

A Teologia da Batalha Espiritual: Uma Revisão da Bibliografia

Cecília Loreto Mariz

Introdução

Em uma sociedade que cada vez mais se globaliza, a pluralidade religiosa se amplia. Essa ampliação contribui, por um lado, para o surgimento de novas formas de sincretismos religiosos e propostas de macroecumenismo e, por outro, para o crescimento do fundamentalismo e da intolerância religiosa (Gellner, 1993; Oro, 1996; Pace, 1997; Parker, 1997). Assim, a religião, nesse fim de milênio, tem sido marcada em todo o mundo por um reflorescimento paralelo de duas tendências opostas de vivência da fé. Enquanto cresce o número de indivíduos que adotam uma identidade religiosa desinstitucionalizada e descomprometida, combinada a um discurso intimista, relativista e flexivelmente elaborado através de uma *bricolage* pessoal e própria (Hervieu-Léger, 1993; Parker, 1997), aumenta também a quantidade de pessoas que se afiliam a igrejas e a grupos religiosos ortodoxos, com discursos autoritários. Marcando claramente suas fronteiras ao acusar outras religiões de demoníacas, esses grupos ortodoxos ou fundamentalistas exigem comprometimento e mudança de vida de seus fiéis (Kepel, 1992; Gellner, 1993).

Muitos autores europeus chamam a atenção para o fato de que cresce naquele continente a população que adota, além do sincretismo e da *bricolage* religiosa, concepções de mundo em que inexistem oposição rígida entre o bem e o mal. Tais autores identificam esse modelo de religião com o pós-modernismo e com a rejeição deste à cultura ocidental moderna. Apontando para o tradicional contraste feito por Weber e

outros autores entre o deus imane oriental e o deus transcendente ocidental, entre o monismo oriental, que não concebe o bem e o mal como totalmente excludentes, e o dualismo ocidental em que o bem e o mal se excluem completamente, Colin Campbell observa que a cultura religiosa dos países centrais do mundo ocidental adquire cada vez mais elementos tidos como orientais ou opostos à modernidade ocidental (Campbell 1997). Campbell chama esse processo de transformação da cosmovisão religiosa ocidental de “orientalização” do Ocidente.

Enquanto, nos países mais ricos e nas camadas mais instruídas dos países mais pobres, a “orientalização” é fenômeno religioso marcante neste fim de milênio, no Brasil (especialmente em suas camadas populares), como em outros países do chamado Terceiro Mundo, a novidade é o crescimento de grupos religiosos que defendem ortodoxia e desencadeiam “guerras espirituais” contra outras religiões, contra o descomprometimento com a fé, a superindividualização e as “*bricolages* religiosas”. Como, no Brasil, a prática religiosa sincrética sempre esteve presente, em diferentes graus, nas diversas camadas sociais, o que vem se destacando como maior novidade é a crescente popularidade — especialmente nas camadas sociais menos privilegiadas, que tendiam sempre a ser mais receptivas a outras religiões mais cordatas e submissas¹ — de um estilo religioso bélico de confrontação e acusações explícitas. Essas camadas mais pobres passam a rejeitar elementos cognitivos e valorativos identificáveis como não ocidentais que para elas sempre prevaleceram.

Com efeito, os tais elementos religiosos e culturais, definidos por Campbell como orientais, têm sido considerados pela literatura nacional sobre identidade brasileira como típicos de nossa cultura e de nosso povo. São exemplos desses elementos o sincretismo e a *bricolage* religiosa, a fraca ética resultante de não haver polarização absoluta entre o bem e o mal e, ainda, a maior ênfase em expressões festivas e rituais do que em discursos ideológicos e ascéticos, ou seja, a chamada “tendência brasileira para a *carnavalização*”. Uma postura ambivalente em relação a esses aspectos de uma suposta “identidade brasileira” já tem sido sublinhada pela literatura: vistos como empecilhos à implantação de uma sociedade “desenvolvida” — para os parâmetros industriais e democráticos do ocidente — esses valores são ora criticados, quando se lamenta a falta de cultura cívica, a ausência de ética no espaço público brasileiro ou ainda a alienação dos oprimidos, ora enaltecidos, quando se analisam os aspectos negativos da modernidade ocidental e se descobre um Brasil menos “contaminado” por essa modernidade opressiva.

O crescimento das igrejas pentecostais e neopentecostais, com sua proposta de “guerra espiritual” e “libertação dos demônios”, tem despertado muito a atenção, não apenas dos cientistas sociais, mas também da mídia e da população em geral. Na última década, os grupos evangélicos no Brasil inspiraram grande quantidade de artigos, livros, pesquisas, além de muitas dissertações e teses de pós-graduação em nosso país e no exterior. A maior parte desses trabalhos chama a atenção para a importância do demônio no discurso desses grupos religiosos.² Proponho-me aqui a fazer um balanço da literatura sócio-anropológica sobre a “guerra espiritual” em solo brasileiro, discutindo como têm sido analisadas e interpretadas as crenças e práticas dos pentecostais no seu confronto com os demônios.

A teologia da “guerra” ou “batalha espiritual” advoga que evangelizar — pregar a mensagem cristã — é lutar contra o demônio, que estaria presente em qualquer mal que se faz, em qualquer mal que se sofre e, ainda, na prática de religiões não cristãs. Esse tipo de teologia — embora seja inerente à tradição cristã ocidental e já tenha

sido bastante popular em vários momentos da história dessas igrejas, como foi o caso da caça às bruxas na Idade Moderna — ressurge atualmente com força nova e se expande globalmente. A maior parte dos estudos realizados no Brasil, contudo, analisam a teologia da guerra espiritual apenas no contexto nacional. Alguns autores parecem mesmo ignorar que se trata de fenômeno internacional.³

Apesar de a literatura sobre guerra espiritual no Brasil se concentrar na análise das igrejas neopentecostais — com destaque para a Igreja Universal do Reino de Deus —, a crença de que existem religiões demoníacas e de que as religiões espíritas e afro-brasileiras são demoníacas, além de ser geral no universo evangélico brasileiro,⁴ está também presente no catolicismo, especialmente entre os grupos carismáticos. Como mostrou recente pesquisa (Fernandes *et al.*, 1998), 89% dos evangélicos da Região Metropolitana do Rio de Janeiro, incluindo os protestantes históricos, declararam existirem religiões demoníacas: 95% desses entrevistados consideraram, entre as diversas religiões apontadas, a umbanda e o candomblé como demoníacas; para 88% o espiritismo kardecista é demoníaco; e 30% vêem o catolicismo como demoníaco. É fato que os protestantes históricos tendem a ser um pouco mais tolerantes com a religião católica: apenas 18% afirmaram que o catolicismo é demoníaco. A Igreja Universal se destacou das outras igrejas evangélicas não tanto por relacionar as religiões afro-brasileiras ao demônio — outras igrejas, como as históricas renovadas e a Assembléia de Deus, apresentaram percentuais um pouco mais elevados do que a Universal para essa relação — mas por considerar o catolicismo demoníaco. Cerca de 43% daqueles que se identificaram como da Igreja Universal declararam que o catolicismo era demoníaco.⁵ A teologia da guerra espiritual não é, portanto, específica do neopentecostalismo nem do pentecostalismo (Soares, 1990).⁶ O que ocorre é a carência de trabalhos que tematizem a questão do demônio e da teologia da guerra espiritual em igrejas históricas e no movimento carismático. Além disso, falta no Brasil um trabalho que relacione os autores norte-americanos da teologia da guerra espiritual, compa-

rando-os com os nacionais, como o realizado por Winarczyk (1995) na Argentina. Não pretendemos suprir essa lacuna: neste artigo, nosso intuito é fazer um balanço dos estudos acadêmicos sobre esse tipo de cosmovisão religiosa.

