

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO – PUC-SP
Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião

PÉRSIO PEDRO BARBOSA FURTADO

IURD e Umbanda:
Semelhanças e antagonismos na religiosidade popular brasileira

MESTRADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

São Paulo
2025

PÉRSIO PEDRO BARBOSA FURTADO

IURD e Umbanda:

Semelhanças e antagonismos na religiosidade popular brasileira

Dissertação apresentada à banca examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião, sob a orientação do Prof. Dr. Silas Guerriero

São Paulo

2025

Banca Examinadora

O presente trabalho foi realizado com apoio da
FUNDASP (Fundação São Paulo - Mantenedora da
PUC-SP).

O presente trabalho foi realizado com apoio da
Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de
Nível Superior - Brasil (CAPES), código de
financiamento 88887.934863/2024-00 e
88887.201145/2025-00

*À Pércida Barbosa Furtado, minha irmã
(in memoriam)*

Agradecimentos

À **Fátima** por ter me apresentado o caminho da Academia, incentivando-me veementemente a percorrê-lo, dando-me todo apoio e suporte necessários. Suas pertinentes sugestões enriqueceram esta dissertação.

À **Camila, Cíntia e Carla** pelas nossas interações e reflexões. As sendas pelas quais seguiram me serviram como estímulo ao conhecimento e estudo de outros caminhos.

Ao **Prof. Dr. Silas Guerriero**, meu orientador, pela acolhida generosa. Com paciência e competência indicou-me o “caminho das pedras” a cada etapa deste trabalho. Seu rigor científico, contribuições, ensinamentos e parceria tornaram o meu caminhar mais profícuo e seguro na realização desta pesquisa.

Ao **Prof. Dr. Frank Usarski** pela recepção generosa no início deste instigante caminho da Ciência da Religião. Seu Esquema de Comparação de Crenças foi essencial para a realização das análises sistemático comparativas desta pesquisa. Seus apontamentos na qualificação aprimoraram esta dissertação.

Ao **Prof. Dr. Edin Sued Abumanssur** pelos conhecimentos socializados em suas aulas, os quais me provocaram tantas reflexões sobre religião e sociedade. Sua gentil e valiosa participação na banca de qualificação muito contribuiu aos caminhos de construção deste trabalho.

Às professoras e aos professores do **PPG em Ciência da Religião da PUC-SP** por serem referências em meu processo formativo, capacitando-me para percorrer o caminho acadêmico com segurança.

Ao **Caminho**.

Resumo

Este trabalho, de cunho bibliográfico, constitui uma análise sistemática e comparativa das interações que ocorrem entre a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e a Umbanda no âmbito da sociedade brasileira, tendo por objetivo identificar quais seriam as razões que explicariam o antagonismo existente entre elas. Realizamos o delineamento e comparação da *Weltanschauung* (visão de mundo) da IURD e da Umbanda, pois entendemos que há uma estreita relação entre *a visão de mundo* e *a ação no mundo*. Para o delineamento e comparação das *Weltanschauungen religiosas* (crenças) da IURD e da Umbanda, utilizamos nesta pesquisa o “Esquema de Comparação de Crenças de Frank Usarski”. Após a comparação e análise das *Weltanschauungen* iurdiana e umbandista, constatamos que IURD e Umbanda constituem um extraordinário caso de semelhanças e antagonismos no âmbito da singularmente plural religiosidade popular brasileira.

Palavras-chave: IURD, Umbanda, *Weltanschauung* religiosa, comparação de religiões, religiosidade popular brasileira.

Abstract

This work, of a bibliographic nature, constitutes a systematic and comparative analysis of the interactions that occur between the Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) and Umbanda within Brazilian society, aiming to identify what would be the reasons that would explain the existing antagonism between them. We outlined and compared the *Weltanschauung* (worldview) of IURD and Umbanda, because we understand that there is a close relationship between the worldview and action in the world. To outline and compare the religious *Weltanschauungen* (beliefs) of the IURD and Umbanda, we used in this research the “Frank Usarski Belief Comparison Scheme”. After the comparison and analysis of the Iurdian and Umbandist *Weltanschauungen*, we found that IURD and Umbanda constitute an extraordinary case of similarities and antagonisms within the singularly plural Brazilian popular religiosity.

