

## Memória, temporalidade e religiosidade: rastros de presentismo no neopentecostalismo<sup>1</sup>

*Memory, temporality and religiosity:  
traces of presentism in neopentecostalism*

**Vinicius Oliveira Seabra Guimarães**

Núcleo de Estudos de Religião Carlos Rodrigues Brandão

[vs.seabra@gmail.com](mailto:vs.seabra@gmail.com)

---

### Resumo

O presente artigo tem como objetivo analisar as possíveis proximidades entre a religiosidade protestante Neopentecostal e o capitalismo neoliberal. Neste intento, duas características se destacam como categorias de análise, a saber: o consumismo e o presentismo; sendo que ambos distintivos estão imbricados com a formação histórico-social da modernidade tardia. O resultado estético do cruzamento entre Neopentecostalismo, capitalismo, consumismo e presentismo é uma ruptura mnêmica entre passado, presente e futuro, tornando as modernas práticas sociais-religiosas do Neopentecostalismo num processo de fracionamento temporal e de distanciamento das memórias coletivas. O que se conclui é que o Neopentecostalismo a partir de suas especificidades, a saber: Teologia da Prosperidade e Confissão Positiva, se constitui numa religiosidade adequável aos padrões da modernidade tardia, sendo, portanto, assimilada com relativa passividade, atratividade e entusiasmo.

**Palavras-Chave:** Neopentecostalismo. Capitalismo. Consumismo. Memória.

---

### Abstract

The present paper aims to analyze the possible proximity between Protestant Neopentecostal religiosity and neoliberal capitalism. In this attempt, two characteristics stand out as categories of analysis, namely: consumerism and presentism; Both of which are intertwined with the historical-social formatting of late modernity. The aesthetic result of the cross between Neopentecostalism, capitalism, consumerism and presentism is a mnemonic rupture between past, present and future, making modern social-religious practices of Neo-Pentecostalism a process of temporal fractionation and distancing from collective memories. What we conclude is that Neopentecostalism, based on its specificities, namely Prosperity Theology

---

<sup>1</sup> Recebido em: 14.06.2017. Aprovado em: 06.11.2017.

and Positive Confession, constitutes a religiosity adequate to the standards of late modernity, and is therefore assimilated with relative passivity, attractiveness and enthusiasm.

**Key-Words:** Neopentecostalism. Capitalism. Consumerism. Memory.

---

### Considerações iniciais

O presente artigo tem como objetivo geral demonstrar as possíveis aproximações entre a religiosidade *protestante* Neopentecostal com o capitalismo neoliberal consumista presente na modernidade tardia. Demonstrando assim, haver certa convergência entre a valorização exacerbada do tempo presente (presentismo) em detrimento do desapego ao passado e suas variações temporais mnêmicas. Portanto, o texto privilegia uma abordagem da religião enquanto instância socializadora que amolda as práticas, discursos e expectativas dos seus adeptos/fieis.

A religiosidade *protestante* Neopentecostal não é uma religião desassociada dos contextos históricos, sociais e econômicos que a constituíram, pelo contrário, esta dá sinais de uma forte adequação social e econômica junto ao contexto religioso moderno, especialmente no Brasil. Desta forma, o Neopentecostalismo pode ser uma plataforma histórico-social capaz de tornar visíveis as representações sociais da modernidade tardia, sendo que um possível caminho de análise destas representações se dê a partir dos estudos que imbriquem a memória, a temporalidade e a religiosidade.

O problema a que se propõe investigar é: quais os elementos/sintomas de presentismo existentes na construção histórico-social do Neopentecostalismo no Brasil? Para tanto, inicialmente, se faz necessário uma releitura dos conceitos de memória, esquecimento e negação do passado como bases teórico-metodológicas para compreensão da lógica do consumismo e presentismo na modernidade tardia. Posteriormente, será feita uma aproximação de tais categorias ao contexto social, econômico e religioso, percebendo, então, quais as tensões e intenções intrínsecas na formatação do Neopentecostalismo, especialmente no cenário brasileiro.

## Memória, temporalidade e presentismo

A memória, a partir de sua própria representação da temporalidade, quer seja por meio das interrupções, rupturas, e até mesmo no resgate de uma historicidade, se torna produtora de cultura, especialmente no contexto da modernidade tardia (JAMESON, 2000; BAUMAN, 2008, 2011). A contemporaneidade desvela o fracionamento histórico dos indivíduos com suas próprias trajetórias de vida, isto porque como afirma Bauman (2011), a atual sociedade só consegue viver uma parte da história e “não se deixa integrar facilmente numa totalidade” (p. 97), desvelando uma tendência moderna de fracionamento do tempo em categorias pré-fixadas: passado, presente e futuro; que se representam a partir da capacidade de memória e, igualmente, da capacidade de esquecer.

