensão comunal diz respeito à vida do indivíduo estar ligada à comunidade de fé. Em um contexto em que a igreja reformada, a partir de Lutero, Zwinglio e Calvino ainda mantinham vínculo com o Estado, os anabatistas rompiam, buscando resgatar a cristandade segundo a Igreja Primitiva, restaurando o aspecto teológico da economia do compartilhamento, com base na sensibilidade às necessidades dos mais humildes (Atos, capítulo 2, versos do 42 ao 47). Tendo o entendimento de que eram meros administradores dos bens materiais e não proprietários, sendo que toda riqueza pertence a Deus.

Já a dimensão missional se refere à pregação do Evangelho para todos os povos. Uma obediência à ordem da chamada "Grande Comissão" (Evangelho de São Marcos, capítulo 16, versos 15 e 16). Assim, formou-se um exército de missionários, pregadores do Evangelho, em que muitos pagaram com a própria vida pelo fato de levar avante esta missão.

Então, a partir das três dimensões apresentadas por Finger (2004) *apud* Dyck e August (2019), podemos entender sucintamente a teologia anabatista como:

ISBN 978-65-5360-882-5 - Vol. 1 - Ano 2025 - www.editoracientifica.com.br

- As boas obras e o sofrimento são resultados de uma vida salva;
- Consciência de mordomia dos bens, não posse; consequentemente, o dever moral e ético de ajudar quem precisa;
- Anunciar a mensagem do Evangelho, ainda que custasse a própria vida.

Contudo, podemos também entender a teologia anabatista de forma sistematizada doutrinariamente (Oliveira, 2010):

- Fé pessoal que antecede o batismo;
- Supremacia da autoridade das Escrituras, em detrimento às tradições;
- Separação entre Igreja e Estado;
- Rejeição da graça sacerdotal e sacramental;
- Padrão de organização neo-testamentário;
- Resgate do estilo de vida cristão primitivo em comunidade;
- Vida santa como evidência de regeneração.

A Teologia anabatista rompia com a teologia católica romana e também com parte da teologia dos demais movimentos reformadores. Assim, os anabatistas iam na contramão, considerados uma escória, sofreram confrontos e perseguições como nenhum outro movimento reformador.

Confrontos contra os anabatistas

Na reforma inicial de Zwinglio em Zurique (Suíça), era defendido que as Escrituras Sagradas deveriam ser a base de fé e prática. Zwinglio chegou a apresentar em seus "Sessenta e Sete artigos de fé" que o batismo deveria suceder à fé. Ele, inclusive, chegou a debater o assunto com líderes anabatistas como Baltasar Hubmaier, Conrado Grebel e Félix Manz.

Porém, por razões políticas, Zwinglio abriu mão do que outrora advogou e rompeu radicalmente com a liderança anabatista, dando ordem de prisão e

até expulsão de Zurique aos que insistissem na rejeição do batismo infante e que abraçavam o rebatismo para adultos.

Em 1526, Conrado Grebel, que anteriormente havia cooperado com Zwinglio, quando esse defendia os ideais anabatistas (e que chegou a elogiar Grebel como um estudioso puro e instruído), terminou por ser encarcerado juntamente com outros, por ser anabatista. Em 1527, Félix Manz foi executado por afogamento. Suas mãos foram atadas e forçadas sobre o joelho, colocado em uma embarcação, foi amarrado a um peso antes de ser jogado no rio. Dois anos depois, Jacó Faulk e Henrique Riemon, nomes eminentes da reforma anabatista, também foram executados.

Um outro grande nome do movimento reformador anabatista, Memo Simões, que deu origem aos menonitas, em 1536, tornou-se ministro anabatista. Simões dava ênfase ao pacifismo, defendia a tolerância religiosa e a separação entre Igreja e Estado. Perseguido por católicos e luteranos, viveu na Holanda como um transgressor da Lei e condenado à morte (Oliveira, 2010).

Ainda temos nomes como Michael e Margaretta Sattler que, por fazerem parte do movimento reformador, também chamado de movimento radical, foram executados cruelmente. Michael, um dos líderes mais eminentes, após a morte de Manz e Grebel foi torturado, teve sua língua arrancada e foi queimado em praça pública. Margaretta, sua esposa, foi executada por afogamento dias depois (Finger, 2004 *apud* Dyck; August, 2019).

Nenhum grupo no período da Reforma foi tão perseguido quanto os anabatistas. Perseguição e martírio eram consequências para os que defendiam tais convicções religiosas.

Grupos dissidentes dos anabatistas

No século XVI, a Reforma Anabatista foi associada a uma variedade de grupos religiosos que inovavam, que eram contrários às doutrinas da Igreja Católica Romana e principais Protestantes. Alguns desses grupos eram bíblicos e outros tinham uma visão exacerbada, contrapondo até mesmo com as Escrituras Sagradas. No quadro 01 sintetizo quatro tipos desses radicais, que protagonizaram nesse cenário medieval.