Keywords: IURD, Umbanda, religious *Weltanschauung*, comparison of religions, Brazilian popular religiosity.

| Lista de Figuras | Página |
|---|---------------|
| Figura 1: Matriz Religiosa Brasileira | 19 |
| Figura 2: Limite da Ciência da Religião | 26 |
| Figura 3: Teoria da Religião de Riesebrodt | 30 |
| Figura 4: Estrutura do Esquema de Comparação de Crenças de Frank Usarski | 33 |
| Figura 5: Dimensões Doutrinárias do Esquema de Comparação de Crenças | 34 |
| Figura 6: Esquema de Comparação de Crenças de Frank Usarski | 37 |
| Figura 7: IURD e Umbanda frente ao Esquema de Comparação de Crenças | 38 |
| Figura 8: Diagrama da <i>Weltanschauung sociocultural</i> da IURD | 58 |
| Figura 9: Posição da IURD frente à Dimensão Doutrinária Ontológica | 60 |
| Figura 10: Posição da IURD frente à Dimensão Doutrinária <i>Teológica</i> | 61 |
| Figura 11: Posição da IURD frente à Dimensão Doutrinária Antropológica | 62 |
| Figura 12: Posição da IURD frente à Dimensão Doutrinária Cronológica | 64 |
| Figura 13: Posição da IURD frente à Dimensão Doutrinária Acesso | 65 |
| Figura 14: Posição da IURD frente à Dimensão Doutrinária Soteriológica | 67 |
| Figura 15: <i>Weltanschauung religiosa</i> da IURD | 68 |
| Figura 16: Capital Simbólico Afro-brasileiro e Capital Simbólico Euro-ocidental | 75 |
| Figura 17: <i>Weltanschauung sociocultural</i> da Umbanda das Federações | 80 |
| Figura 18: <i>Weltanschauung sociocultural</i> da Umbanda dos Terreiros | 84 |
| Figura 19: <i>Weltanschauung</i> Mínima Umbandista | 85 |
| Figura 20: Posição da Umbanda frente à Dimensão Doutrinária Ontológica | 87 |
| Figura 21: Posição da Umbanda frente à Dimensão Doutrinária <i>Teológica</i> | 88 |
| Figura 22: Cosmograma Bakongo (<i>Dikenga Dia Kongo</i>) | 89 |
| Figura 23: Nseke, Kalunga e Mpemba | 89 |

| | |
|---|-----|
| Figura 24: Musoni, Kala, Tukula e Luvemba | 90 |
| Figura 25: Tukula, Líder, Ancestral, Musoni, Divino | 92 |
| Figura 26: Posição da Umbanda frente à Dimensão Doutrinária Acesso | 93 |
| Figura 27: Posição da Umbanda frente à Dimensão Doutrinária Soteriológica | 94 |
| Figura 28: Posição da Umbanda frente à Dimensão Doutrinária Antropológica | 95 |
| Figura 29: Posição da Umbanda frente à Dimensão Doutrinária Cronológica | 96 |
| Figura 30: <i>Weltanschauung religiosa</i> da Umbanda | 97 |
| Figura 31: Panfleto da IURD | 101 |
| Figura 32: Nível <i>Supra-humano</i> : o Absoluto | 103 |
| Figura 33: Nível <i>Interação</i> (entre o Absoluto e o Relativo) | 104 |
| Figura 34: Nível <i>Humano</i> : o Relativo | 105 |

Sumário

| | |
|--|----|
| Introdução | 15 |
| Capítulo I | |
| Análise sistemática e comparativa sobre a IURD e a Umbanda | 24 |
| 1.1 Limites | 24 |
| 1.2 Limitações | 26 |
| 1.3 Obstáculos | 27 |
| 1.4 Esquemas Comparativos..... | 31 |
| 1.5 Esquema de Comparação de Crenças de Frank Usarski..... | 32 |
| Capítulo II | |
| Delineamento da <i>Weltanschauung</i> da IURD | 39 |
| 2.1 Delineamento da <i>Weltanschauung sociocultural</i> do pentecostalismo moderno..... | 39 |
| 2.2 Delineamento da <i>Weltanschauung sociocultural</i> do pentecostalismo brasileiro pré-IURD | 47 |
| 2.3 Delineamento da <i>Weltanschauung sociocultural</i> da IURD | 49 |
| 2.4 Delineamento da <i>Weltanschauung religiosa</i> da IURD | 59 |
| 2.4.1 Dimensão doutrinária <i>Ontológica</i> - Esquema de Comparação de Crenças de Frank Usarski | 60 |
| 2.4.2 Dimensão doutrinária <i>Teológica</i> - Esquema de Comparação de Crenças de Frank Usarski | 61 |
| 2.4.3 Dimensão doutrinária <i>Antropológica</i> - Esquema de Comparação de Crenças de Frank Usarski..... | 62 |
| 2.4.4 Dimensão doutrinária <i>Cronológica</i> - Esquema de Comparação de Crenças de Frank Usarski | 63 |

| | | |
|-------|---|----|
| 2.4.5 | Dimensão doutrinária <i>Acesso</i> - Esquema de Comparação de Crenças de Frank Usarski | 64 |
| 2.4.6 | Dimensão doutrinária <i>Soteriológica</i> - Esquema de Comparação de Crenças de Frank Usarski | 65 |
| 2.5 | Considerações sobre a <i>Weltanschauung religiosa</i> da IURD | 68 |