A sensação de desapego ao passado e, simultânea subjetividade em relação ao futuro, aponta para uma concepção da realidade moderna com sintomas de acentuado presentismo<sup>2</sup>. Característica esta que subsiste intrinsecamente no mundo do capitalismo, que se personifica claramente na lógica do consumismo<sup>3</sup> (BAUMAN, 2007), isto porque o presentismo produz como condição social o imediatismo, o descomprometimento e a satisfação instantânea. Ao que parece, tais distintivos são assimilados na modernidade tardia com relativa naturalidade, subjetiva esperança e forte entusiasmo, clarificando certa congruência entre a cultura moderna e o sintoma de presentismo. Concordando com esta perspectiva, Silva (2016) descreve que:

O ser humano, deste modo, projeta-se a uma experiência intensa e hedonística do presente, perdendo o referencial histórico, desprezando o passado e agindo em sociedade sem uma consciência histórica. Este fato é agravado diante da perda de referenciais e de um pessimismo generalizado quanto ao futuro. A busca de conforto, de comodidade e de entretenimento assumiu lugar de maior importância na escala de valores, enquanto que atividades que exigem maior sacrifício, persistência e compromisso ficaram em segundo plano, exceto quando tais atividades são destinadas à aquisição de riquezas (p. 109).

---

<sup>2</sup> O presentismo é notoriamente um regime de temporalidade da modernidade tardia e caracteriza-se por uma cultura que dá ênfase exacerbada no tempo presente, desprezando facilmente do passado e descolando do futuro.

<sup>3</sup> Segundo Bauman (2007), há distinção entre consumo e consumismo, sendo que o consumo é uma atividade inerente à ação humana, porém o consumismo evoca uma disfunção social da sociedade moderna, mercantilista e imediatista.

Na perspectiva de Bauman (2008), ao se referir ao tempo presente, considera que as âncoras estão flutuando, indicando não haver solidez suficiente nas representações sociais modernas para integrar o passado, o presente e o futuro. Então, há de se considerar que, numa perspectiva bourdisiana, a modernidade tardia privilegia o presentismo como estratégia de sobrevivência/adequação social e reafirmação de uma determinada identidade cultural ajustável aos padrões contemporâneos. Neste percurso, o passado tende a ser abandonado, o presente tende a ser supervalorizado e o futuro tende a ser subjetivado. Posto desta forma, o tempo presente se torna o único tempo que, efetivamente, interessa e integra ao *habitus* da vida na modernidade tardia.

Na perspectiva de Jameson (2000), toda esta fragmentação temporal faz parte da lógica do capitalismo tardio. Para este autor há uma crise de historicidade que é capaz de desvelar um diagnóstico cultural de esquizofrenia social. Para tanto, o autor afirma que “somos incapazes de unificar o passado, o presente e o futuro de nossa própria experiência biográfica” (p. 53). Para ele, o resultado estético dessa ruptura de temporalidade é o isolamento e o fortalecimento do presente, numa espécie de materialidade das percepções e a perda da realidade, sendo que todo este processo se dá numa intensidade “alucinógena ou intoxicante” (p. 54). Desvelando, assim, o presentismo como característica marcante.

A partir desta concepção do fracionamento temporal defendido por Bauman e Jameson, é que, então, o esquecimento se integra a narrativa da vida moderna, assim como a negação das memórias do passado, bem como o silêncio – constituindo-se em estratégias do jogo no campo social moderno. Neste viés, contribuem Paul Ricoeur (2007) e Giorgio Agamben (2005), ao admitirem haver o silêncio enquanto linguagem, o silêncio ativo, o silêncio que diz. Ou seja, o silêncio, modernamente, se constituiu em uma forma de dizer que não se quer, não se pode, ou não se deve relatar o passado, subjugando as memórias a um esquecimento intencional.

Na percepção de Delgado (2003), ampliando a discussão, afirma que a “memória não se reduz ao ato de recordar” (p. 17), mas se dá, essencialmente, na relação direta com o esquecimento e a negação do passado. Logo, analisar o esquecimento e o abandono do passado se tornam fundamentais no processo de reconstrução da memória e da cultura de uma determinada sociedade. Concordando com tal percepção, Lombardi

(2011), considera que há “limites cada vez mais elásticos da capacidade de esquecer” (p. 77). Nesse sentido, o silêncio pode ser um mecanismo de defesa que se vale da filtragem social da memória para desconectar, ainda que precariamente e momentaneamente, o passado, o presente e o futuro.

Segundo Ricoeur (2007), é necessário considerar que “o passado vivenciado é indestrutível” (p. 453), ou seja, permanece enquanto registro mnêmico, ainda que de forma inconsciente, ainda que silenciado e/ou negligenciado pelas interações sociais do presente. Nesta perspectiva, o passado está registrado, e até certo ponto está acessível à memória, mas a lógica do mundo moderno não favorece a busca dessas histórias, pois o que interessa é apenas o presente, o momento do agora. Neste viés, para o autor, “lembrar-se é, em grande parte, não esquecer” (p. 451), sendo que o inverso também se mostra possível, ou seja, esquecer-se é, em grande parte, não lembrar, isto é, o passado não vividamente recordado não consegue produzir conexões históricas suficientes para integrar o passado, o presente e o futuro na narrativa das pessoas.