Quadro 1 - Grupos dissidentes.

Grupos	Características
Anabatistas ou Radicais Bíblicos	Esse grupo é o anabatismo clássico, caracterizado tanto pela fé pessoal que antecede o batismo, supremacia das Escrituras Sagradas, recusa ao juramento e portar armas, ceia como vínculo de unidade, amor e paz entre irmãos.
Radicais Milenaristas ou Quiliastas	Defendiam a plena instauração do Reino na terra, lutavam contra a desigualdade social, instigando a ação coletiva.
Radicais Místicos	Tinham como base a "iluminação interior", o que os levava a um subjetivismo ilimitado. Eram ávidos por uma vida espiritual profunda,
Radicais Racionalista	Formado geralmente por pessoas instruídas. Esse grupo dissidente era antitrinitariano, isto é, discordavam da doutrina da Trindade. Estes racionalistas tinham a Bíblia como única base de fé e autoridade, mas entendiam que ela precisava ser interpretada pela razão.

Fonte: Adaptado de Oliveira (2010).

Assim, o movimento anabatista teve radicais, moderados e pacíficos, como também extremados e violentos. Homens e mulheres que foram ao extremo tanto nas emoções quanto na intelectualidade, colocados na ala da esquerda da Reforma. Também tiveram pessoas coerentes e conservadoras, zelosas pela interpretação das Escrituras e buscando resgatar a essência do cristianismo que havia se perdido num contexto estatal, político e de fisiologismo.

O LEGADO ANABATISTA

Embora comumente associamos a democracia à Antiga Grécia ou mais recentemente à Revolução Francesa, foi com os anabatistas que ela se tornou efetiva. A Reforma Anabatista torna a democracia direta e plena, em que todos da comunidade de fé têm direito a voto, incluindo as mulheres. O regime congregacional de governo apresenta uma sociedade igualitária, sem acepção entre pobres e ricos, homens e mulheres. (Gesta, 2020).

Outro legado anabatista é denominacional. A denominação Batista é um exemplo desse legado. Há uma teoria em que os batistas são herdeiros ou no mínimo parentes espirituais dos anabatistas. Sendo que estudos epistemológicos apontam para pontos comuns entre anabatistas e batistas, incluindo questões doutrinárias e princípios. (Siqueira, 2018).

No início do século XVI, em algumas partes da Europa, os anabatistas eram chamados de batistas. Em um decreto de 09 de setembro de 1527, no

cantão de Zurique, na época de Zwinglio, dizia-se, conforme destacado por Siqueira (2018):

> "Para a que a perigosa, perversa, sediciosa e turbulenta seita dos Batistas possa ser erradicada, nós decretamos: Se alguém for suspeito de rebatismo, tal deve ser avisado pelo magistrado a deixar o território sob pena de punição designada..."

Três anos depois, outro decreto, de um sucessor de Zwinglio na igreja da Suíça, afirmava, como também apontou Siqueira (2018):

> "Todos que aderirem à falsa seita dos Batistas, e comparecerem às suas reuniões, devem sofrer os castigos mais severos. Líderes Batistas, seus seguidores e os seus protetores devem ser afogados sem misericórdia..."

Testemunhos indicam que houve um período de aproximadamente cem anos para a mudança da nomenclatura anabatista para batista (1527-1620). Há evidências incontestáveis de que os anabatistas deram origem e formação tanto das igrejas batistas quanto do pensamento batista, testemunhos da época e escritos apontam para esta direção (Siqueira, 2018). Inclusive, isso consta na Declaração Doutrinária da Convenção Batista Brasileira, já que muitos entendem que a designação "batista", deriva-se do termo anabatista, sendo a expressão batista uma simplificação de anabatista.

Os Batistas seriam então fruto direto dos Anabatistas Bíblicos da Holanda; assim como a Igreja Menonita, que tem origem nos ideais anabatistas de Meno Simões; os huteristas, sob influência de um dos grandes líderes anabatistas, Jacob Hutter e também os Amishs, oriundos dos menonitas, consequentemente de origem anabatista, tendo como líder inicial, Jacob Amman. E, a partir desses grupos menonita, huterista e amish, que são originários da Europa, mas migraram para os Estados Unidos das Américas, tornaram-se os grandes influenciadores da economia e democracia estadunidense. (Gesta, 2020).

O legado anabatista é um legado de democracia, igualitarismo, ideais, convicções e fé. De homens e mulheres fortes, que enfrentaram algozes sem titubear na sombra da incerteza, mas convictos de seus princípios arraigados na razão e emoção.

CONCLUSÃO

O objetivo deste ensaio foi **apresentar o movimento Anabatista como um movimento da Reforma, tal como a Reforma Luterana, Zwingliana, Calvinista e Anglicana.** Os Anabatistas também marcaram a partir do século XVI, com seus descontentamentos com a igreja hegemônica e estatal, como reformadores, ainda que radicais, mas reformadores, que como nenhum outro movimento alçou mudanças tão radicias, que alcançaram diferentes setores da sociedade.