Capítulo III

| | | |
|-------|---|----|
| | Delineamento da <i>Weltanschauung</i> da Umbanda | 71 |
| 3.1 | <i>Weltanschauung sociocultural</i> da Umbanda | 71 |
| 3.1.1 | Delineamento da <i>Weltanschauung sociocultural</i> da Umbanda a partir da análise de seu “mito fundante” | 72 |
| 3.1.2 | Delineamento da <i>Weltanschauung sociocultural</i> da “Umbanda da Federações” | 76 |
| 3.1.3 | Delineamento da <i>Weltanschauung sociocultural</i> da “Umbanda dos Terreiros” | 81 |
| 3.2 | Delineamento da <i>Weltanschauung religiosa</i> da Umbanda | 85 |
| 3.2.1 | Dimensão doutrinária <i>Ontológica</i> - Esquema de Comparação de Crenças de Frank Usarski | 86 |
| 3.2.2 | Dimensão doutrinária <i>Teológica</i> - Esquema de Comparação de Crenças de Frank Usarski | 87 |
| 3.2.3 | Dimensão doutrinária <i>Acesso</i> - Esquema de Comparação de Crenças de Frank Usarski | 92 |
| 3.2.4 | Dimensão doutrinária <i>Soteriológica</i> - Esquema de Comparação de Crenças de Frank Usarski | 93 |
| 3.2.5 | Dimensão doutrinária <i>Antropológica</i> - Esquema de Comparação de Crenças de Frank Usarski | 95 |

| | |
|---|----|
| 3.2.6 Dimensão doutrinária <i>Cronológica</i> – Esquema de Comparação de Crenças de Frank Usarski | 95 |
| 3.3 Considerações sobre a <i>Weltanschauung religiosa</i> da Umbanda | 97 |

Capítulo IV

| | |
|---|------------|
| Comparação e Análise das <i>Weltanschauungen</i> da IURD e da Umbanda | 99 |
| 4.1 IURD = UMBANDA, as semelhanças | 100 |
| 4.1.1 Os mitos fundantes | 100 |
| 4.1.2 Brasileiras e urbanas | 100 |
| 4.1.3 O aqui e agora | 102 |
| 4.1.4 A <i>Weltanschauung religiosa</i> | 102 |
| 4.2 IURD X UMBANDA, o antagonismo | 105 |
| 4.3 Seres ou entidades supra-humanas na visão da IURD | 107 |
| 4.3.1 O Diabo | 108 |
| 4.3.2 A demonização dos espíritos das “outras” | 109 |
| 4.4 Considerações sobre a comparação das <i>Weltanschauungen</i> iurdiana e umbandista..... | 111 |
| Considerações Finais | 113 |
| Referencias Bibliográficas | 118 |

Introdução

Este trabalho, de cunho bibliográfico, constitui uma análise sistemática e comparativa das interações que ocorrem entre a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e a Umbanda no âmbito da sociedade brasileira nas últimas décadas, buscando assim identificar quais seriam as razões que explicariam o antagonismo existente entre elas. A justificativa da escolha de ambas para serem objetos desta pesquisa, considera a relevância que cada uma tem em seu respectivo segmento religioso.

A IURD não é a primeira nem a maior denominação pentecostal brasileira, no entanto, devido à sua marcante presença na mídia e no atual cenário político, ela tem grande destaque no segmento “evangélico”, o qual, segundo projeções, poderá vir a ser o grupo religioso majoritário no Brasil.¹

A Umbanda, por sua vez, destaca-se no segmento das religiões afro-brasileiras², sendo concebida “como a tradução religiosa mais bem acabada da ‘Matriz Religiosa Brasileira’” (Bittencourt Filho, 2003, p. 213).

Desse modo, pelo que foi exposto, observa-se que Umbanda e IURD desempenham um papel de destaque no cenário religioso nacional, cenário este que tem o abrangente dossel da religiosidade popular brasileira pairando sobre si.

A religiosidade popular brasileira é a um só tempo plural e singular. Plural pela diversidade dos elementos que a compõem, e, singular por possuir um caráter impar, único. A expressão “religiosidade popular” comporta vários entendimentos, pois cada um dos dois termos que a compõe, “religiosidade” e “popular”, possui significados e conotações diversas, necessitando então uma elucidação de como ela é entendida neste trabalho. Aqui,

¹ O fenômeno do crescimento no Brasil do grupo religioso chamado genericamente de “evangélicos”, que reúne fiéis de igrejas protestantes, pentecostais e neopentecostais, tem levado estudiosos a elaborarem a hipótese de que o país está passando por uma “transição religiosa”, deixando de ser uma nação predominantemente católica para dar lugar a uma hegemonia evangélica, o que poderia se consumir nas próximas décadas (Mazzitelli; Nogueira, 2023).