Ao analisar a literatura sócio-antropológica sobre o demônio e a guerra espiritual no Brasil, vamos verificar que, em geral, são duas questões básicas que preocupam, em diferentes graus, os diversos autores.⁷ Alguns se interessam sobretudo por saber em que medida a ênfase no diabo é um sinal de reencantamento, de remagicização e, por isso, responsável por uma passividade e/ou alienação política. Esses autores interpretam que a luta contra o demônio expressa simultaneamente a crise da modernidade e a ampla exclusão das camadas mais pobres dessa modernidade. Mas são esses mesmos autores que também levantam o segundo tipo de questão, que, na verdade, é a que mais tem interessado à maior parte dos pesquisadores que analisam “guerra contra o demônio” no Brasil: a relação entre a cultura religiosa predominante em nosso país e esse estilo religioso que enfatiza a guerra espiritual. É mais amplo o conjunto de estudos que se dedica a essa segunda questão e que sugere ser essa “guerra ao demônio” um novo processo de sincretismo. Argumentando que as rupturas dessa teologia com a cultura religiosa afro-brasileira, a que combate, são na verdade aparentes, esses autores vêem na afinidade entre essa teologia e as religiões afro-brasileiras a explicação para o sucesso dessa visão religiosa entre os mais pobres no Brasil.

Quando vamos analisar o perfil daqueles que se interessam mais por uma ou outra questão das duas acima, observamos uma certa vinculação entre a formação acadêmica e o *background* religioso desses autores com o tipo de interpretação que elaboram. Enquanto o segundo tipo de questão é mais comumente levantado por antropólogos sem vinculação ou militância reconhecida e assumida em nenhum grupo religioso, os autores que se preocupam mais com a primeira questão têm, em geral, formação em sociologia ou em ciência da religião, e quase todos têm militância religiosa, seja na Igreja Católica, seja em igrejas protestantes históricas.

Teologia da Guerra Espiritual: Exclusão e Crise da Modernidade

O primeiro tipo de abordagem na literatura sobre guerra espiritual aparece em artigos de autores como Wilson Gomes, Marcelo Barros de Souza, Margarida Oliva, Bittencourt Filho, Jardimilino, e ainda no livro de Ivo Pedro Oro. Em sua maioria, esses autores reconhecem que a expansão da teologia que enfatiza a luta demônio é um fenômeno que ocorre em termos globais e não apenas no Brasil. Em seus trabalhos aparecem incorporadas as críticas que já têm sido feitas por vários historiadores da cultura ao papel discriminatório, opressor, violento e sacrificial que a teologia da guerra ao demônio desempenhou na civilização ocidental, perseguindo minorias, destruindo suas culturas. Embora acusar o inimigo — ou apenas concorrente — de demoníaco remonte ao judaísmo antigo (Page, 1995; Barros de Souza, 1993; Oliva, 1995), esse tipo de acusação foi, de forma bem mais ampla e freqüente, utilizado pelos cristãos na perseguição aos judeus (Ginzburg, 1991; Hinkelmann, 1995), na repressão da mulher quando da caça às bruxas e na expropriação e extermínio dos indígenas nas Américas (Cervantes, 1994 e Mello de Souza, 1986), para citar apenas casos mais extremados. A análise do discurso sobre o demônio consiste aí numa crítica ao próprio Ocidente, à sua postura conquistadora e ao seu universalismo opressor (Hinkelmann, 1995). No entanto, ao contrário do que mostram os historiadores que analisam a demonização ocorrida na Europa e nas Américas nos séculos XV, XVI e XVII, a acusação de demoníaca passa a não ser mais um instrumento dos poderosos para desqualificar a cultura oprimida: o demonismo é, agora, rejeitado pelos mais poderosos e aceito e difundido pelos mais fracos e oprimidos da sociedade. Assim como, no Brasil, os pentecostais — especialmente os fiéis da Igreja Universal — estão entre os mais pobres, nos Estados Unidos, os *Evangelicals* — adeptos da teologia da guerra espiritual — são os mais pobres e menos instruídos de seu país.

A luta contra o demônio no mundo contemporâneo tem características sociológicas distintas da que teve lugar na Idade Moderna. Não se

pode argumentar, nos dias de hoje, que a demonização seja, como foi no passado, um instrumento utilizado pelos socialmente mais poderosos para justificar seu poder sobre os mais fracos. Predominando entre os oprimidos, a demonização é agora interpretada como uma reação dos pobres contra a modernidade que não introjetaram e a que não se integraram. Os pobres não conseguem tal integração por já terem sido, de antemão, excluídos por essa mesma modernidade: sua exclusão prévia se dá, por exemplo, quando não têm acesso a uma educação que os instrumentalize com as categorias racionais da forma de pensar moderna. Tal exclusão, intelectualmente limitante, explicaria, para esses autores, a adesão a uma cosmovisão “mágica” como é a da guerra espiritual. Ivo P. Oro, por exemplo, afirma que a preferência por uma visão mais encantada se dá porque “custa aos fundamentalistas trabalhar com categorias racionais”. Essa teologia também é criticada por alienar, pois “a luta contra Satanás desvia a atenção das pessoas do verdadeiro inimigo” (Oro, 1996, p. 164).

Identificar o aspecto mágico da batalha espiritual não implica valorizar a modernidade e o pensamento racional. Segundo esses autores, a modernidade é a responsável pela guerra espiritual, seja por gerar a exclusão social, seja por estimular a limitação da racionalidade. A crítica à modernidade fica clara no trabalho de Margarida Oliva, que afirma:

“O desenvolvimento mais rápido da razão instrumental parece que retarda ou impede o desenvolvimento da razão comunicativa, gerando monstruosidades como a guerra ascética no Golfo, por exemplo, alimentada de ambos os lados, pela satanização do adversário (...). É nessa corrente subterrânea, que parece estar aflorando, nos mais diversos lugares do mundo — pelo menos do mundo ocidental —, que se insere a IURD com sua ênfase na ação demoníaca e na prática do exorcismo” (Oliva, 1995, p. 8).