A Reforma Anabatista surge de ideais legítimos, embora alguns tenham distorcido esses ideais, daí a origem de grupos cismáticos. Ainda assim, a Reforma Radical selou a história com nomes nobres e fortes, marcando uma era um tanto sombria e de incertezas, mas erguendo o estandarte de uma fé imersa nas profundezas da convicção. Esse foi o movimento Anabatista, uma Reforma Radical, que deixou um legado de ardor, fé e doutrinas.

Este artigo contribui para a elucidação deste movimento tão famigerado, colocado à margem muitas vezes, apesar da sua importância e marcante presença como movimento reformador. Estudiosos, seminaristas, historiadores e cristãos poderão a partir deste trabalho desmitificar ideias e informações espúrias acerca deste movimento reformador, que foi atrozmente perseguido por muitos das demais reformas tradicionais, mas nenhuma tão radical.

Sugiro a realização de mais pesquisas acerca do movimento Anabatista, a fim de desmitificar os equívocos que são frutos de desinformação ou até difamação deliberada. Ao se falar e pesquisar sobre o assunto da Reforma, os anabatistas ficam à margem, sendo ofuscada a real importância dessa Reforma Radical.

REFERÊNCIAS

CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA. Declaração Doutrinária da Convenção Batista Brasil. https://www.convencaobatista.com.br/site/pagina.php?MEN_ID=22.

DYCK, J.G.; AUGUST, H. Anabatismo e as Três dimensões da vida cristã. **Revista Cógnito**, v.1, n.2 177-194, 2019. https://doi.org/10.53546/2674-5593.rc.2019.11.

GESTA, L. **Os anabatistas "bíblicos"**. Publicado em 21 de abril de 2020. https://www.youtube.com/watch?v=MzDyW8EI6k8.

OLIVEIRA, Z.M. **Reforma ou Revolução Religiosa?** Uma acessível história do protestantismo. Recife: Kairós Editora, 2010.

SIQUEIRA, S.S.B.L. **Os batistas gerais, particulares e a origem anabatista**. Publicado em 20 de março de 2018. https://www.igrejabatista.net/blog/os-batistas-gerais-particulares-e-a-origem-anabatista.

WACHHOLZ, W. A Reforma, Lutero e os anabatistas: Intolerância Religiosa? **Caminhos**, v. 18, n. 2, p. 272–288, 2020. https://doi.org/10.18224/cam.v18i2.7749.

SOBRE OS ORGANIZADORES

Flávio Aparecido de Almeida

Possui graduação em Filosofia (Complementação realizada no Centro Universitário ETEP) pela Faculdade Entre Rios do Piauí(2015), graduação em Pedagogia - Supervisão Pedagógica, Educação Infantil e Anos Iniciais EF pela Faculdade do Noroeste de Minas(2010), graduação em Psicologia pelo Centro Universitário Faminas(2015), graduação em História pela Universidade do Estado de Minas Gerais(2008), graduação em Educação Especial pelo centro Universitário de Venda Nova do Imigrante(2022), graduação em Geografia pelo Centro Universitário ETEP(2024), graduação em Ciências da Religião pelo Centro Universitário Cidade Verde(2023), graduação em Sociologia pelo centro Universitário de Venda Nova do Imigrante(2021), especialização em Neuropsicologia pela Universidade Cândido Mendes(2015), especialização em Psicologia Comportamental e Cognitiva pela Faculdade Venda Nova do Imigrante(2020), Mestre em Ciências das Religiões (FUV) e Doutor em Ciências da Educação (UML).
Lattes: https://lattes.cnpq.br/2192204324890376

Vinícius Rodrigues Arruda Pinto

Pesquisador no Instituto de Ciências da Mente (ICIM) e orientador de estudantes de graduação e pós-graduação em projetos sobre cognição e comportamento, especificamente neuromarketing e percepção. Expertise em publicações em psicologia cognitiva em contextos multidisciplinares.
Lattes: http://lattes.cnpq.br/3424799632220807

ÍNDICE REMISSIVO

A

Anabatistas: 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63

Anseios: 8, 15, 24

B

Batistas: 46, 54, 60, 61, 63

E

Eficácia: 25, 27, 33, 35, 43, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51

Exorcismo: 43, 44, 45, 46, 48, 49, 50, 51, 52

H

História da Igreja: 54

I

Isoma: 43, 48, 50, 51

M

Mediação Religiosa: 7, 8, 37

Movimento da fé: 8, 23, 36

R

Reforma Protestante: 54, 55

Ritual: 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52

Ritualística: 8, 28, 29, 33

S

Simbolismo: 17, 43, 47

T

Teologia da Prosperidade: 7, 8, 17, 20, 23, 24, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37

científica digital

ISBN 978-655360882-5

VENDA PROIBIDA - ACESSO LIVRE - OPEN ACCESS

www.cientificadigital.org | contato@cientificadigital.org