A percepção que se tem é que o esquecimento, o silêncio e a negação do passado se tornaram fatores determinantes na formação da cultura nesta modernidade tardia. Por esta razão, Lombardi (2011) acrescenta que “ao mesmo tempo em que a cultura é feita de memória, esta contraditoriamente também implica no esquecimento” (p. 77). Sendo assim, a memória, e o próprio esquecimento, são mecanismos capazes de conservar, reviver e restabelecer significados atuais para as trajetórias histórico-sociais dos indivíduos na modernidade tardia.

O esquecimento se insere na história de vida das pessoas, essencialmente, a partir da fluidez histórico-social, enquanto característica marcante da modernidade tardia. Neste viés, para Bauman (2008) a vida moderna tende a ser vivida “em episódios, numa série de eventos desconectados” (p. 202), criando, portanto, abismos quase que intransponíveis entre o passado, o presente e o futuro. Desconectando as pessoas de suas próprias histórias e fomentando o presentismo como único horizonte, aparentemente, acessível.

O resultado perceptível deste processo é que as pessoas vão se tornando relativamente surdas com relação ao próprio passado, mudas em termos de capacidade

narrativa das experiências vivenciadas e também se configura em certa amnésia individual das próprias histórias coletivas. Neste sentido, Agamen (2005) afirma que “o homem contemporâneo foi expropriado de sua experiência” (p. 21), isto é, o homem moderno até consegue existir enquanto ser social, mas já não consegue tornar as vivências sociais em experiências narráveis e compartilháveis.

Concordando com Walter Benjamin (1987), a modernidade estabeleceu a condição de pobreza de experiência, sendo que, uma das possíveis forças de manutenção deste estágio de amnesia social e incapacidade narrativa é o presentismo, em suas mais variadas manifestações histórico-sociais. Pode-se considerar, então, que o esquecimento e a negação do passado são característica da cultura da modernidade tardia, sendo as atuais culturas juvenis um possível epicentro deste estandarte. Nesse viés, Bauman (2011) adverte que

O jogo da vida é rápido, omnívoro, devorando a atenção e não deixando um instante de pausa permitindo o pensamento e a concepção de propósitos mais elaborados [...] O resultado global é a fragmentação do tempo em episódios, cortados cada um deles do seu passado e do seu futuro, cada um deles fechado sobre si próprio e bastando-se a si próprio. O tempo já não é um rio, mas uma coleção de pântanos e tanques de água (p. 96).

A modernidade tardia traz consigo, no mínimo, um passado sem memórias significantes para o presente, como que estabelecendo um estado de amnésia temporal, social e cultural. Entendendo, para tanto, que a função nuclear da memória é interferir na organização e no funcionamento social das pessoas, por meio de suas relações com a exterioridade (experiências inter e transsubjetivas) e/ou consigo mesmo (intersubjetividade). Neste sentido, a memória, o esquecimento e o silêncio são importantes para a dinâmica social porque é um sistema depositário, não só de passado distante, mas também vividamente das representações sociais do presente.

Na percepção de Lombardi (2011), usar a memória como contexto “implica em se adotar, voluntária ou involuntariamente, as filtragens já socialmente adotadas” (p. 77), caracterizando um reprodução de padrões classificadores e aceitos em um determinado contexto social. Neste sentido, se verbalizam e se evidenciam apenas aquelas memórias que são relevantes para o propósito social do grupo em que se está

inserido. Neste sentido, é necessário privilegiar o resgate da memória como construto histórico-social, mas também se faz necessário dar significância ao esquecimento como produtor de identidades e de cultura. A ênfase, portanto, é dada ao passado como agente social do presente e de significação subjetiva do futuro, ainda que tais imbricamentos não sejam perceptíveis. Seguindo esta lógica, Dalgarrondo (2008), explica que a memória é:

...a capacidade de registrar, manter e evocar as experiências e os fatos já ocorridos [...] Tudo o que uma pessoa aprende em sua vida depende intimamente da capacidade de memorização [...] Alguns dos principais pesquisadores atuais em neurociências e comportamento atribuem papel central da memória na própria definição e na constituição do ser humano. [...] somos aquilo que recordamos (ou que, de um modo ou de outro, resolvemos esquecer) (p. 137).

Considera-se, então, que uma experiência sem a memória, e quiçá sem o esquecimento, é como um trabalho realizado por primeira vez, de resultado não registrado e sem criar integração para seu agente. Neste sentido, para Piedade (2015), baseada nos estudos de Halbwachs, “a lembrança é a sobrevivência do passado” (p. 273) que insiste em dialogar com o presente e sinaliza para o futuro. Então, as histórias contadas pelas pessoas acerca de suas vidas, para além de possíveis documentos pessoais e registros de uma existência singular, podem ser entendidas como janelas através das quais se podem olhar e perceber os mundos que nelas se construíram, explicitando assim suas trajetórias e projetos de futuro. Tal percepção favorece a compreensão da dinâmica social da modernidade tardia, e, talvez, se evidencie com maior veemência entre as às culturas juvenis, por serem estes os principais agentes catalizadores da efervescência da modernidade.