Trata-se uma avaliação negativa da teologia da guerra espiritual e uma avaliação ambígua da modernidade. Se, por um lado, esta última é rejeitada por criar exclusão e outras “monstruosidades”, por outro, é valorizada quando se assume que, por não possuírem os instrumentais moder-

nos (como “categorias racionais”), que permitiriam identificar quem é o “verdadeiro inimigo”, os excluídos dessa modernidade se iludem e se afastam de seus próprios interesses e da possibilidade de transformar (para melhor, está implícito) o mundo em que vivem. Argumenta-se que, por estarem excluídos da modernidade e terem dificuldade de usar categorias racionais do pensamento, esses indivíduos adotam essa visão obscurantista. Essa ambigüidade é similar àquela em relação à religiosidade popular que identifiquei no discurso da teologia da libertação (Mariz, 1993) e também àquela em relação à idéia de cultura brasileira, aqui anteriormente mencionada, semelhança essa que se explica pela ambigüidade em relação à modernidade e à racionalidade moderna. Há aí, por um lado, valorização do pensamento racional e desprezo pela magia — expressos, por exemplo, num modelo evolucionista de religião e cultura implícito na afirmação “o que as novas propostas religiosas fazem e professam significa voltar atrás, recuperando a magia com muito vigor” (Prandi 1996, p. 95) — e, por outro, uma crítica a esse tipo de pensamento.

A questão do papel político do demônio e da guerra espiritual também é discutida em trabalhos que, não tratando especificamente desses movimentos religiosos, os comparam a outras tendências dentro do cenário político religioso do país (Prandi, 1996; Zaluar, 1995). Também esses autores identificam na teologia da guerra espiritual uma atitude apolítica e uma retração para o espaço privado. Reginaldo Prandi afirma que o pentecostalismo “prega a retirada do fiel para o interior da comunidade de culto, identificando o resto como território do demônio” (Prandi, 1996, p. 99) e argumenta ser essa religião “incapaz de pensar a moralidade de modo inteiramente não privatizado, como um pós-ético às avessas”⁸. Alba Zaluar, por sua vez, considera que, nas novas igrejas pentecostais, “é o exorcismo, mais do que a adesão a uma ética de conversão, que está em destaque”, e conclui que essas igrejas não propõem uma ética transformadora, mas apenas uma proteção mágica. Na sua opinião, a população pobre das favelas, atemorizada pelo tráfico e pela polícia, “busca refúgio no mundo da religião especialmente evangélica e este é um mun-

do sem política, sem civilidade, sem espaço público” (Zaluar, 1995, p. 31).

Não discordo da presença de elementos mágicos, que todos os autores analisados até então enfatizam no pentecostalismo e neopentecostalismo, mas discordo de que esses elementos sejam incompatíveis com uma ética civil e uma vida política como sugerem. Por um lado, concordo com Overing (1995) quando questiona o pressuposto de que uma responsabilidade moral e um sistema ético não se possam desenvolver dentro de uma concepção do mal como parte de uma ordem cosmobiológica. Por outro lado — e este é o ponto que mais quero destacar aqui —, é preciso relativizar a idéia de “remagicização” da sociedade brasileira,⁹ afirmada por Prandi e implícita nos demais textos discutidos. Não há volta à magia entre os pentecostais uma vez que esses já tinham, antes da conversão, uma concepção religiosa bastante mágica (Mariz, 1994). Não pode, portanto, ter havido “volta”, pois nunca houve afastamento. Além disso, quero chamar a atenção para um aspecto menosprezado pela literatura sobre a teologia da guerra espiritual: essa teologia desempenha um papel opositor à cosmovisão mágica e a-ética. Os crentes, por exemplo, não explicam sua atração para o pentecostalismo ou para o neopentecostalismo apenas pela maior eficiência de seus milagres e magia. Para os que defendem a guerra espiritual, não se pode justificar um culto a um ser sobrenatural apenas por sua competência em fazer milagres: o diabo também faz prodígios. Essa veneração tem que se basear na superioridade moral desse ser. O sentido moral de um milagre passa a ser mais importante do que a sua ocorrência.

A Guerra Espiritual e a Cultura Brasileira

A questão sobre a relação entre a luta pentecostal e neopentecostal contra o demônio e a cultura brasileira desperta o interesse da maior parte dos que escrevem sobre esse assunto porque, como já foi dito, a teologia da guerra espiritual é vista como oposta aos elementos que nossa ciência social definiu como característicos de uma suposta identidade brasileira.

O que faz o Brasil Brasil, como diria Rober-

to DaMatta (1989), é a capacidade do seu povo de misturar o aparentemente “oposto”, de não adotar posições fechadas nem fronteiras rígidas ao construir suas identidades raciais, religiosas, políticas. É parte constituinte desta “brasilodicéia”, como denominou R. Motta (1992), construída por nossa ciência social,¹⁰ a idéia de que o sincretismo é um fenômeno típica e exclusivamente brasileiro. Ora, a batalha espiritual, ao demonizar outras religiões, opondo-se claramente a misturas religiosas ou a práticas simultâneas em mais de um grupo religioso, parece ir contra o “sincretismo brasileiro”.

Outra característica tida como típica da identidade brasileira é a cordialidade. Para Sérgio Buarque de Holanda “o que faz Brasil Brasil” é o nosso “o homem cordial” (Holanda, 1987). Como a idéia de batalha de qualquer natureza se opõe ao mito da cordialidade tipicamente brasileira, muitos autores vêm na “guerra santa” desencadeada por igrejas pentecostais e neopentecostais contra as religiões afro-brasileiras a grande novidade (Oro, 1997; Mariano, 1995; Soares, M., 1990; Soares, L. E., 1993 entre outros), mesmo reconhecendo o pioneirismo da Igreja Católica nesse tipo de perseguição.¹¹

Ainda faz parte desse imaginário construído sobre o Brasil a idéia de ser este um país com certo grau de permissividade e com moral flexível.¹² A suposta valorização do “malandro” na cultura brasileira reforçaria a idéia da debilidade ética como característica tipicamente brasileira. O malandro seria aquele cujo comportamento não é orientado por qualquer ética universal: sua motivação é “tirar vantagem” sem confrontos explícitos. Assim, o Brasil é visto como um país que carece de princípios éticos claros, explícitos e universalmente valorizados. Diz-se que, em vez de uma ética universal, teríamos uma ética relacional. Para muitos, esse seria o problema fundamental de nosso país. Há, contudo, aqueles que vêm nessa relativização da idéia de pecado uma qualidade que distinguiria positivamente o Brasil do modelo rígido e repressor do mundo moderno ocidental.