² Um levantamento do Google Trends detectou o crescimento do interesse pelas religiões de matriz africana nas consultas no site de buscas. Os brasileiros bateram o recorde de pesquisas pela palavra “umbanda” no primeiro trimestre deste ano [2023]. O mês de abril bateu o recorde mensal, segundo o relatório do Google Trends: na comparação dos últimos 12 meses com o período anterior, as buscas subiram 40% (Leal; Dias, 2023).

“religiosidade” trata-se do processo pelo qual a religião é percebida e vivenciada, sendo “um termo que se refere às orientações e aos envolvimento religiosos, isto é, às dimensões experienciais, ritualísticas, intelectuais, comunais, doutrinárias, políticas, morais e culturais de uma religião” (Brito; Verdugo, 2022, p. 791). Já o termo “popular” não visa restringir a religiosidade dita popular a uma classe social subalterna ou a um grau de instrução inferior. Nesse sentido, Passos questiona tal restrição e formula algumas indagações muito pertinentes:

Se religiosidade popular é sinônimo de religião de classes subalternas como explicar Hebe Camargo rezando terço no velório de um político amigo? Ou o artista X pagando promessa no santuário de São Judas? Ou ainda, empresários frequentando cultos pentecostais? Se é uma espécie de religião tradicional como explicar o avanço do pentecostalismo no campo católico brasileiro? Se designa comoções irracionais como explicar pesquisadores que se iniciam em cultos afros, ou padres, obviamente com formação universitária, que aderem a cultos de curas e de exorcismos, ou então um membro da alta hierarquia católica desfilando em estádio com a imagem de N. S. Aparecida nas mãos em desagravo ao chute do pastor Helder? E ainda, adeptos das CEBs que estudam metodologia exegética, e princípios de hermenêutica para fazer ‘leitura popular’ da Bíblia? (Passos, 1999, p.14).

Desse modo, neste trabalho, a religiosidade popular é entendida como sendo a forma pela qual as pessoas, independentemente da classe social ou grau de instrução, praticam e vivenciam a experiência religiosa de um modo extraoficial, concreto e livre. Devido a características próprias, a religiosidade popular é distinta da religião institucionalizada e consolidada, existindo entre elas, entretanto, uma relação interativa, na qual a religião, para se estabelecer e se expandir, tolera a religiosidade, enquanto a religiosidade, ao se constituir, absorve a religião.

Por ter mais liberdade e independência que a religião, nesse processo de construção da sua identidade, a religiosidade agrega a sua composição, elementos dos mais diversos e até mesmo conflitantes. Essa liberdade, independência e diversidade possibilitaram que a religiosidade da maioria dos brasileiros se tornasse única e original.

O “que chama a atenção na religiosidade brasileira média [...] é a coexistência numa só pessoa de concepções religiosas, filosóficas e doutrinárias por vezes opostas e mesmo racionalmente inconciliáveis” (Bittencourt Filho, 2003, p. 68).

José Bittencourt Filho (2003) observou que tais características diversificadas da religiosidade popular brasileira evidenciam que, subjacente a ela, está presente, de modo influente, um substrato religioso-cultural que ele denominou *Matriz³ Religiosa Brasileira*.

Esta expressão deve ser apreendida em seu sentido lato, isto é, como algo que busca traduzir uma complexa interação de ideias e símbolos religiosos que se amalgamaram num decurso multissecular, portanto, não se trata *stricto sensu* de uma categoria de definição, mas, de um objeto de estudo (Bittencourt Filho, 2003, pp. 40-41).

Sua hipótese é que, à medida que a Matriz Religiosa Brasileira se formava, também estava em curso, sob influência da Matriz, a gestação de uma mentalidade religiosa média dos brasileiros que, em um determinado momento histórico, foi incorporada definitivamente ao inconsciente da coletividade nacional, emergindo assim, da Matriz Religiosa Brasileira, uma “religiosidade popular” que Bittencourt denominou Religiosidade Matricial⁴. (Bittencourt Filho, 2003)

A opção pelo termo Religiosidade Matricial em vez de “religiosidade popular” é assim justificada por ele:

Preferimos criar a terminologia *Religiosidade Matricial* em vez de “religiosidade popular”, em razão das sutilezas metodológicas que envolvem essa discussão. Quando se fala em "religiosidade popular", muitas questões complexas podem emergir, posto que a fala sobre o povo é sempre feita de algum lugar social, o que nos pode induzir a graves imprecisões. À guisa de síntese e de elucidação, cumpre dar por assentado que quando nos utilizamos da expressão 'Religiosidade Matricial' estamos apontando para um elenco de crenças e comportamentos religiosos que são comuns à maciça maioria da população brasileira, independentemente do grau de consciência das pessoas quanto a tais crenças e comportamentos. Por conseguinte, “Religiosidade Matricial” e “religiosidade popular”, não são necessariamente sinônimas, muito embora seja praticamente inviável distingui-las no plano empírico. Não obstante, nossa opção terminológica tornou-se necessária a fim de evitar as conotações ideológicas restritivas que, sobretudo a partir da década de 1970, a expressão “religiosidade popular” passou a comportar (Bittencourt Filho, 2003, p. 71).

