GUERRA ESPIRITUAL: O PROTAGONISMO DO DIABO NOS CULTOS NEOPENTECOSTAIS[1]

Ricardo Mariano (PUCRS)

> *"Doenças, miséria, desastres e todos os problemas que afligem o ser humano desde que este iniciou sua vida na Terra têm uma origem: o diabo"*. Edir Macedo (2002: 20)

> *"Se alguém chegar à igreja [Universal] no momento em que as pessoas estão sendo libertas, poderá até pensar que está em um centro de macumba, e parece mesmo"*. Edir Macedo (2002: 123)

O neopentecostalismo, cuja formação teve início na segunda metade dos anos 70, é responsável pelas principais mudanças teológicas, axiológicas, estéticas e comportamentais ocorridas no movimento pentecostal nas duas últimas décadas. Apesar disso, ele só adquiriu visibilidade pública no final dos anos 80. Com cerca de três milhões de adeptos, as principais denominações dessa vertente pentecostal – que, tal como as outras correntes, não apresentam homogeneidade interna[2] – são a Universal do Reino de Deus, a Internacional da Graça de Deus, a Renascer em Cristo e a Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra. Grosso modo, elas se caracterizam empiricamente: 1) pela ênfase na guerra espiritual contra o diabo e seus representantes terrenos; 2) pela difusão da Teologia da Prosperidade; 3) e pelo abandono de grande parte dos tradicionais e estereotipados usos e costumes puritanos de santidade. Tais características, cumpre frisar, minimizaram diversos traços sectários e ascéticos do pentecostalismo brasileiro.

[1] Uma versão deste artigo foi apresentada na III Semana de Estudos da Religião, realizada na Universidade Católica de Goiás pelo Mestrado em Ciências da Religião, de 11 a 13 de setembro de 2002.

[2] Sobre as construções tipológicas do pentecostalismo brasileiro, ver Mariano (1999).

Antes de analisar a guerra contra o diabo, trataremos, sucintamente, da Teologia da Prosperidade e da rejeição dos usos e costumes. Ao prometer saúde perfeita, prosperidade material, sucesso nos empreendimentos terrenos, felicidade e vitória sobre o diabo e os males causados por ele, a Teologia da Prosperidade relega a segundo plano tradicionais crenças e valores pentecostais. Observa-se isso em vários aspectos. Se antes não representava nem virtude cristã nem veículo de redenção, a pobreza material passa de repente a ser associada à falta de fé e à insubmissão aos desígnios divinos. O rigorismo ascético e o apego sectário ao penoso caminho estreito da salvação, por sua vez, vêem-se superados em boa medida pela exaltação da riqueza, pelo estímulo ao desejo de fruição de bens materiais e pelo enaltecimento da bem-aventurança neste mundo. Com isso, a mensagem escatológica clássica, que, em boa medida, inclinava esse grupo religioso para o apoliticismo e a auto-exclusão da vida social, torna-se secundária: a velha ênfase na redenção paradisíaca após a morte cede lugar à pregação centrada em promessas de bênçãos concretas para o aqui e agora. Noutros termos, a incansável espera pelo Messias e pela outra vida, a eterna, é substituída pelo imediatismo típico das promessas mágicas de recompensas específicas nesta vida. Isto significa que os pregadores da Teologia da Prosperidade prometem, antes de tudo, uma salvação terrena. Com isso, a fé em Deus assume, sem subterfúgios, um caráter predominantemente instrumental e utilitário: constitui meio ou recurso para o fiel se dar bem no mundo. De modo que as crenças, práticas e promessas das igrejas neopentecostais são imediatistas, instrumentais, terrenas (no sentido de não-metafísicas) e específicas. Numa palavra: mágicas. Com a propagação da Teologia da Prosperidade, portanto, de um lado, o ascetismo contracultural declina sensivelmente, de outro, o pentecostalismo, desde o princípio tão afeito à cura, ao exorcismo, às manifestações sobrenaturais e ao milagre, aferra-se ainda mais à magia.