A partir dos pressupostos apresentados, nos permite aferir que a história das pessoas não é uma linha reta, mas é traçada por pontos de condensação nos quais as tramas e dramas do vivido se entrecruzam e pulsam, forçando a presença do passado no atual, resistindo a qualquer linearidade cronológica e construindo uma realidade social que pode não coincidir totalmente com a realidade visível. Por esta razão, o presentismo exacerbado, como se desvela atualmente, constitui-se numa falácia moderna que tenta destituir das memórias os rastros sociais de coletividade e historicidade, tornando as pessoas desprovidas de conectividade social.

O geógrafo David Harvey (2005), baseado nos estudos de Georges Gurvitch (1894-1965) acerca da tipologia dos tempos sociais, contribui para a discussão da história e memória ao afirmar que “cada relação social contém seu próprio sentido de tempo” (p. 204). Assim sendo, a partir de uma perspectiva bourdisiana, o esquecimento, a negação do passado, o próprio silêncio e o presentismo exacerbado, se tornam em uma possível estratégia de campo para classificação, desclassificação e reclassificação junto aos grupos sociais em que se está inserido, em cada tempo, em cada contexto e em cada sociedade.

### **Neopentecostalismo, modernidade e consumismo**

O termo Neopentecostalismo<sup>4</sup> é comumente utilizado para se referir ao que se denomina como terceira onda no Pentecostalismo brasileiro, por volta da década de 1970. Segundo Mariano (2005), Sousa (2014) e Martins (2015) o berço das igrejas de orientação Neopentecostal no Brasil se dá a partir da fundação da Igreja Universal do Reino de Deus, em 1977, e a Igreja Internacional da Graça, fundada em 1980. Igrejas estas que inauguram uma *nova versão* do protestantismo brasileiro, mesclando: religião, mídia, *marketing*, política e *business*.

O termo Neopentecostalismo, entretanto, é questionado por Paulo Siepierski (1997), pois segundo o autor seria mais adequado usar a nomenclatura “pós-pentecostalismo”, tendo em vista que, segundo o autor, há uma notória ruptura deste novo movimento com as práticas efetivamente Pentecostais e, destarte, há até uma ruptura deste “novo” movimento com as práticas originárias dos primeiros reformadores protestantes (século XVI, especialmente a partir dos dogmas defendidos por Martinho Lutero e João Calvino). Para este autor, “o *pós-pentecostalismo* é um afastamento do

---

<sup>4</sup> Dificilmente algum grupo religioso protestante vai se auto-intitular de Neopentecostais, especialmente na atualidade, e mais especificamente no cenário brasileiro, pois tal nomenclatura nos últimos anos tem agregado sentido pejorativo, depreciativo e com tons heréticos, conforme destacado nas entrevistas de Sousa (2014).

pentecostalismo tendo como cerne a teologia da prosperidade e o conceito de guerra espiritual” – grifo no original (p. 51), ou seja, os postulados teológicos e sociais agora são outros, e estes estão, relativamente, distantes do Pentecostalismo clássico e, talvez, também se distancie até mesmo dos pilares da Reforma Protestante.

A Teologia da Prosperidade é um dos principais pilares de sustentação do Neopentecostalismo americano, e igualmente o é em solos tupiniquins. Entretanto, dificilmente os adeptos da Teologia da Prosperidade se identificam com tal nomenclatura, por gerar relativo desconforto religioso e teológico, dependendo do grupo religioso que se esteja inserido. Segundo Martins (2015), esta teologia enfatiza “que os cristãos são herdeiros da *glória de Deus* e devem atingir a prosperidade ainda em vida como prova dos efeitos da aplicação adequada da fé” (p. 20) – destaque da autora. Segundo a autora, esta teologia surgiu nos Estados Unidos na década de 1930, e “comparece historicamente em diversas igrejas pentecostais mundo afora, adquirindo feições e sentidos bastante específicos em sua versão brasileira” (p. 20), isto porque assim como todo movimento, o Neopentecostalismo está em constante processo de adequação social, especialmente para se tonar ajustável e assimilável às novas culturas modernas.

Os principais escritores/pregadores internacionais, que são considerados<sup>5</sup>, propagadores da Teologia da Prosperidade, e que exercem relativa influência nas igrejas Neopentecostais no Brasil são: E. W. Kenyon, Kenneth Hagin, T. L. Osborn, Benny Hinn, Kenneth Copeland, Frederick K.C. Price, Hobart Freeman, Charles Capps, Jerry Savelle, John Osteen, Lester Sumrall, Bob Tilton, Marilyn Hickey, John Avanzini, Dave Roberson e Paul Yonggi Cho. No Brasil, os considerados representantes da Teologia da Prosperidade são: Edir Macedo e R. R. Soares; porém, mais recentemente é possível agregar ao grupo os seguintes personagens: Valdomiro Santiago, Agenor Duque, Bispa Cléo e Silas Malafaia, entre outros que comungam das mesmas premissas e discursos.