A possibilidade de negociação com o mal, encontrável nas religiões afro-brasileiras, faz com que sua religiosidade seja vista como tipicamente

brasileira. Nessas religiões, os seres espirituais não são absolutamente bons ou absolutamente maus.¹³ Mas a ausência da figura do demônio cristão — ou, pelo menos, a relativização de sua maldade — caracteriza outras expressões religiosas populares. De forma similar, na tradição religiosa do caboclo da Amazônia, o demônio não desempenha papel muito importante nas explicações dos males e sofrimentos (Maués, 1997). Apesar de mais presente no catolicismo rústico do Nordeste, como mostra Eduardo Diatary Menezes em sua análise sobre a literatura de cordel, o diabo não é absolutamente mau e, muitas vezes, tem até uma “face humana e quase simpática” (Menezes, 1985, p.107). Em inúmeras histórias de cordel, o diabo é “ao mesmo tempo logrado e admirado, derrotado e heroificado” (Menezes 1985, p. 110). Enfim, “o catolicismo brasileiro parece exibir uma curiosa subestimação” do poder e importância do diabo (Zaluar, 1985, p. 134).

À primeira vista, a teologia da batalha espiritual e as igrejas pentecostais pareceriam — seja por sua atitude de confronto (desvalorizando o sincretismo e sendo pouco cordiais com outras religiões), seja por sua ética de comportamento ascético (que varia em grau conforme as igrejas) — estar na contramão da cultura brasileira e ser em essência algo “antibrasileiro”. Imagina-se um embate entre a cultura brasileira e o pentecostalismo. Pierre Sanchis se pergunta: o Brasil se tornará pentecostal ou o pentecostalismo vai se abrasilizar? Apontando para a Igreja Universal, conclui pelo “abrilização” do pentecostalismo. Como revelam as análises de diferentes pesquisadores, essa igreja incorpora em seus ritos, em seu discurso e organização elementos das religiões afro-brasileiras e do catolicismo. Todos os autores analisados vão chamar a atenção para essa semelhança. Conclui-se que a guerra espiritual faz parte de uma “religiosidade mínima brasileira”, na expressão de Droogers (1987). Há um consenso sobre uma forte dependência entre o neopentecostalismo e os cultos de possessão das religiões afro-brasileiras (Birman, 1997). O estudo do pentecostalismo, especialmente no tocante à guerra espiritual, reacende assim o interesse sobre o tema do sincretismo.

Embora haja controvérsias sobre a definição do conceito de sincretismo e sobre sua utilidade como instrumento analítico, há consenso de que a teologia da guerra espiritual é um produto sincrético, tal como o pentecostalismo como um todo e a Igreja Universal em especial. Reconhece-se, contudo, que é um tipo de sincretismo diferente daquele sincretismo que ocorre na tradição católica (Birman, 1997; Sanchis, 1994).

Com efeito, como já foi afirmado anteriormente, há um consenso na literatura sócio-antropológica brasileira quanto ao fato de que a batalha contra o demônio é uma ruptura apenas parcial com a cultura e/ou religiosidade brasileira. Na verdade, a guerra espiritual refletiria mais uma proximidade do que uma distância entre o neopentecostalismo e as religiões afro-brasileiras. Assim, o neopentecostalismo e o pentecostalismo não estariam rompendo com a religiosidade popular brasileira, mas seriam uma continuidade desta. Por isso, muitos autores, acreditando que a conversão ao neopentecostalismo não implicaria ruptura cognitiva nem mudança de cosmovisão, chegam a questionar se essa conversão significa de fato algum tipo de mudança, se é mesmo uma conversão no sentido etimológico do termo (Birman, 1994; Prandi, 1996).

Ocorre, no entanto, que a literatura sobre a teologia da batalha espiritual no Brasil, de tanto enfatizar semelhanças, tem negligenciado a novidade que essa teologia representa.

Apontar que há nela — como no neopentecostalismo e mesmo no pentecostalismo — sincretismo com as religiões afro-brasileiras não é suficiente para apagar diferenças fundamentais entre suas cosmovisões. Nenhuma religião consegue evitar o sincretismo como importação cultural e “barganha cognitiva” (Berger & Luckmann 1966). Os pentecostais, e até mesmo os protestantes históricos, não podem fugir a essa regra. Já tem sido apontado por vários autores¹⁴ esse sincretismo inconsciente¹⁵ e implícito nas igrejas pentecostais, em especial na Igreja Universal no Brasil. Na verdade, esses grupos — embora sejam de fato sincréticos, o que parece inevitável — se distinguem por desvalorizarem e escondem de si próprios e de seus fiéis esse sincretismo. Em seu discurso, valorizam a ruptura com

religiosidades do passado e adotam o mito de uma “pureza da fé.” A depreciação da mistura e a valorização da pureza têm sido identificadas por Fry (1991) como características da cultura anglo-saxônica protestante, que se distinguiria da católica ibérica. Essa valorização do exclusivismo de identidade religiosa está relacionada à religião com ênfase na doutrina e, por isso, ao processo de racionalização religiosa descrito por Weber como marca da moderna sociedade ocidental.¹⁶

Da mesma forma, embora não seja novidade no Brasil a atitude de confronto aberto com outras religiões adotada pelos fiéis, deve-se reconhecer que é novo, como sublinha Soares (1993), que esse enfrentamento se faça a partir das classes populares. O autor interpreta esse antagonismo religioso entre classes populares como uma forma contraditória/dialética de aliança interna: um auto-reconhecimento e uma autovalorização das camadas populares, na medida em que elas se vêem a si mesmas como interlocutoras.

Apontando as similaridades da teologia da guerra espiritual com as religiões afro-brasileiras, muitos autores que se debruçam sobre a relação entre essa teologia e a cultura brasileira retomam o argumento daqueles que discutiam os limites do papel político dessa teologia em função de sua distância em relação ao discurso racional e de sua proximidade da magia. Sugere-se que as práticas de exorcismo ou libertação das igrejas neopentecostais sejam ancoradas simplesmente em princípios cosmológicos: o mal, sendo exteriorizado, retiraria do indivíduo a responsabilidade por seus atos. De fato, não se pode negar esse aspecto mágico e sincrético. Entretanto, é importante salientar que, para entender o grande apelo dessa teologia e dos rituais de exorcismo que ela implica, é preciso ir além da identificação dos elementos semelhantes e sincréticos e procurar ver os traços que a distinguem das religiosidades às quais se opõe.

O elemento mais importante na distinção entre a cosmovisão da guerra espiritual e a das religiões afro-brasileiras se evidencia na debilidade da reação por parte de líderes dos grupos afro-brasileiros à ofensiva neopentecostal. Esse

tema foi analisado, em 1997, por Ari Pedro Oro. Por outro lado, quando comparamos essa reação à de membros das CEBs e de católicos progressistas em geral, vemos mais claros aqueles aspectos “antimágicos” — que também podem ser chamados de racionalizantes ou modernizantes — da guerra espiritual que venho discutindo e que são subestimados pela literatura.