Importante motivo da opção neopentecostal pela ênfase na oferta de mensagens e serviços mágicos repousa na acirrada competição entre as empresas religiosas na atual situação pluralista e de mercado, situação que deriva da liberdade religiosa promovida pela

desregulação estatal da religião no Brasil. Nesse contexto, a liberdade de escolha dos consumidores religiosos tende a constranger pronunciadamente os produtores da religião, fazendo com que estes procurem amoldar o conteúdo dos serviços e produtos religiosos às preferências dos consumidores (Berger, 1985: 156-159). Pragmáticos, escolados em técnicas de marketing e livres do tradicionalismo denominacional, os líderes neopentecostais das igrejas numericamente mais bem-sucedidas não titubearam em submeter sua oferta religiosa à lógica do mercado religioso. Para tanto, dedicaram-se avidamente a atender às preferências das massas pobres, diminuindo suas exigências éticas e comportamentais, adaptando sua mensagem às demandas mágico-religiosas dos estratos populares e prometendo nada menos que a panacéia. "Pare de sofrer: nós temos a solução", alardeia o lema proselitista da Igreja Universal.

Com efeito, este fenômeno representa uma progressiva acomodação ao mundo por parte desse grupo religioso. Acomodação que não decorre tão-somente do fato de que a magia que se oferece visa a atender a fins utilitários e mundanos, mas sobretudo da crença de que o fiel em dia com o pagamento de dízimos e generoso na doação de ofertas adquire o direito de exigir de Deus uma existência terrena próspera, saudável e feliz que pouco difere daquela desejada por seus pares descrentes. Ou seja, o adepto das igrejas neopentecostais é encorajado, culto após culto, a instrumentalizar sua adesão e fé religiosa para requerer de Deus recompensas materiais que lhe permitam gozar de uma vida de acordo, em grande medida, com o prometido pelas peças publicitárias de nossa sociedade de consumo.

Essa ênfase materialista se fez acompanhar pelo abandono dos usos e costumes por meio dos quais o crente procurava demonstrar sua santidade. Isto é, as lideranças eclesiásticas neopentecostais romperam deliberadamente com o tradicional e obrigatório estereótipo pentecostal simbolizado pelas "vestes dos santos": terno, gravata, vestido comprido, ausência de maquiagem, etc. Por princípio religioso e estratégia proselitista, elas dissociaram a fé bíblica do figurino e de costumes pentecostais tradicionais, que, pelo menos atualmente, se mostram desfavoráveis para a atração, adesão e conversão de clientelas

de classe média, em geral mais receptivas aos apelos proselitistas das igrejas Renascer em Cristo e Sara Nossa Terra do que aos da Universal. Na esteira dessa ruptura com o velho ascetismo puritano acha-se também a convivência pacífica e pioneira dos neopentecostais com variados prazeres e afazeres deste mundo, como assistir à TV, vestir roupas da moda, mesmo que sensuais, usar produtos e acessórios de embelezamento físico, freqüentar praias, piscinas, cinemas, teatros, praticar esportes, torcer por times de futebol, cantar e dançar nos cultos ao som de ritmos profanos, abraçar profissões de artista, modelo, atleta. Nesse mesmo diapasão, o movimento *gospel*, encabeçado inicialmente pela Renascer em Cristo, transformou *shows* de *rock*, baterias e guitarras distorcidas em poderosos instrumentos de evangelização de jovens. Alguns grupos evangélicos, não só neopentecostais, radicalizaram o emprego desse recurso evangelístico, adotando, por exemplo, trios elétricos e desfilando em sambódromos e em entusiasmados blocos carnavalescos em vários estados brasileiros.

Antes de discorrer sobre a guerra espiritual, convém mencionar, sumariamente, o que os neopentecostais compreendem por mal e por bem. Para eles, o mal consiste, sobretudo, nas doenças, nos baixos salários, no desemprego, na briga entre cônjuges, no desentendimento entre pais e filhos, na separação amorosa, no alcoolismo, no vício, na solidão, na depressão, enfim, nos mais distintos problemas que afetam os seres humanos. Eles responsabilizam o diabo e os demônios por todos esses males. Daí a justificativa para e a necessidade de combatê-los. Por conta dessa interpretação religiosa dos males sociais, individuais e coletivos, o ritual exorcista se transmuta na libertação dos malefícios que afligem o possesso. Libertar-se do demônio, portanto, equivale a libertar-se dos males causados pelo demônio expulso.