---

<sup>5</sup> É mais adequado e, razoavelmente mais sensato, se valer da expressão “considerados”, pois a designação Teologia da Prosperidade tem comumente agregado sentidos pejorativos/depreciativos junto aos grupos protestantes no Brasil, especialmente na atualidade, e sendo assim, poucos, ou quase nenhum, são os grupos protestantes que se auto-intitulam adeptos da Teologia da Prosperidade, ainda que a pratiquem dominicamente, percepção convergente aos estudos de Sousa (2014).

Na percepção de Paulo Siepierski (1997), a “teologia da prosperidade não teve origem dentro do Pentecostalismo, mas é um produto da relação dialética entre este e o movimento conhecido como Confissão Positiva” (p. 52). A Confissão Positiva é o procedimento pelo qual o cristão, adepto da Teologia da Prosperidade, alcança as promessas de saúde e prosperidade que, segundo Kenneth Hagin (1999), lhes são de direito. A Confissão Positiva é o núcleo da Teologia da Prosperidade, e em síntese, defende que a cura física e a prosperidade terrena como sinais visíveis de demonstração da fé e de autoridade bíblica.

Os adeptos da Confissão Positiva defendem o princípio da exigência, “reivindicações” (HAGIN, 2001, p. 55), nas orações como estratégia de apropriação da benção material ou da cura física. Hagin (1999) afirma que é necessário repetir em voz alta, várias vezes, certas declarações, assumidas como proféticas, para que de alguma forma tais curas e bênçãos sejam concretizadas/materializadas na vida das pessoas.

Na concepção de Hagin (1999) a “doença não é benção, nem representa a vontade de Deus!” (p. 07). Mais adiante, na mesma obra, o autor insiste: “Curar é a vontade de Deus. A Bíblia diz que não há doença no céus [...] é da vontade de Deus que não haja nenhum doente na terra” (p. 11). As doenças e as enfermidades, na perspectiva do autor, é sinônimo de descrença, falta de fé e desprovimento de autoridade bíblica.

Acerca da noção de prosperidade, Hagin (2001) explica que “Jesus se tornou materialmente pobre por nós. Ele foi nosso substituto” (p. 24). Na concepção do autor, a condição de desapego em que supostamente viveu Jesus foi também parte do sacrifício propiciatório do Cristo, tornando, segundo o autor, as posteriores gerações de cristãos prósperos financeiramente. Hagin (2001) relata várias experiências (testemunhos) em seus livros para, supostamente, autenticar o referido discurso de prosperidade, em um destes, ele afirma: “Apenas tomei posse em Nome de Jesus e disse: ‘Satanás, tire as mãos das minhas finanças’. E depois pedi: ‘Espíritos ministradores, façam o dinheiro vir’” – destaque no original (p. 67).

O Neopentecostalismo, então, se consolida no cenário brasileiro a partir da tradução dos escritos de Hagin para o português, mais especialmente no final da década de 1970 e início da década de 1980 (MARIANO, 2005; SOUSA, 2014). A partir deste marco histórico se torna perceptível uma relativa mutação histórica, social, teológica e

religiosa entre os grupos protestantes brasileiros, desvelando assim mudanças estruturais no discurso, na teologia, na hermenêutica, nas expectativas sociais e na cotidianização da vida socioreligiosa no contexto protestante tupiniquim.

O resultado mais palpável, ainda que imperceptível para muitos, foi uma relativa aproximação dos Neopentecostais com as premissas do capitalismo neoliberal, que trouxe consigo o sintoma de presentismo já existente na modernidade tardia. Para Siepierski (1997), referindo-se aos discursos do que ele prefere denominar de *pós-pentecostalismo*, afirma: “O reino de Deus já está presente aqui e agora, embora ainda não de forma definitiva, para usufruto dos escolhidos” (p. 52), ou seja, a fé não mais está posta numa esperança escatológica (futuro), mas sim no presentismo religioso do agora. Neste sentido, Sousa (2014) reafirmando tais percepções, assevera: “o Neopentecostalismo se configura como uma religiosidade do instantâneo” (p. 30). Demonstrando haver rastros de presentismo no Neopentecostalismo.

A religião moderna, como exposto no estereótipo do Neopentecostalismo, produz certo encantamento mágico (SOUSA, 2014; MARTINS, 2015; OLIVEIRA, 2017), e desta forma, esconde as reais intenções estratégicas de expansão do mercado religioso que, por vezes, comungam dos ideais do capitalismo global competitivo, perdendo assim a noção de historicidade (memória) e desvelando a condição social individualizante (de isolamento) na modernidade tardia. É neste contexto que o imediatismo religioso da Confissão Positiva fortalece o presentismo nos discursos religiosos Neopentecostais, tencionando uma valorização exacerbada das necessidades (ou desejos) do hoje em detrimento do passado e fomentando uma concepção *espiritualizante* da expectativa da condição de futuro.