Como Se Reage à Guerra Espiritual no Brasil

Em seu trabalho *Neopentecostais e Afro-Brasileiros; Quem Vencerá esta Guerra?*, Oro (1997), para analisar a reação “dos atacados” — ou seja dos líderes dos cultos afro¹⁷ — redireciona sobre os “atacantes” — a Igreja Universal — o foco que predomina em quase todos os trabalhos sobre guerra espiritual. Além de se perguntar por que os neopentecostais desencadeiam essa ofensiva contra as religiões afro-brasileiras, o autor se pergunta “por que o ‘povo de santo’ reage de forma débil”. O autor chama a atenção para o fato de que membros das religiões afro-brasileiras, por acreditarem no caráter divino do Espírito Santo, não podem “lutar contra os neopentecostais usando as suas próprias armas”. Também aponta como explicação para a fraca reação a desunião constitutiva do campo religioso afro-brasileiro. É tal a desunião que “nem mesmo a possibilidade de eleger um inimigo comum, como o neopentecostalismo, os une” (Oro 1997). Oro reconhece, contudo, que essa característica, juntamente com a maleabilidade e a ambigüidade do discurso desses grupos religiosos, embora atrapalhe o desenvolvimento de uma reação conjunta, parece ter auxiliado, como sugere Rita Segato (1994, *apud* Oro, 1997) essa religião a sobreviver às perseguições que sempre sofreu. A dificuldade de encontrar um inimigo comum que as una, bem como a maleabilidade do seu discurso, religioso revela uma diferença fundamental entre as religiões afro-brasileiras e a teologia da guerra espiritual, diferença essa que explica a fraca reação daquelas religiões a essa teologia. Nas religiões afro, tal como na cosmovisão oriental analisada por Campbell (1997), não há nem oposição rígida e exclusiva entre o bem e

o mal, nem a idéia de mal absoluto e universal, como há na teologia da guerra espiritual. Sem essa idéia de mal absoluto e universal é difícil organizar uma reação unificada, com a mesma força da ofensiva.

Os membros de grupos católicos progressistas, por sua vez, compartilham com a teologia da guerra espiritual a idéia de mal absoluto e de ética universal, mas acusam a Igreja Universal e seus fiéis por sua intolerância e sua “guerra espiritual”.¹⁸ A acusação, contudo, não recai sobre a atitude de confronto inerente ao conceito de mal absoluto com o qual se constrói a figura do demônio. A oposição e a crítica focalizam o *a quem* ou o *o que* essa teologia define como “demônio” ou “inimigo”. A teologia da libertação, de fato, longe de rejeitar a idéia de demônio, a adota, mas com um significado bem diverso daquele que os pentecostais e neopentecostais¹⁹ atribuem a essa idéia.

Há outra semelhança entre a teologia da libertação e a teologia da guerra espiritual. Como observei em estudo da luta contra o alcoolismo entre pentecostais, a exteriorização do mal realizada pela teologia da guerra espiritual tem aspectos similares aos propostos na teologia da libertação. Corten (1995) também destaca esse ponto quando afirma que o conceito de “pecado social” da teologia da libertação tem paralelos como a idéia do demônio como responsável pelos erros dos indivíduos e por mazelas sociais. Além dessas duas teologias se assemelharem por assumir valores universais, e por sua luta contra um mal absoluto, se aproximam quando relativizam a culpa individual. E mais importante: ambas as teologias usam o termo *libertação*. E é em nome dessa libertação que ambas defendem a luta contra os opressores.

Conclusões

Quero chamar a atenção, neste trabalho, para a importância da demonização como instrumento eticização da religião e veículo portador da modernidade ocidental. Thomas (1991) enfatiza o fato de que a Reforma protestante fortaleceu o diabo e de que o apogeu dessa figura ocorreu de fato na Idade Moderna, e não na Idade Média (Nogueira, 1992). Enquanto na Idade Média se concebia um diabo relativamente fraco

porque se subjugava aos “bruxos”, na Idade Moderna surge e predomina a concepção de um diabo que domina os homens e somente pode ser subjugado por Deus.

Keith Thomas considera que, na Idade Moderna, o diabo tenha sido um agente de desencantamento. Acredito que, ainda hoje, ele pode, em alguns contextos, desempenhar esse papel. Um desses contextos seria o das camadas populares brasileiras. A demonização desencanta o mundo, em primeiro lugar, por reduzir o universo sobrenatural praticamente a apenas Deus e o(s) diabo(s). A guerra contra o diabo contribui para o declínio da magia na medida em que questiona a eficiência mágica como o critério mais importante para a adoção de um ritual ou realização de um culto. Esse discurso religioso enfatiza não apenas o poder de Deus, mas a sua piedade e justiça. Apesar de todo poder que detém, o demônio deve ser rejeitado juntamente com seus milagres. O critério moral e ético é aí mais importante do que a eficácia mágica. Destacar os aspectos modernizantes e “ocidentalizantes” da teologia da guerra ou batalha espiritual não significa negar seus aspectos “encantados”, que são evidentes na concepção de mal como entidade e não como conceito abstrato.

O papel do demônio e da demonização tem sido subestimado pela literatura brasileira sobre o tema. Ora, chamar a atenção para o papel dessa teologia no contexto das camadas populares brasileiras não significa nem negar a existência, nesse mesmo contexto, de outros papéis, nem afirmar que, em outros contextos, essa teologia vá desempenhar esse mesmo papel. Assim, a expansão da teologia da guerra espiritual entre aqueles que antes eram adeptos das religiões afro ou do catolicismo popular do tipo rural tem um sentido diferente da expansão dessa mesma teologia entre pessoas que tinham antes uma visão de mundo desencantada.

Nossa literatura tem visto a Igreja Universal como algo tipicamente brasileiro; todavia, para descobrir o que é específico de nosso contexto brasileiro, é preciso estabelecer comparações com o que vem ocorrendo em outras sociedades. E em nossa literatura quase não há comparações internacionais que possam ajudar, por exemplo,

a entender por que os *evangelicals* norte-americanos vêem seus demônios nos costumes sexuais modernos, nas teorias científicas como o evolucionismo — ou seja, nas mudanças e naquilo que elas trazem de novo — enquanto, para esses grupos religiosos brasileiros, o demônio tende a ser identificado com aspectos de sua tradição passada. Há maior ênfase nos demônios hereditários das religiões tradicionais do que no demônio que se poderia identificar nas novas teorias científicas e nos novos estilos de vida.

Por fim, considero importante ampliar as análises de como os fiéis e líderes das religiões afro-brasileiras e de outros grupos religiosos reagem à idéia de batalha espiritual. Essas análises podem revelar semelhanças e diferenças impor-

tantes entre os pressupostos cognitivos e valorativos dessas cosmovisões religiosas. Constatase que a debilidade da reação afro aponta para uma distância entre sua cosmovisão e a da teologia da guerra espiritual. Em contraste, observa-se que essa teologia compartilha elementos cognitivos e valorativos com a teologia da libertação. Não nego aqui as diferenças entre essas visões, em especial o aspecto mágico da teologia da guerra espiritual; destaco, contudo, as semelhanças e o aspecto modernizante²⁰ — negligenciados pela literatura sobre o tema no Brasil — que podem tornar-se potencializadores de lutas.