O bem, para eles, consiste, *grosso modo*, na prosperidade material, na saúde física, na felicidade pessoal e familiar, no sucesso profissional, na vitória nos empreendimentos terrenos. Tais bênçãos são prometidas e concedidas por Deus aos cristãos de fé. A principal atribuição divina, aliás, reside em curar, acudir e abençoar as vítimas da ação demoníaca. De modo que enquanto satanás age, Deus reage. Na disputa pelo domínio da humanidade, o diabo parece, pois, estar sempre

na dianteira, embora o Criador já tenha assegurada *a priori* a vitória final dessa guerra cósmica. Antes desse desfecho, porém, o poder divino é limitado pelo livre-arbítrio do fiel, que, para se dar bem neste mundo e nesta vida, precisa vencer o diabo colocando-se na "plenitude do Espírito", isto é, tornando-se obediente a Deus.

A guerra espiritual e as concepções de bem e mal dos neopentecostais derivam, em parte, do dualismo hierárquico cristão, isto é, do eterno conflito entre Deus e diabo, presente no cerne da doutrina cristã. De um lado, o diabo integra o dogma central do cristianismo: o da queda do homem, do pecado original e da redenção humana pela morte do Messias na cruz. De outro, Cristo não só expulsou demônios e se opôs diretamente ao diabo, pelo qual foi tentado, como veio ao mundo para salvar a humanidade do poder dele. É, pois, com base na experiência agonística de Cristo contra o diabo e no literalismo bíblico que pentecostais de todas as correntes justificam seus rituais exorcistas e fundamentam sua crença na personificação do mal.

Comparadas às denominações das vertentes pentecostais precedentes, as igrejas neopentecostais parecem ir um pouco mais longe na luta contra o mal. O fato é que elas hipertrofiaram a guerra entre Deus e diabo pelo domínio da humanidade. Para tanto, defendem que o que se passa no "mundo material" resulta da guerra entre as forças divina e demoníaca no "mundo espiritual". Guerra que, segundo elas, não está circunscrita apenas a Deus/anjos X diabo/demônios. Os seres humanos participam ativamente dessa guerra, mesmo que não tenham consciência disso. Mais que isso: é dever primordial do cristão engajar-se no combate às forças das trevas para realizar a obra divina e, desse modo, reverter as obras do mal, cujo principal objetivo consiste em desviar os homens do caminho estreito da salvação. Esse combate, portanto, constitui uma precondição para evangelizar indivíduos submetidos ao poder do diabo. Pois, sem a sua libertação dos demônios, torna-se impossível convertê-los de fato. Quanto a isso, cumpre observar que, dados os sinais típicos de possessão demoníaca apontados por Edir Macedo (2002: 64-70) – tais como nervosismo, dores de cabeça constantes, insônia, medo, desmaios ou ataques, desejo

de suicídio, doenças cujas causas os médicos não descobrem, visões de vultos ou audição de vozes, vícios e depressão –, no limite, todos os seres humanos necessitam se submeter ao ritual de libertação para poder se juntar a Deus.

Com efeito, não se está a exagerar a amplitude do poder demoníaco na visão dos líderes neopentecostais. Para esses religiosos, a extensão da ação diabólica é quase ilimitada. Segundo R. R. Soares, líder da Internacional da Graça de Deus, "não existe nada que esteja fora da ação demoníaca. No futebol, na política, nas artes e na religião, nada escapa ao cerco do diabo" (Soares, 1984: 24). "Satanás tem milhares de agências no mundo" (Ibid.: 83). "Por trás da religião, do intelectualismo, da poesia, da arte, da música, da psicologia, do entendimento humano e de tudo com o que temos contato, Satanás se esconde" (Ibid.: 103). "O diabo controla tudo", resume Soares (1984: 114). Disso resulta que os demônios são responsáveis por "todos os males da humanidade", entre os quais se incluem "doenças, misérias, desastres e todos os problemas" (Macedo, 2002:20).

Diante da magnitude do poder e do raio de ação do diabo, as igrejas evangélicas, adverte Macedo, não podem mais se dar ao luxo de persistirem irresponsavelmente na pregação de um "evangelho água com açúcar" (Ibid.: 102). Em seu lugar, urge implementar a "pregação plena". Diz ele: "a igreja atual tem que agir. Temos de sair da mera pregação pentecostal, que está na moda, para a pregação plena. Temos que sair por aí dizendo que Jesus Cristo salva, batiza com o Espírito Santo, mas também, e antes de tudo, que liberta as pessoas que estão oprimidas pelo diabo e seus anjos" (Macedo, 2002: 120). "Evangelho é poder", brada, "e poder tem de ser exercido para a derrota de satanás e a glória de Deus" (Ibid.: 126). Com isso, Macedo realça a distintividade e define o propósito da Universal, que, segundo ele, "foi levantada" para realizar um "trabalho especial": qual seja, a libertação de pessoas endemoninhadas (Ibid.: 9).