Partindo da concepção de Thompson (1988), ao afirmar que “toda história depende, basicamente, de sua finalidade social” (p. 20), então, é sensato questionar qual a finalidade social das histórias contadas nos testemunhos<sup>6</sup> televisivos; questionar a finalidade social da Teologia da Prosperidade junto aos centros urbanos modernos;

---

<sup>6</sup> O recurso do “testemunho” pessoal é muito utilizado pelas igrejas Neopentecostais por acreditarem que tais afirmativas autenticam a veracidade de determinada prática religiosa. Aparentemente, o testemunho até se aproxima de uma conexão do presente com o passado, dando uma suposta impressão de narrativa do sujeito histórico-social, porém para além do visível, o testemunho não passa de uma tentativa de convencimento de algo que está supostamente acontecendo, agora, na vida dos adeptos/fieis, ou seja, a lógica do “testemunho” apenas reforça a premissa de que no Neopentecostalismo brasileiro há rastros de um presentismo exacerbado.

questionar a finalidade social da retórica da Confissão Positiva Neopentecostal, entre outros questionamentos similares. Neste viés, a finalidade, ao que parece, é criar uma religiosidade desconectada com o passado, desconectada com as histórias vividas, desconectada com a própria realidade social; desconectada com a memória; contudo, conectada com a urgência de viver a cura e a prosperidade hoje, aqui e agora, numa clara aproximação com o sintoma de presentismo existente na modernidade tardia.

Na percepção de Oliveira (2017) a Teologia da Prosperidade e a Confissão Positiva são “obstáculos à proclamação de uma teologia que seja includente e consequente” (p. 72). Neste viés, especialmente pelo que o autor chamou de “consequente” é possível tangenciar o quanto o Neopentecostalismo, no estágio atual, tende a favorecer o esquecimento/desapego do passado e a desassociação do presente e suas consequências histórico-sociais, o que reforça os rastros do presentismo no Neopentecostalismo.

Apesar do notório desarranjo teológico, histórico e social que permeia o Neopentecostalismo tupiniquim, Oliveira (2017) reconhece que “grande parcela da sociedade brasileira recebeu de braços abertos a Teologia da Prosperidade” (p. 73), ainda que não o reconhecesse com tal nomenclatura, isto porque, segundo o autor, os adeptos desta linha religiosa discursam uma “fé de resultados imediatistas e práticos” (p. 73), ou seja, adequado as necessidades modernas. Assim sendo, o Neopentecostalismo se amoldou as expectativas da modernidade tardia e tornou-se parte estrutural de um novo modelo de engajamento religioso.

O Neopentecostalismo enquanto *locus* de uma religiosidade adequável a modernidade tardia traz consigo o presentismo como base estrutural da vida socioreligiosa, porém não se limita a tal distintivo, há variantes igualmente perversas, ainda que imperceptíveis, como: desapego a memória e tradições cristãs, mercantilização das relações sociais-eclesiais, transitoriedade das relações e das noções de fraternidade religiosa, consumismo da experiência estética do culto e a sensação de satisfação como critério para filiação religiosa. Neste sentido, descrevendo o atual cenário religioso protestante brasileiro, Silva (2016) assevera:

Quando a igreja não atende às expectativas dos seus frequentadores, quando não consegue cumprir as promessas de sucesso e riquezas, quando sua programação não é prazerosa o suficiente, é comum que as pessoas procurem

outras igrejas, como se estivessem no *shopping*, avaliando qual loja tem a melhor proposta, de acordo com o gosto do “cliente da fé” – destaque do autor (p. 113).

A descrição de cenário como feita por Silva (2016) torna possível aproximar o consumismo como uma forma de manifestação do presentismo existente na modernidade tardia, premissa igualmente partilhada por Benton (2002). Para este último autor “o consumismo concentra-se no presente” (p. 13). Nesta lógica, o consumismo se torna um caminho antagônico e intencionalmente paradoxal à memória. Então, aproximando tais conceitos do cenário religioso Neopentecostal se percebe um consumismo da religiosidade Neopentecostal que se satisfaz e se limita ao presente, tornado dispensável qualquer trajetória histórica religiosa (passado), assim como qualquer esperança escatológica (futuro). Para este modelo de religiosidade o único tempo que interessa é o presente, sendo que este tempo presente precisa ser ferozmente consumido, imediatamente.

Segundo Benton (2002) o cenário atual é propício para o mercado consumista, pois “oferece coisas de imediato. Oferece o sistema de *fast-food* [...] você pode ter tudo agora. E o *agora* é tudo o que conta” – destaque no original (p. 38). Desta forma, esquecer o passado, negar o passado ou silenciar frente ao passado se torna uma notória estratégia de adequação social e religiosa. Para este autor, “o consumismo é a droga que faz com que as pessoas comuns caiam em um sono moral e permaneçam em silêncio” (p. 129), isto porque o que interessa é apenas a satisfação individual e momentânea, tornando as pessoas incapazes de narrar suas próprias experiências e de se perceberem enquanto parte de uma coletividade social, ainda que no campo religioso.

A modernidade tardia traz consigo uma religiosidade de “fé e satisfação instantânea” (BAUMAN, 2008, p. 194), e neste sentido, o Neopentecostalismo brasileiro se mostrou eficaz e profícuo. Para este autor, nesta nova versão de religiosidade na modernidade tardia, “a imortalidade não é algo a ser obtido pela forma mais difícil, por meio do esforço de toda uma vida; é na verdade, algo a ser desfrutado de imediato” (p. 201). Então, efetivamente as ancoras estão flutuando, pois até a própria eternidade/imortalidade, nesta modernidade tardia, está aprisionada na temporalidade e transitoriedade do presentismo.