³ “Matriz” remete a um molde para fundição de uma peça, isto é, um lugar onde algo é gerado e/ou moldado. Por analogia, aqui a utilização do termo “matriz” designa as religiões e crenças que se estabeleceram no Brasil e se fundiram constituindo um molde denominado Matriz Religiosa Brasileira.

⁴ Nesta dissertação, seguindo Bittencourt Filho, o termo “Religiosidade Matricial” sempre será grafado com as iniciais em maiúscula.

Para compreender a natureza da Religiosidade Matricial, faz-se necessário conhecer as constituintes da Matriz Religiosa Brasileira de onde ela emergiu. Para tanto serão investigados quais foram os principais elementos que se fundiram na sua composição e quais foram as influências de tais elementos nesse processo formativo.

O primeiro elemento a compor a Matriz Religiosa Brasileira foi a religião naturalista dos povos originários. Em seguida,

com os colonizadores chegam o catolicismo ibérico (reconhecidamente singular) e a magia europeia. [...] Posteriormente, a escravidão trouxe consigo as religiões africanas que, sob determinadas circunstâncias, foram articuladas num vasto sincretismo (Bittencourt Filho, 2003, p. 41).

Assim, no Brasil, em seus primeiros séculos de existência como colônia, “na prática religiosa colonial mesclavam-se elementos católicos, negros, indígenas (e até judaicos), tecendo uma religiosidade deveras original” (Bittencourt Filho, 2003, p. 49).

No século XIX, dois novos elementos foram acrescentados à Matriz Religiosa Brasileira: “o Espiritismo europeu e alguns poucos fragmentos do Catolicismo romanizado” (Bittencourt Filho, 2003, p. 41). Desse modo, o Espiritismo kardecista, o qual foi bem acolhido no Brasil por segmentos sociais de classe média, é o último ingrediente adicionado à Matriz Religiosa Brasileira, consolidando-a definitivamente (Bittencourt Filho, 2003, p. 214).

Em suma, em um período de cerca de quatro séculos de formação, a Matriz Religiosa Brasileira foi adquirindo uma imensa variedade e diversidade de componentes. No entender de Bittencourt, “[...] os componentes da Matriz Religiosa Brasileira *moldam a mundividência religiosa* das maiorias” (Bittencourt Filho, 2003, p. 236, grifo nosso), e propiciam a emersão de uma religiosidade popular única denominada Religiosidade Matricial.

Segundo o autor, a Matriz Religiosa Brasileira e a Religiosidade Matricial dela derivada, têm na Umbanda sua principal expressão, e no “propósito de demonstrar a função estratégica da Matriz Religiosa Brasileira no cenário religioso, [ele confere] ao Pentecostalismo Autônomo [grupo no qual a IURD se destaca], o papel de personagem principal” (Bittencourt Filho, 2003, p. 226-228). (Ver figura 1).

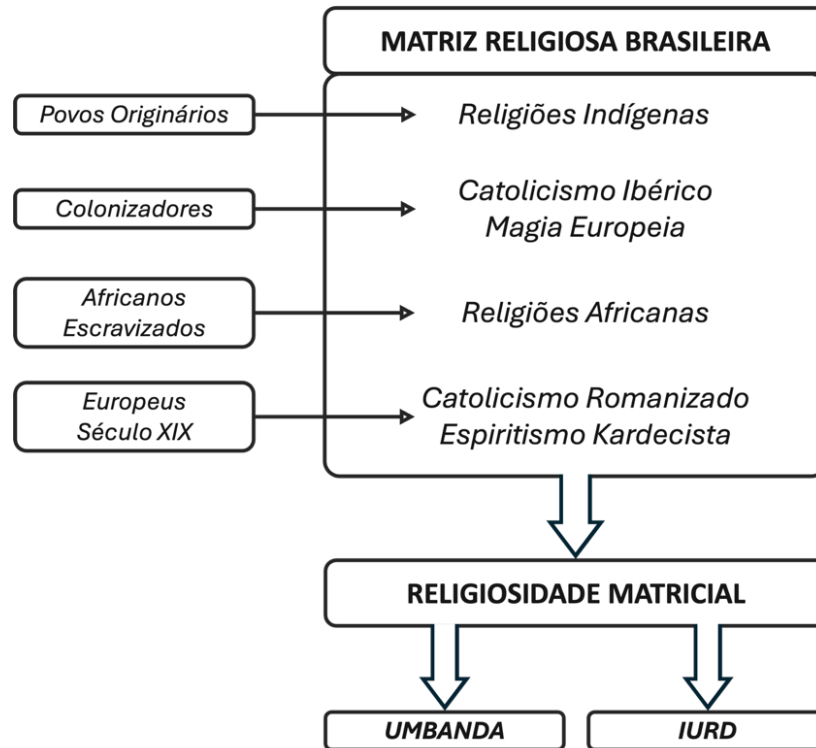


Figura 1

Com relação à religiosidade popular brasileira, é oportuno, neste momento, ser feita uma análise do conceito de Religiosidade Mínima Brasileira (RMB) proposto por André Droogers. Assim argumenta o autor:

Neste artigo, queremos demonstrar que existe algo que aqui chamaremos de “religiosidade mínima brasileira” (RMB). Trata-se de uma religiosidade que se manifesta publicamente em contextos seculares, que é veiculada pelos meios de comunicação de massa, mas também pela linguagem cotidiana. Ela faz parte da cultura brasileira. Existe no nível nacional e pode, inclusive, servir a fins nacionalistas (Droogers, 1987, p. 65).

Existem semelhanças e diferenças entre as abordagens de Droogers e Bittencourt. Com relação às semelhanças, nota-se que ambos constatarem que, no inconsciente da coletividade brasileira, existe algo que Bittencourt denomina “*mentalidade religiosa média dos brasileiros*” (*Religiosidade Matricial*), e que Droogers denomina “*religiosidade mínima brasileira*”; também ambos reconhecem que, por ser “*média*” ou “*mínima*”, essa religiosidade popular brasileira pode se tornar um fator de integração e coesão entre todos os brasileiros. Quanto às

diferenças, observa-se que Droogers restringe a “religiosidade mínima brasileira” a um espaço social específico, o secular, enquanto Bittencourt não faz tal restrição com relação à Religiosidade Matricial; Droogers não remete a “religiosidade mínima brasileira” a uma matriz propriamente religiosa, diferentemente de Bittencourt que confere à Matriz Religiosa Brasileira a função de substrato da Religiosidade Matricial (Bittencourt Filho, 2003, p. 234-235).

Embora seja questionável a ideia de que a religiosidade popular brasileira deriva de ou foi forjada em uma matriz religiosa, como proposto por Bittencourt Filho, em sua tese fica evidenciado que Umbanda e IURD partilham vários elementos em comum. No entanto, realizando-se buscas em plataformas digitais de artigos acadêmicos com os descritores “IURD e Umbanda”, observa-se a existência de um antagonismo entre elas e de um quadro de tensão.

Destacam-se os seguintes artigos como exemplos dessa observação: “*A teologia da prosperidade na Igreja Universal do Reino de Deus e a demonização das religiões afro-brasileiras.*” (Duarte, 2011, p. 91-111); “*O Discurso de Intolerância da Igreja Universal do Reino de Deus: uma análise do livro Orixás, Caboclos e Guias*” (Dias; Campos, 2012, p. 355-365); “*Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: Significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo.*” (Silva, 2007, p. 207-236); “*A judicialização da intolerância religiosa: Um estudo do caso ‘Edir Macedo’*” (Santos Júnior; Monteiro, 2021, p. 2518-2541). Esses artigos são brevemente apresentados a seguir.

Duarte observa que essa tensão entre IURD e Umbanda resulta da relação entre a Teologia da Prosperidade e as práticas e representações acerca do Diabo produzidas pela IURD, e que a construção da identidade iurdiana é feita por meio da demonização das religiões de matriz afro-brasileira. No imaginário da IURD, explica Duarte, existe uma “guerra espiritual” entre o Reino de Deus (representado pela IURD), o qual é caracterizado pela benção da cura, prosperidade financeira, libertação do mundo das drogas, restauração das famílias e toda sorte de bênçãos, e o Reino das Trevas (representado pelas religiões de matriz afro-brasileira), que é marcado pelas drogas, enfermidades, desgraças familiares e ruína econômica. Essas “duas dimensões estão intimamente ligadas, uma vez que a falta de saúde, a ruína financeira, a infelicidade e a derrota nos empreendimentos terrenos são sinais inequívocos da ação demoníaca” (Duarte, 2011, p. 94).

Dias e Campos, em sua pesquisa, examinam o discurso religioso neopentecostal da IURD tecido sobre práticas afro-religiosas brasileiras. Respaldados na teoria da Análise do Discurso (AD), a qual tem Mikhail Bakhtin como um dos seus fundadores, os autores analisam o discurso de Edir Bezerra Macedo, bispo primaz da IURD, em seu livro *Orixás, Caboclos e*

Guias: Deuses ou Demônios. “Boa parte da notoriedade da IURD se deve aos vários escândalos em que esteve envolvida, entre eles acusações frequentes de vilipêndio religioso e agressões a participantes da Umbanda” (Dias; Campos, 2012, p.356). Assim, segundo Dias e Campos, a IURD é conhecida por reavivar o clima de intolerância no campo religioso brasileiro. “Num mundo onde bem e mal guerreiam, é necessário que o outro seja o mal, para o poder dizer-se como sendo o bem” (Dias; Campos, 2012, p.363).