Para derrotar satanás, antes é preciso identificá-lo. Não obstante imiscuírem-se em praticamente todas as esferas da atividade humana, o coisa-ruim e seus asseclas – na persecução dos objetivos de extraviar os homens dos caminhos de Deus e de receber adoração no lugar do Todo-

Poderoso – têm preferência por agir através das organizações religiosas. As lideranças neopentecostais identificam as religiões afro-brasileiras e kardecista como os "principais canais de atuação dos demônios" no território brasileiro (Ibid.: 102). Convicto disso, Macedo chega até a superdimensionar o tamanho das bases humanas das hostes inimigas, afirmando que mais de um terço da população brasileira é espírita e, por isso, vítima das "garras" do diabo (Ibid.: 71). Enganado por satanás e seus demônios atuantes na umbanda, na quimbanda, no candomblé, no kardecismo e noutras religiões, o "povo brasileiro" aparece no discurso de Macedo como míope e obstáculo para o Brasil se tornar um "país bem mais desenvolvido" (Ibid.: 62).

Em sua sanha inquisitorial, Soares e Macedo investem pesadamente na demonização dos adversários religiosos. Para R. R. Soares, o candomblé "é uma das religiões mais diabólicas que a humanidade já conheceu" (Soares, 1984: 34). Na umbanda "os demônios são até adorados como deuses", indigna-se (Ibid.: 70). "O espiritismo", arremata, "é a maior agência que satanás estabeleceu neste mundo para extraviar e perder os homens" (Ibid.: 84). Na mesma toada, Edir Macedo vê as religiões espíritas, afro-brasileiras e orientais como antros promotores de "estupidez, ignorância e idolatria" (Macedo, 2002). A seu ver, tais religiões são verdadeiras fábricas de loucos e agências nas quais se tira o passaporte para a morte e se faz uma viagem rumo ao inferno (Ibid.: 75).

Como corolário dessa perspectiva segue a crença de que "os demônios se apossam das pessoas" justamente por participação direta ou indireta em centros espíritas, por hereditariedade, por meio de trabalhos ou despachos, por maldade, por envolvimento com praticantes do espiritismo, pela ingestão de comidas sacrificadas a ídolos (Macedo, 2002: 36-43). Baseado nessas crenças, o combate aos cultos afro-brasileiros, aos exus, guias, pretos-velhos, encostos e orixás tornou-se uma constante nos cultos das igrejas Universal do Reino de Deus e Internacional da Graça de Deus. Para que tal combate vingasse, fosse plausível e tivesse aceitação social, esses grupos religiosos, estrategicamente, lançaram mão do medo da macumba, da feitiçaria, da

magia negra, reiterando e reforçando assim preconceitos tradicionais presentes no imaginário popular sobre o chamado "baixo espiritismo".

Uma vez identificado o inimigo, cumpre então atacá-lo. Pois a melhor defesa é o ataque, raciocinam os neopentecostais. Macedo não tem dúvida disso. Ele reclama que "muitos cristãos vivem pedindo oração porque estão sendo perseguidos pelo diabo. É de estarrecer", critica, "porque a realidade deveria ser outra. Os cristãos é que devem perseguir os demônios. Nossa luta é muito mais de combate do que de defesa (...) A igreja deve ser triunfante e estar sempre na ofensiva" (Macedo, s/d: 114). Desse triunfalismo ofensivo resulta que o Brasil experimentou na segunda metade dos anos 80 significativo incremento da hostilidade desses religiosos contra os cultos afro-brasileiros. A Universal revelou-se a mais ativa·e engajada nessa missão e, talvez por isso mesmo, a mais agressiva. Combativos, muitos de seus pastores, obreiros e fiéis, nesse período, saíram das trincheiras e puseram a artilharia das tropas do Senhor dos Exércitos para efetuar ousadas missões de ataque aos supostos representantes terrenos do diabo. Ao ultrapassarem o espaço interno de seus templos, protagonizaram casos diversos de invasões de centros e terreiros, de imposições forçadas da Bíblia, de agressões físicas a adeptos dos cultos afro-brasileiros e espíritas e até de prática de cárcere privado.