(Recebido para publicação
em outubro de 1998)

Notas

1. Há contudo exceções a esta tendência como foi o caso do movimento de Canudos.
2. No entanto Lehmann (1996, p. 139) observa que a literatura mais ampla sobre pentecostalismo (cita o livro de David Martin e David Stoll) não se refere à ênfase no demônio nem se refere à guerra espiritual desse movimento religioso contra outros grupos religiosos.
3. Como lembram Mariano (1995) e Winarczyk (1995), somente a partir da década de 80 essa teologia, que nos Estados Unidos se chama teologia do *Power Encounter* ou *Dominion Theology*, tem sido sistematizada. Os maiores difusores desse tipo de teologia seriam Peter Wagner e o Fuller Theological Seminary School of World Mission na Califórnia, seminário onde Wagner lecionou e que forma missionários evangélicos para todo o mundo. Além disso Peter Wagner é o coordenador da Rede de Guerra Espiritual Internacional (Mariano, 1995). Na sistematização recente dessa teologia e na versão que tem se expandido pela América Latina, é dada uma ênfase especial à questão missionária. O missionário é aí um guerreiro espiritual e o exorcismo pode se tornar um instrumento importante de evangelização.
4. Mariano (1995) afirma que quando Peter Wagner, já mencionado na nota anterior, veio a São Paulo como coordenador da “Rede de Guerra Espiritual Internacional” pregou num templo metodista. Também cita o caso de um televangelista batista de São Paulo que é um grande propagador dessa teologia no Brasil.
5. Observamos em vários artigos do jornal *O Mensageiro* e da revista *Seara* os conceitos de “demônios territoriais” e “demônios nacionais” e o da “janela 10 por 40” divulgados por autores de *Dominion Theology* norte-americana (Mariz, Campá e Bernardo, 1997).
6. Segundo Mariza Soares (1990, p. 93) “o que vem sendo denominado de ‘guerra santa’ não são propriamente os cultos de libertação, que já são uma prática bastante antiga (...) A novidade (...) é o hábito de sair pelas ruas abordando pessoas e tentando invadir terreiros para expulsar o demônio no seu próprio reduto”.

7. Evidentemente essas duas questões não esgotam toda a literatura que analisa o tema. O trabalho de Jungblut (1992), por exemplo, se pergunta qual o papel do demônio e do seu combate na construção da identidade dos membros da Igreja Universal. Maria das Dores Machado (1996a e 1996b) analisa o papel do demônio na reelaboração da identidade de gênero e também da relação de gênero (ver também Mariz e Machado, 1997). No presente artigo, contudo, restrinjo-me à análise de textos sobre a demonização de outras religiões e conseqüentemente a guerra santa contra essas religiões.
8. Os dados de Coutinho (1996) referentes a fiéis da Igreja Universal questionam a afirmação de que essa igreja seja incapaz de propor uma ética para o espaço público.
9. Já critiquei essa idéia de volta da magia adotada no debate sobre o crescimento da guerra espiritual e do pentecostalismo em trabalhos anteriores (Mariz e Machado, 1993; Mariz, 1994, 1995, 1997).
10. Essa visão de Brasil, como lembra Otávio Velho (1997), não é de autoria única dos brasileiros e de sua elite intelectual, mas é fruto de um “jogo de espelhos” que sempre ocorre entre a cultura dos colonizados em relação à dos colonizadores no processo de construção da identidade dos primeiros.
11. Sobre a repressão institucionalizada dos cultos afro-brasileiros ver Maggie (1986), entre outros, e sobre o espiritismo ver Giumbelli (1997).
12. Para Velho (1997) nessa característica assumida pelos brasileiros tem origem a afirmação por parte de europeus de que “não existe pecado debaixo do Equador”.
13. A relação dos orixás, e especialmente Exu e Pombagira, com o mal já foi muito discutida na literatura antropológica brasileira (ver entre outros o trabalho de Trindade, 1982).
14. Ver, por exemplo, Almeida (1996), Barros (1995), Birman (1994; 1997), L. Silveira Campos (1997), Roberta C. Campos (1995), Oro (1992; 1997), Mariano (1995), Guimarães (1997), Gomes (1994), Oliva (1995), Pereira (1995), Ruth (1995), Seman e Moreira (1998), Zaluar (1995) entre outros.
15. Baseado em entrevistas com líderes neopentecostais, Mariano (1995) sugere que esse sincretismo nem sempre é inconsciente, mas às vezes é estrategicamente elaborado.
16. Este argumento foi mais desenvolvido em outro artigo Mariz e Machado (1994).
17. Oro (1996) lembra que essa questão quase não tem sido discutida. Mariano (1995) e L. Silveira Campos registram em seus trabalhos algumas reações de líderes desses cultos às ofensivas dos pentecostais. Em um exemplo retirado do jornal *O Globo*, Mariano cita o caso de um desses líderes de grupo afro-brasileiro que propôs medir as forças espirituais dos seus orixás com a força dos pastores exorcistas. Segundo L. S. Campos (199, pp. 419-420), esses conflitos ocorreram nos meados da década de 80, recentemente não teriam mais ocorrido.
18. Em pesquisa que realizamos com Centro de Estatística Religiosa e Informação Social (Ceris) no Rio de Janeiro e Campinas observamos, L. R. Benedetti e eu, que o grupo mais rejeitado pelos católicos progressistas era a Igreja Universal. (O relatório dessa pesquisa ainda não foi divulgado.)
19. A concepção de diabo desta teologia é ilustrada por Regina Novaes (1997) em seu artigo que discute a ressemantização da Besta Fera entre os agricultores ligados a pastorais católicas progressistas
20. O aspecto moderno do fundamentalismo evangélico é comentado rapidamente por Otávio Velho (1977) quando fala sobre “modernização anacrônica” e lembra que “os fundamentalismos, de certa maneira, poderiam ser analisados, também, a partir dessa ótica.” (Velho, 1997, p. 220) na medida em que adotam um modelo moderno quando este já está em crise e já é anacrônico.