Silva (2007), em seu trabalho, analisa as relações de proximidade e antagonismo existentes entre os campos religiosos neopentecostal e afro-brasileiro, atentando para o paradoxo de ocorrer, nas práticas neopentecostais de algumas igrejas, a “incorporação” da liturgia afro-brasileira. Embora, entre o neopentecostalismo e as religiões afro-brasileiras existam muitas diferenças, são as semelhanças entre esses campos que o autor pretende observar. Para ele, as igrejas neopentecostais ao combaterem os terreiros afro-brasileiros, provocando a degeneração da imagem pública deles e a evasão de seus adeptos e clientes, promovem um afastamento entre esses dois campos religiosos. Tal afastamento estimula o crescimento das igrejas neopentecostais. Entretanto, em sentido inverso, há um entrelaçamento desses campos religiosos que os aproxima.

Santos Júnior e Monteiro buscam examinar a judicialização da intolerância contra as religiões afro-brasileiras, tendo como caso empírico a análise do caso Edir Macedo, bispo maior da IURD, julgado pelo Tribunal Regional da 1.^a Região. A publicação e circulação do livro de autoria de Edir Macedo Bezerra, denominado “Orixás, caboclos e guias: Deuses ou demônios?” trouxe à tona um conflito entre princípios constitucionais. “Através de uma Ação Civil Pública, o Ministério Público Federal (MPF) pleiteou a não circulação do livro, sustentando que o conteúdo era ofensivo às religiões afro” (Santos Júnior; Monteiro, 2021, p. 2520). No entanto, os autores também destacam a insuficiência dos aparatos jurídicos existentes atualmente para assegurar o direito à liberdade religiosa, tendo como consequência, o não impedimento de condutas discriminatórias e preconceituosas contra os religiosos da religião de matriz africana.

Levando-se em consideração o que até aqui foi exposto, a seguinte problematização se apresenta: Embora IURD e Umbanda possuam várias semelhanças e elementos em comum, existe entre elas um quadro de tensão.

Dessa problematização emerge a questão norteadora desta pesquisa: ***“Quais são as razões que explicam o antagonismo existente entre IURD e Umbanda?”***

Desse modo, em face desse quadro de tensão entre IURD e Umbanda, esta pesquisa tem por objetivo encontrar e explicar as razões para tal antagonismo. Para tanto, considerando que

há uma estreita relação entre *a visão de mundo* e *a ação no mundo*, será feito o delineamento da *Weltanschauung* da IURD e da Umbanda. Optamos aqui pelo uso da palavra alemã *Weltanschauung* em vez de “cosmovisão”, “mundividência” ou simplesmente “visão de mundo”, pois, em alemão, *Weltanschauung* comporta uma gama maior de significados e conotações do que as palavras em português correspondentes a ela. *Weltanschauung* expressa não somente uma concepção de mundo, mas também o modo como esse mundo é percebido.

Segundo Palmeira e Gewehr (2015), o termo *Weltanschauung* (*Welt + Anschauung*) aparece pela primeira vez em uma obra de Kant em 1790. Para Kant, *Weltanschauung* é uma representação geral que engloba a totalidade do *mundus sensibilis* por via da interiorização imediata.

A partir de então, a noção de *Weltanschauung* foi ampliada e contextualizada por diversos autores. Para Heidegger, *Weltanschauung* corresponde a uma forma de elaboração produtiva, que compreende a apreensão e a interpretação conscientes do universo. Para Dilthey, *Weltanschauungen* são sempre produtos da história, pois contêm em si uma visão de mundo e da vida, correspondentes à época e ao modo de vida das pessoas às quais representam. A formação de uma *Weltanschauung* indica mais do que a mera vontade de conhecer e de apreender a realidade. Seu surgimento atende a uma necessidade prática, ligada à experiência da vida e à estrutura da totalidade psíquica (Palmeira; Gewehr, 2015, p. 64). *Weltanschauung*, portanto, não se restringe à uma mera formulação teórica da realidade, pois se assim fosse, não seria possível estabelecer a relação entre *visão de mundo* e *ação no mundo*, como é proposto nesta pesquisa, mas trata-se de uma construção psíquico sociocultural.

Tudo aquilo que chamamos de realidade é socialmente construído através dos códigos simbólicos, na maioria das vezes inconscientes, e interiorizado por nossas mentes. O ser humano vive imerso em representações imaginárias instituídas na e pela coletividade e vivenciadas no âmago das subjetividades. A estruturação que ordena o mundo não se apresenta de maneira objetiva e sim como um fenômeno psíquico, consciente ou não (Guerriero, 2012, p. 97).