Na história do pentecostalismo no Brasil, tamanha hostilidade aos cultos afro-brasileiros constituiu uma novidade. Haja vista que as igrejas pentecostais precedentes[3], por mais que identificassem as religiões adversárias como demoníacas, jamais as atacaram direta, sistemática e até fisicamente. Sua estratégia de ação limitara-se sempre e tão-somente à esfera discursiva. A Igreja Universal, liderada por um ex-umbandista, mudou essa história. Uma das razões dessa hostilidade acha-se no prefácio de *Orixás, Caboclos e Guias: Deuses ou Demônios?* – obra de Macedo que já vendeu mais de três milhões de exemplares –, que revela que o bispo tem dedicado "toda a sua vida a

[3] A pesquisa Novo Nascimento constatou que 95% dos evangélicos do Grande Rio de Janeiro consideram a umbanda e o candomblé demoníacos, cifra que cai para 88% em relação ao kardecismo (Fernandes, 1996: 50-51).

lutar contra os demônios, por quem tem repugnância, raiva" (Macedo: 2002: 7). Para aplacar sua ira, Macedo tratou de desencadear "uma verdadeira *guerra santa* contra toda obra do diabo", escreve com admiração o prefaciador (Ibid.: 8, grifo meu). A motivação e o léxico desse líder eclesiástico, como se pode ver, são beligerantes. Cabe observar que ele e seus subalternos recuaram posteriormente dessa sanha bélica, pressionados pelos inquéritos policiais e processos judiciais movidos contra eles pelas vítimas dessa guerra santa.

Podem ser observados dois objetivos básicos da guerra espiritual desencadeada pelos neopentecostais contra as religiões inimigas O primeiro consiste em converter os adeptos dessas religiões. Seu caráter é, portanto, eminentemente proselitista. O segundo, nem sempre explícito, consiste em fechar centros espíritas, tendas de umbanda e terreiros de candomblé, sobretudo os existentes nas proximidades dos templos evangélicos. Esta parece ser a finalidade precípua da guerra espiritual: dizimar a concorrência mediúnica nos estratos populares. Esses religiosos procedem desse modo, portanto, para conquistar maior fatia do mercado religioso e, ao mesmo tempo, impor o poder de Cristo sobre o diabo, ou o poder religioso de seu grupo sobre os concorrentes.

O principal recurso para evidenciar tal poder, além dos incessantes testemunhos de libertação exibidos na programação religiosa de rádio e TV dessas igrejas, reside no próprio ritual exorcista. A espetacular dramatização pública do confronto entre as forças sobrenaturais representantes do bem e do mal nos cultos de libertação desempenha, de modo magistral, a função de comprovar empiricamente a eficácia do poder divino. De modo que o freqüente desfecho vitorioso do exorcismo público aparece para a platéia como demonstração prática do soberano poder de Cristo sobre os demônios. O que contribui, por sua vez, para tornar plausível e veraz a pregação dessas igrejas, tanto no que se refere à existência das forças divina e demoníaca como à superioridade das primeiras sobre estas. Superioridade que decorre da posse e manipulação ritual do poder divino sobre o diabo. Edir Macedo demonstra ter consciência disso, ao afirmar: "Em nossas reuniões, os

demônios são humilhados e até mesmo achincalhados, numa prova de que o Senhor está conosco" (Macedo, 2002: 122).