Na percepção de Bauman (2007) o consumismo é uma “economia do engano” (p. 65), pois “aposta da *irracionalidade* dos consumidores, e não em suas estimativas sóbrias e bem informadas” – destaque no original (p. 65). Para ele, a lógica do consumismo só se mantém sedutora as novas gerações, especialmente aos jovens, pois esta continua produzindo insatisfação após a satisfação. A sensação de satisfação no consumismo é pouco duradoura, permanecendo apenas o tempo suficiente para outra vez estimular os indivíduos a continuar no processo de busca pela satisfação. Este processo de insatisfação-satisfação-insatisfação fortalece a lógica do consumismo imediatista, reforçando o presentismo como identidade cultural da modernidade tardia e, assim, fomenta aspirações religiosas dessecularizadas<sup>7</sup> e místicas, como se representam no Neopentecostalismo.

A partir da percepção de Bauman (2007) acerca das vidas orientadas para o consumismo, e aproximando-a do contexto do Neopentecostalismo como religiosidade norteada igualmente pelo consumismo, então, o próprio culto dominical, os elementos religiosos e a liturgia, se tornam alvos a serem consumidos temporalmente e temporariamente. Assim, todo o rito religioso dominical se torna em mercadoria a ser comprada e devorada ferozmente, inclusive, principalmente, e necessariamente, as pessoas envolvidas no culto/reunião também se tornam em objetos de consumo. É neste sentido, que Sousa (2014), ao estudar igrejas Neopentecostais no Maranhão e Tocantins, considera que neste movimento religioso “os indivíduos são induzidos a satisfazer prazeres utilitários” (p. 171). Demonstrando mais uma vez o desapego intencional da função social da memória.

Neste ambiente religioso Neopentecostal alinhado ao consumismo capitalista é que torna cabível promover discursos de satisfação (Confissão Positiva), prometer bênçãos materiais (Teologia da Prosperidade) e disseminar expectativas de curas físicas, entre outras possibilidades de satisfação estritamente momentânea e comerciável. A percepção da momentaneidade no modelo Neopentecostal é nítida, pois é preciso, neste

---

<sup>7</sup> Dessecularização, na perspectiva de Peter Berger (2000), se refere ao processo intencional de afastamento e imposição de limites fronteiriços entre a religiosidade e a modernidade, portanto, entre o sagrado e o profano; a dessecularização é uma tentativa de supervalorização dos elementos místicos/mágicos da religiosidade dentro do próprio campo da religiosidade e a supervalorização da fé no campo do transcendente e do espiritual, ou seja, é um intencional afastamento da modernidade como está posta na atualidade.

modelo, gerar a necessidade do religioso retornar ao próximo culto/reunião com grande expectativa, e novamente, restabelecer o processo de insatisfação-satisfação-insatisfação, que se repetirá constantemente e incessantemente, valorizando o presentismo como estágio parasitário permanente – este processo enfraquece as memórias coletivas e produz relativa amnésia social.

O consumismo religioso arraigado no Neopentecostalismo brasileiro não permite, aos seus adeptos, ter tempo suficiente e nem interações sociais suficientes, para que suas próprias experiências religiosas se integrem as suas próprias memórias. O resultado é a fixação de um processo religioso mecanicista de repetição cíclica dos discursos, rituais e expectativas, que ao fim e ao cabo, não conseguem romper o presentismo dominical, nem estabelecer continuidade histórica-social suficiente para tornar as experiências narráveis e partilháveis. Por esta razão, é possível reafirmar que a modernidade estabeleceu a condição de pobreza de experiência (BENJAMIN, 1987), e isto clarificou os rastros de presentismo no Neopentecostalismo brasileiro.

### Considerações finais

O Neopentecostalismo americano em sua versão tupiniquim fomentou uma desconstrução dos sujeitos sociais que não mais se apercebem enquanto coletividade historicamente constituída de significados temporais. O resultado imediato é uma ruptura mnêmica das relações sociais tanto nas memórias individuais, quanto nas memórias coletivas. Este moderno movimento de intencional desapego ao passado, possivelmente, tem suas raízes no consumismo que propõe uma lógica *canibalística* de consumir a si mesmo e tudo que orbita a sua volta, inclusive o religioso, com ferocidade, agressividade e inconsequência.

A partir das bases históricas que culminou no Neopentecostalismo é possível aferir que a religiosidade *protestante* Neopentecostal possui uma forte aproximação com o capitalismo neoliberal consumista presente na modernidade tardia. A lógica mercantil de tornar todas as coisas comerciáveis e consumíveis torna o próprio culto e seus adeptos em objetos à sem tragados, desvelando não haver conectividade histórico-social-mnêmicas naquilo que se produz enquanto coletivos religiosos, fomentando uma

desconexão entre passado, presente e futuro e enrijecendo a lógica da insatisfação-satisfação-insatisfação como estratégia de manutenção do próprio Neopentecostalismo.