Bibliografia

- Almeida, Ronaldo M. de
1996 A Universalização do Reino de Deus. Dissertação de Mestrado Unicamp. Campinas.
- Barros, Mônica
1995 A Batalha da Amargedom. Dissertação de Mestrado Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte.
- Barros Sousa, Marcelo
1993 "Os Santos da Bíblia, Orixás da Mata e a Fé no Deus Vivo." In: Beozzo, J. (org.), *Curso de Verão ano VII*. São Paulo CESESP/ Paulus.
- Berger, Peter e Luckmann, Thomas
1966 *The Social Construction of Reality*. Nova Iorque, Doubleday.
- Birman, Patrícia
1994 "Destino dos Homens e Sacrifício Animal: Interpretações em Confronto." *Comunicações do ISEER*, n.º 45.
1997 "Males e Malefícios no Discurso Neopentecostal." In: Birman, P.; Novaes, R. e Crespo, S. (org), *O Mal à Brasileira*. Rio de Janeiro, Ed UERJ, pp. 62-80.
- Bittencourt Filho, José
1991 "Remédio Amargo." *Tempo e Presença*, 13; 259, pp. 31-34.
1993 "Do Protestantismo Sincrético: Um Ensaio Teológico Pastoral sobre o Pentecostalismo Brasileiro." In: Beozzo, José Oscar (org.), *Curso de Verão ano VII*, São Paulo, Paulinas.
- Campbell, C.
1997 "A Orientalização do Ocidente; Reflexões sobre uma Nova Teodicéia para um Novo Milênio." *Religião e Sociedade*, 18 (1) 5-22.
- Campos, Leonildo S.
1997 *Teatro, Templo e Mercado*. Petrópolis, Vozes/UMESP.
- Campos, Roberta B. C.
1995 Emoção, Magia, Ética e Racionalização: as Múltiplas Faces da Igreja Universal do Reino de Deus. Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Pernambuco, Recife.
- Cervantes, Fernando
1994 *The Devil in the New World; The Impact of Diabolism in New Spain*. New Haven and London, Yale University Press.
- Coutinho, M. J. V.
1996 "Considerações sobre a Cultura Cívica da Igreja Universal." *Textos Graduados 3/3*, segundo semestre 1996, pp. 56-60.
- Corten, André
1995 *Le Petecôtisme au Brésil; Émotion du Paurver et Romantisme Théologique*. Paris, Karthala.
- DaMatta, Roberto
1989 *O que Faz o Brasil Brasil?* Rio de Janeiro, Rocco.
- Droogers
1987 "A Religiosidade Mínima Brasileira." *Religião e Sociedade*, 14/2, pp. 62-86.

- Fernandes, R. *et alii*
 1998 *O Novo Nascimento*. Rio de Janeiro, ISER/Mauad.
- Freston, Paul
 1993 *Protestantismo e Política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment*. Tese de doutorado, Unicamp, Campinas..
- Frigerio, Alejandro
 1997 "Estabelecendo Pontes: Articulação de Significados e Acomodação Social em Movimentos Religiosos no Cone-Sul." *In: Oro, Ari Pedro e Steil, Carlos Alberto. Globalização e Religião*. Petrópolis, Vozes, 1997.
- Fry, Peter
 1991 "Politicamente Correto num Lugar, Incorreto Noutro." *Estudos Afro-Asiáticos*, 21, pp. 167-178.
- Gellner, Ernest
 1993 *Post Modernism, Reason and Religion*. London, Routledge.
- Ginzburg, Carlo
 1991 *História Noturna: Decifrando o Sabá*. São Paulo, Companhia das Letras.
- Giumbelli, E.
 1997 *O Cuidado dos Mortos; uma História da Condenação e Legitimação do Espiritismo*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional.
- Gomes, Wilson
 1993 "Cinco Teses Equivocadas sobre as Novas Seitas Populares." *Caderno do CEAS*, 139, Salvador, CEAS.
 1994 "Nem Anjos, Nem Demônios." *In: Antoniazzi, A (et alii), Nem Anjos Nem Demônios*. Petrópolis, Vozes.
- Guimarães, Patrícia
 1997 *Ritos do Reino de Deus; Pentecostalismo e Invenção Ritual*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, UERJ, Rio de Janeiro.
- Hervieu-Leger, D.
 1993 "Present-Day Emotional Renewals; the End of Secularization or the End of Religion?" *In: Swatos, W. (ed), A Future of Religion? New Paradigms for Social Analysis*. Londres, Sage.
- Hinkelmant, Franz J.
 1995 *Sacrifícios Humanos e Sociedade Ocidental; Lúcifer e a Besta*. São Paulo, Paulus.
- Hollanda, Sérgio Buarque
 1987 *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro, José Olímpio.
- Junglut, Airton Luiz.
 1992 "Deus e Nós o Diabo e os Outros: A Construção da Identidade da Igreja Universal do Reino de Deus." *Cadernos de Antropologia*, n.º 9, Porto Alegre, PPGAS, UFRGS.
- Kepel, Giles
 1992 *A Revanche de Deus*. São Paulo, Siciliano.
- Kolakowski, I
 1985 "O Diabo". *Religião e Sociedade*, 12/2.

- Lehmann, David
1996 *Struggle for the Spirit* Cambridge. UK, Polity Press.
- Machado, Maria das Dores Campos
1996a *Carismáticos e Pentecostais: Adesão Religiosa na Esfera Familiar*. Campinas, Anpocs, Autores Associados.
1996b “Conversão Religiosa e a Opção pela Heterossexualidade em Tempo de AIDS”. *Sociedad y Religión*, 14/15, pp. 95-110.
- Maggie, Y.
1986 “O Medo do Feitiço — Verdades e Mentiras Sobre a Repressão às Religiões Mediúnicas”. *Religião e Sociedade*. 13/1, pp. 72-85.
- Mariano, Ricardo,
1995 “Neopentecostalismo: Os Pentecostais Estão Mudando”. Dissertação de mestrado em sociologia. São Paulo, USP.
- Mariz, C.
1994 “Libertação e Ética uma Análise do Discurso dos Pentecostais que se Recuperam do Alcoolismo”. In: Antoniazzi, A. et alii. *Nem Anjos Nem Demônios*. Petrópolis, Vozes.
1993 “As CEBs e a cultura popular”. *Comunicações do ISER*.
1997 “O Demônio e os Pentecostais no Brasil”. In: Birman, P.; Novaes, R. e Crespo, S. (org), *O Mal à Brasileira*. Rio de Janeiro, Ed. UERJ.
- Mariz, Cecília L. e Machado, Maria das Dores
1994 “Sincretismo e Trânsito Religioso; Comparando Pentecostais e Carismáticos”. *Comunicações do ISER*, 45 (13), pp. 24-34.
1996 “O Pentecostalismo e a Redefinição do Feminino”. *Religião e Sociedade*.
- Mariz, C.; Campá W. e Bernardo, M. L.
1997 O Demônio nas Publicações Evangélicas: Comparando Pentecostais com Neopentecostais. Trabalho apresentado no VIII Congresso da Sociedade Brasileira de Sociologia SBS, Brasília, agosto.
- Maués, H.
1997 “‘Malineza’: Um Conceito da Cultura Amazônica”. In: Birman, P.; Novaes, R. e Crespo, S. (org), *O Mal à Brasileira*. Rio de Janeiro, Ed UERJ.
- Menezes, E. D.
1985 “A Quotidianidade do Demônio da Cultura Popular”. *Religião e Sociedade*, 12/2.
- Motta, Roberto
1992 “Etnia, Sincretismo e o Pensamento Social Brasileiro.” Trabalho apresentado na CLACSO, grupo de Trabalho Identidade na América Latina, dezembro.
- Nogueira, Carlos R.
1992 *O Diabo no Imaginário Cristão*. São Paulo, Editora Ática.
- Novaes, R
1997 “As Metamorfoses da Besta Fera: O Mal, a Religião e a Política entre os Trabalhadores Rurais”. In: Birman, P.; Novaes, R. e Crespo, S. (org), *O Mal à Brasileira*. Rio de Janeiro, Ed UERJ.
- Oliva, Margarida M. C.
1995 Ação Diabólica e Exorcismo: A Igreja Universal do Reino de Deus. Dissertação de Mestrado PUC-SP, São Paulo.