Nesse ponto, cabe destacar um importante efeito desse intenso combate à umbanda, ao candomblé e ao kardecismo. Na linha de frente da batalha espiritual, tanto a Universal quanto a Internacional da Graça de Deus acabaram incorporando em seus cultos e doutrinas elementos da crença, da lógica e da visão de mundo das religiões que combatem. Isto é, ao se prontificarem diuturnamente a retirar encostos, exorcizar possessos e realizar rituais de descarrego, de certa forma, quer dizer, às avessas, elas não só legitimam a experiência religiosa do outro como assimilam algumas de suas crenças, práticas e características (Soares, 1990). Com efeito, de tão rotineira e sistemática, a possessão demoníaca tornou-se indissociável da imagem e da identidade dessas igrejas. Associação que não se resume ao binômio possessão/libertação. Pois são diversas as suas apropriações sincréticas da religiosidade popular, em especial dos cultos afro-brasileiros. Noutra referência à umbanda, os pastores da Universal, vestidos de branco, celebram rituais de descarrego de encostos, nos quais os fiéis e virtuais adeptos são aspergidos com galhos de arruda devidamente empapados em bacias com água benta e sal grosso. Há ainda rituais de "fechamento do corpo", "corrente de mesa branca", entre outros que evocam crenças e ritos da umbanda, do candomblé e do kardecismo. Tal sincretismo, cumpre frisar, decorre da deliberada disposição dessas igrejas a se adaptarem à mentalidade e ao simbolismo religioso brasileiros. Atitude deliberada que encerra clara estratégia para maximizar a eficiência de seu proselitismo.

Incessantemente evocado, vilipendiado e expulso, o diabo, de certa forma, constitui uma espécie de "braço direito" das igrejas que o combatem. Pois, para diagnosticar os males que afligem fiéis e virtuais adeptos, elas culpabilizam o diabo. Da mesma forma, para comprovar seu poderio espiritual, precisam derrotar ritualmente o pai da mentira dia após dia. E até para legitimar sua existência e justificar seu propósito (o "trabalho especial" de libertação dos endemoninhados, no caso da Universal), tratam novamente de invocar e imprecar a figura de satanás. Se não é propriamente distintiva das igrejas neopentecostais, a

íntima e rotineira relação agonística com o diabo é algo que, decisivamente, as caracteriza. O que a torna elemento central de sua identidade religiosa (Jungblut, 1992).

Nesse sentido, cumpre observar que a hipertrofia da figura demoníaca nos cultos, nas crenças e nas práticas desses religiosos atrofia as concepções de pecado e livre-arbítrio. Nessa corrente pentecostal o indivíduo é visto, antes de tudo, como vítima da tirania e malvadeza do diabo. A condição de vítima lhe poupa da culpa, ou do "peso" na consciência, e da necessidade de arrepender-se de seus atos. Embora dotado de autoridade concedida a ele por Deus para amarrar, repreender e expulsar demônios em nome de Jesus, o crente neopentecostal, volta e meia acossado pelas hostes infernais, parece deter pouca capacidade de autodeterminação. Isso resulta, em parte, da própria concepção de libertação ritual, que, além de não conduzir necessariamente à conversão do possesso, "é um ato praticado pelo pastor e independe da vontade da pessoa" (Soares, 1990: 87). Enfraquecidas as concepções de autonomia e de autodeterminação, debilita-se igualmente a ética, já que a orientação ética da conduta implica avocar para si a responsabilidade pelos atos que praticados. Em suma, quanto mais se responsabiliza os demônios pelas conseqüências de nossos atos, mais se minimiza a ética.

Além da "guerra santa" contra as religiões mediúnicas, novas concepções de batalha espiritual, formuladas originalmente nos Estados Unidos, adentraram, no começo dos anos 90, as igrejas neopentecostais, sobretudo a Renascer em Cristo e a Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra, e vários outros grupos evangélicos. O vínculo de alguns pregadores brasileiros – entre os quais sobressai Neuza Itioka – com a Rede Internacional de Guerra Espiritual, fundada por Peter Wagner no Seminário Fuller, de Pasadena, EUA, propiciou a difusão dessas novas crenças no Brasil. Com isso, a guerra espiritual passou a ser travada também contra os espíritos territoriais e hereditários.

Considerados demônios de elevada posição na hierarquia satânica, os espíritos territoriais estão distribuídos pelo diabo para agir sobre áreas geográficas (bairros, cidades, países), grupos étnicos, tribais e religiosos. No Brasil, tais demônios são freqüentemente identificados

pelos evangélicos, neopentecostais ou não, com os santos católicos, entre eles sobretudo Nossa Senhora Aparecida, padroeira do país. Para expulsá-los, pastores e fiéis costumam realizar intercessões coletivas nos cultos e, quando possível, no próprio local ou território que desejam libertar (da influência maligna), evangelizar e tomar posse para Deus. As Marchas para Jesus são a ponta mais visível dessas intercessões públicas pelas cidades brasileiras. Os proponentes dessas crenças e práticas rituais crêem que a evangelização de uma região controlada por espíritos territoriais só surtirá efeito se estes forem devidamente expulsos dela. De modo que a guerra espiritual constitui um pré-requisito para o evangelismo desses religiosos (Wynarczyk, 1995).