A Teologia da Prosperidade, a Confissão Positiva, assim como todo o arquétipo Neopentecostal de cura física, discurso de sucesso e aparência de bem estar social-financeiro traz consigo sintomas de presentismo exacerbado, privilegiando o presente em detrimento do passado e, por vezes, também em detrimento do futuro. O distanciamento histórico-teológico do Neopentecostalismo em relação às práticas do Pentecostalismo clássico e da Teologia Reformada favorece um *suposto* esquecimento religioso, e isto gera nos adeptos ares de novidade e atratividade moderna, favorecendo certo frenesi entorno de uma religiosidade adequável ao capitalismo neoliberal urbano competitivo. Ao que parece, estas descontinuidades temporais, mnêmicas e sociais não enfraquecem o Neopentecostalismo brasileiro, pelo contrário, dá indicativos de que o fortalece enquanto religiosidade adequável à modernidade tardia.

## Referências

- AGAMBEM, Giorgio. **Infância e História**: destruição da experiência e origem da história. Belo Horizonte/MG: Editora UFMG, 2005.
- BAUMAN, Zygmunt. **A Sociedade Individualizada**: vidas contadas e histórias vividas. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- BAUMAN, Zygmunt. **Vida em Fragmentos**: Sobre Ética Pós-Moderna. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- BAUMAN, Zygmunt. **Vida para consumo** – A transformação das pessoas em mercadoria. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 2007.
- BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas**: Magia e técnica, arte e política. 3 ed. São Paulo, SP: Brasiliense, 1987.
- BENTON, John. **Cristãos em uma sociedade de consumo**. São Paulo, SP: Cultura Cristã, 2002.
- DALGALARRONDO, Paulo. **Psicopatologia e Semiologia dos Transtornos Mentais**. Porto Alegre: ARTMED, 2008.
- DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. História Oral e Narrativa: Tempo, Memória e Identidades. **Revista História Oral** – Associação Brasileira de História Oral, n. 6, pp. 9-25, jul. 2003.

- HAGIN, Kenneth. **Chaves Bíblicas para a prosperidade financeira**. Rio de Janeiro, RJ: Graça editorial, 2001.
- HAGIN, Kenneth. **Escrituras que curam**. Rio de Janeiro, RJ: Graça editorial, 1999.
- HARVEY, David. **Condição Pós-Moderna**. São Paulo: Loyola, 2005.
- JAMESON, Frederick. **Pós-Modernismo: A Lógica Cultural do Capitalismo Tardio**. São Paulo: Ática, 2000.
- LOMBARDI, José Claudinei [org]. **História, memória e educação**. Campinas: Alínea, 2011.
- MARTINS, Erik Fernando Miletta. **Frames neoliberais na retórica neopentecostal: aspectos referenciais e sociocognitivos**. 2015. 233 f. Tese (Doutorado em Linguística) – Universidade Estadual de Campinas, 2015.
- MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2005.
- OLIVEIRA, Valtenci. **Fé encarnada**. São Paulo, SP: Garimpo, 2017.
- PIEIDADE, Ana. As manhas que a vida ensina à gente: a transgressão como estratégia de resistência. **Revista História Oral** – Associação Brasileira de História Oral, v. 18, n. 2, pp. 259-282, jul/dez. 2015.
- RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.
- SIEPIERSKI, Paulo. Pós-pentecostalismo e política no Brasil. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo (RS), v. 37, n. 01, p. 47-61. 1997.
- SILVA, Gidalti Guedes. As coisas velhas passaram, eis que tudo se fez consumo. *In* SEABRA, Vinicius (org). **Teologia de pé de pequi**. Goiânia, GO: Publicar, 2016. p. 101-114.
- SOUSA, Bertone de Oliveira. **As igrejas neopentecostais e a redefinição do protestantismo no Brasil: um estudo de caso em Imperatriz-MA e Araguaína-TO (1990-2013)**. 2014. 194 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Goiás, 2014.
- THOMPSON, Paul. **A Voz do Passado**. 2 ed. São Paulo: Paz e Terra, 1988.
- BERGER, Peter. A dessecularização do mundo: uma visão global. *In*: **Religião e Sociedade**, vol. 21, nº 1, CER/ISER, Rio de Janeiro, p. 9-24, 2000.

## **Sobre o autor**

### **Vinicius Oliveira Seabra Guimarães**

Mestre em Educação pela PUC GO - linha de pesquisa: Educação, Sociedade e Cultura; Pós-Graduado em Estudo da Bíblia pela FATE-BH; Graduado em Administração pela PUC GO; Graduado em Teologia com concentração em Missiologia pelo STEBB; Licenciando em Sociologia pela UNIDERP. Atualmente participa do NER (NÚCLEO DE ESTUDOS DE RELIGIÃO Carlos Rodrigues Brandão), entidade vinculada à Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás (FCS/UFG).

---

Artigo Recebido em Junho de 2017.  
Artigo aceito para publicação em Novembro de 2017.