- Oro, Ari Pedro
 1997 "Neopentecostais e Afro-brasileiros: Quem Vencerá Esta Guerra?" *Cadernos do NER*, 1 (1), Revista do Núcleo de Estudo da Religião da UFRGS.
 1996 "Considerações Sobre a Modernidade Religiosa". *Sociedad y Religión*, 14/15, pp. 61-70.
- Oro, Ivo
 1996 *O Outro é o Demônio; uma Análise Sociológica do Fundamentalismo*. São Paulo, Paulus.
- Overing, Joanna
 1995 "There Is No End of Evil: The Guilty innocents and their fallible gods." *In: Parker, D. (ed.), The Anthropology of Evil*. Oxford, Basil Blackwell.
- Pace, E.
 1997 "Religião e Modernização." *In: Oro, A. e Steil, C. Globalização e Religião*. Petrópolis, Vozes pp. 25-44.
- Page, Elaine
 1996 *As Origens de Satanás*. Rio de Janeiro, Ediouro.
- Parker, Christián
 1997 *Religião Popular e Modernização Capitalista*. Petrópolis, Vozes.
- Pereira, C. L.
 1995 *Línguas de Fogo; Rios de Água Viva; Experiência Pentecostal em Salvador*. Tese de Mestrado, Universidade Federal da Bahia.
- Pierucci, Antônio Flávio e Prandi, Reginaldo.
 1996 *A Realidade Social das Religiões no Brasil*. São Paulo, Hucitec.
- Prandi, Reginaldo.
 1996 "Perto da Magia, Longe da Política; Derivações do Encantamento no Mundo Desencantado." *In: Pierucci, Antônio Flávio e Prandi, Reginaldo. A Realidade Social das Religiões no Brasil*. São Paulo, Hucitec.
 1996a "Religião Paga; Conversão e Serviço." *In: Pierucci, A. F. e Prandi, R. A Realidade Social das Religiões no Brasil; Religião, Sociedade e Política*. São Paulo, Hucitec.
 1997c "Religião e Globalização." *In: Oro, A. e Steil, C. Globalização e Religião*. Petrópolis, Vozes.
- Ricoeur, Paul
 s/d *O Mal*. Ed. Papyrus.
- Rolim, F.C.
 1985 *Pentecostais no Brasil: Uma Interpretação Sócio-religiosa*. Petrópolis, Vozes.
- Rubim, Christina
 1991 *A Teologia da Opressão*. Dissertação de Mestrado Universidade de Campinas. Campinas.
- Ruuth, A.
 1995 *Igreja Universal do Reino de Deus*. Estocolmo, Almqvist & Wiksell International.
- Sanchis, J. P.
 1994a "Para Não Dizer Que Não Falei de Sincretismo." *In: A Dança do Sincretismo, Comunicações do ISER*, ano 13, n.º 45.
 1994b "O Repto Pentecostal." *In: Antoniazzi et alii. Nem Anjos Nem Demônios*. Petrópolis, Vozes.

- Santos, Socorro
 1993 O Reino de Deus na Terra do Diabo, Igreja Universal do Reino de Deus: Um estudo Sobre o Fenômenos dos Novos Grupos Religiosos Autônomos em Campina Grande. Monografia para obtenção do grau de bacharel em Ciências Sociais Universidade Federal da Paraíba Campus Campina Grande).
- Seman, P. e Moreira P.
 1998 "La Iglesia Universal del Reino de Deus en Buenos Aires y la Recreación del Diablo Atraves del Realineamiento de Marcos Interpretativos". *Sociedad y Religion*, 16.
- Soares, Mariza de Carvalho.
 1990 "Guerra Santa no País do Sincretismo". In: Landim, Leilah (org), *Sinais dos Tempos. Diversidade Religiosa no Brasil*. Rio de Janeiro, ISER.
- Soares, Luiz Eduardo
 1993 "A Guerra dos Pentecostais Contra os Afro-brasileiros: Dimensão Democráticas do Conflito Religioso no Brasil." *Comunicações do ISER*, 44, pp. 43-50.
- Souza, Laura de Mello de.
 1986 *O Diabo na Terra de Santa Cruz: Feitiçaria e Religiosidade Popular no Brasil Colonial*. São Paulo, Companhia das Letras.
- Thomas, Keith
 1991 *A Religião e o Declínio da Magia*. São Paulo, Companhia das Letras.
- Trindade, Liana
 1982 "Exu: Reinterpretações Individualizadas de um Mito". *Religião e Sociedade*, 8, pp. 29-36.
- Velho, Otávio
 1987 "O Cativo da Besta Fera." *Religião e Sociedade*, 14 (1), pp. 4-27.
 1997 "Utopias Contemporâneas: Ausência do Mal?" In: Birman, P; Novaes, R. e Crespo, S. *O Mal à Brasileira*. Rio de Janeiro, Ed UERJ.
- Weber, Max
 1991 *Economia e Sociedade* (v. 1) Brasília, Editora UNB.
- Winarczyk, Hilário
 1995 "La Guerra Espiritual en el Campo Evangélico". *Sociedad y Religión*, 13: (111-126) marzo.
- Zaluar, Alba
 1985 "O Diabo em Belíndia". *Religião e Sociedade*, 12/2, pp.132-138.
 1995 "O Medo e os Movimentos Sociais". *Proposta* n.º 66, pp. 24-32, setembro.

Resumo

A Teologia da Batalha Espiritual: Uma Revisão da Bibliografia

Duas preocupações marcam a literatura sócio-anropológica que tem discutido a "batalha espiritual" deflagrada por pentecostais e neopentecostais no Brasil: por um lado, o reencantamento dessa teologia, por outro, sua relação de continuidade e ruptura com a religiosidade afro-brasileira e com a chamada "cultura brasileira". A partir de uma análise crítica dessa bibliografia, o presente artigo desta-

ca o papel ético da teologia da “guerra espiritual” e argumenta que, como processo de eticização da religião, a guerra ou batalha espiritual se constitui num elemento portador e transmissor da modernidade ocidental.

Palavras chaves: pentecostalismo, sincretismo, atitude religiosa

Abstract

The Theology of the Spiritual Battle: A Bibliographical Review

The socio-anthropological literature on the “spiritual battle” waged by Pentecostals and neo-Pentecostals in Brazil has been marked by two concerns: the re-enchantment of this theology, on the one hand, and its relation of continuity and rupture with Afro-Brazilian religiosity and so-called Brazilian culture, on the other. Based on a critical analysis of this bibliography, the article underscores theology’s ethical role within this spiritual war and argues that as a process of ethicizing religion, the battle is an element that conveys Western modernity.

Keywords: Pentecostalism, syncretism, religious attitude