Já os espíritos hereditários são responsáveis pelas maldições que acometem a família e seus membros. Acredita-se que um indivíduo, crente ou não, tendo ancestral que pecara ou mantivera ligações com espiritismo, idolatria ou quaisquer práticas religiosas antibíblicas, herda a maldição provocada pelo demônio atuante em seus antepassados. Para libertar-se, é preciso renunciar ao pecado dos ancestrais e quebrar, mediante o poder divino acionado pelo culto de intercessão, as maldições hereditárias.

Nas igrejas que combatem os espíritos hereditários, os fiéis, depois de aceitarem a Jesus, são encaminhados aos cultos de "cura interior" – eufemismo para a libertação de demônios. Dá-se prioridade aos que sofreram traumas em algum período da vida, o que inclui até a fase uterina, ou que padecem de problemas como dependência de drogas, alcoolismo, depressão, separação conjugal, relacionamento familiar deteriorado. Para receber a cura interior, eles devem, primeiro, confessar os traumas, tidos como feridas na alma instiladas pelo diabo para aprisioná-los e torturá-los. Em seguida, devem rogar perdão pelos pecados dos antepassados, por suas próprias transgressões e até às pessoas das quais guardam rancor por tê-los prejudicado. Só depois de purificados, curados, enfim, libertos dos demônios herdados, de seus pecados, traumas, transgressões e rancores é que eles se capacitam para tomar posse das bênçãos prometidas por Deus.

É reduzida a freqüência de exorcismos nas igrejas neopentecostais que batalham contra os espíritos territoriais e hereditários. Sua clientela de classe média, além de se mostrar completamente avessa aos constrangimentos inerentes ao exorcismo público, tende a psicologizar seus problemas pessoais. De modo que os cultos de cura interior mostram-se mais adaptados às demandas e necessidades de sentido dessa clientela do que os dramáticos rituais exorcistas – públicos e coletivos – da Igreja Universal. Independentemente das diversas formas adquiridas pelos rituais de libertação e dos variados nomes e atribuições conferidos aos demônios no interior do neopentecostalismo, os problemas e os males experimentados cotidianamente pelos fiéis e virtuais adeptos são interpretados pelos neopentecostais como sendo de ordem espiritual, numa referência imediata à figura e à ação do diabo. O fato é que é sempre ele, o diabo, o protagonista onipresente dos cultos e rituais neopentecostais.

Crentes de que só obterão prosperidade material, cura, saúde e sucesso nos empreendimentos terrenos – as bênçãos prometidas pelas lideranças neopentecostais – enquanto libertos dos demônios e engajados ativamente nas "tropas" do Senhor dos Exércitos, esses religiosos parecem não ter alternativa senão prosseguir nas linhas de frente dessa guerra espiritual contra o diabo.

Referências bibliográficas

BERGER, Peter. *O dossel sagrado. Elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.

FERNANDES, Rubem César. *Novo Nascimento: os evangélicos em casa, na igreja e na política* (mimeo). Rio de Janeiro: ISER, 1996.

JUNGBLUT, Airton. Deus e nós, o diabo e os outros: a construção da identidade religiosa da Igreja Universal do Reino de Deus. *Cadernos de Antropologia*, n. 9, 1992, p. 45-62.

MACEDO, Edir. *Orixás, Caboclos e Guias: Deuses ou Demônios?* 15 ed. Rio de Janeiro: Universal Produções, 2002.

_____. *A libertação da teologia.* Rio de Janeiro: Universal Produções, s/d.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.

SOARES, Mariza de Carvalho. Guerra santa no país do sincretismo. In: *Sinais dos Tempos: Diversidade Religiosa no Brasil.* Cadernos do ISER, 23, 1990, p. 75-104.

SOARES, R. R. *Espiritismo: a magia do engano.*Rio de Janeiro: Graça Editorial, 1984.

WYNARCZYK, Hilario. La guerra espiritual en el campo evangélico. Argentina, *Sociedad y Religión*, n. 13, 1995, p. 111-126.