Devido a *Weltanschauung* resultar de um processo de construção sociocultural e religioso, para realizar seu delineamento serão abordados estes dois aspectos da sua constituição: o aspecto sociocultural e o aspecto religioso.

O delineamento da “*Weltanschauung sociocultural*” da IURD e da Umbanda será feito por meio de uma análise da história e origens de ambas e do contexto político, econômico e sociocultural onde elas se inserem.

Com relação à compreensão e delineamento da “*Weltanschauung religiosa*” (crenças) da IURD e da Umbanda, nesta pesquisa, será utilizado o “Esquema de Comparação de Crenças de Frank Usarski”.⁵

Isso posto, esta pesquisa sobre as interações que ocorrem entre a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e a Umbanda terá a seguinte estrutura:

- No capítulo I serão expostos os referenciais teórico-metodológicos que fundamentarão este trabalho, definindo os limites aos quais deve se ater uma pesquisa da Ciência da Religião, as estratégias que serão utilizadas para contornar as limitações inerentes a este tipo de análise, e os meios empregados para transpor os obstáculos impostos principalmente pela crítica pós-colonial. Na sequência será detalhado o “Esquema de Comparação de Crenças de Frank Usarski” e como ele será empregado no delineamento e comparação da *Weltanschauung religiosa* da IURD e da Umbanda.

- No capítulo II e III, será realizado o delineamento da *Weltanschauung* da IURD e da Umbanda respectivamente. Para tanto, será traçado e analisado o panorama histórico-cultural das origens da IURD e da Umbanda. Também será utilizado o esquema comparativo de Usarski para análise do teor das crenças de ambas.

- No capítulo IV será feita uma análise comparativa das *Weltanschauungen* da IURD e da Umbanda, buscando encontrar razões que expliquem o antagonismo e o quadro de tensão existentes entre elas.

- Nas Considerações Finais, embasados nas análises e comparações realizadas nesta pesquisa, exporemos as conclusões a que chegamos sobre quais seriam as razões do antagonismo existente entre IURD e Umbanda.

⁵ O esquema comparativo de Usarski será explicado em detalhe posteriormente no capítulo I desta dissertação.

Capítulo I

Análise sistemática e comparativa sobre a IURD e a Umbanda

Realizar uma análise sistemática e comparativa sobre a IURD e a Umbanda não é uma tarefa simples. Para tanto é necessário estabelecer limites, contornar limitações e transpor obstáculos. Os limites referem-se ao propósito e vocação da Ciência da Religião, as limitações têm a ver com a dificuldade de sistematizar e criar generalizações da Umbanda, a qual se organiza de forma muito variada, tendo cada terreiro sua própria especificidade e peculiaridades, e os obstáculos aludem à questão de se IURD e Umbanda são comparáveis, isto é, pertencem ou podem ser inseridas em uma mesma categoria para que seja possível estabelecer uma comparação entre elas.

1.1 Limites

Esta pesquisa sobre a IURD e a Umbanda busca inserir-se no âmbito da Ciência da Religião Sistemática e Comparada, portanto, para ser caracterizada como um *trabalho científico*, ela deve ater-se aos limites da Ciência da Religião.

O termo “*Ciência da Religião*” é composto pelas palavras *ciência* e *religião*, as quais, por serem carregadas de significados e conotações, podem induzir a uma visão errônea de qual seja realmente a identidade desta disciplina. À primeira vista, essas palavras se contrapõem e são incompatíveis, porém é nessa contraposição e incompatibilidade que se evidencia a razão de ser da Ciência da Religião. O termo *ciência* refere-se ao mundo empírico, manifestado e objetivamente verificável. Já o termo *religião* alude a uma realidade transcendente que está fora do alcance dos métodos científicos. Esta distinção deve ser preservada para que a Ciência da Religião não se torne uma “ciência religiosa” e seja utilizada de maneira apologética em prol de uma determinada religião com o intuito de elevá-la à condição de “religião científica”, isto

é, uma religião que tem o aval da ciência. Se assim fosse, o nome da disciplina significaria “Ciência a serviço da Religião”.

A Religião “fala” do supra-humano e a Ciência da Religião estuda a Religião e o que ela “fala” sobre o supra-humano. Nessa afirmação destacam-se duas dimensões: a humana e a supra-humana. Também nessa afirmação fica definida a área de atuação de cada uma: a Religião se ocupa daquilo que transcende o ordinário, ou seja, o extraordinário, o supra-humano; já a Ciência da Religião restringe-se ao nível humano, ordinário, empírico e concreto, limitando-se a estudar a Religião em sua dimensão sócio-histórica e cultural, isto é, como ela se manifesta na forma de religiões concretas no mundo empírico.

Esse estudo da religião concreta (a Religião manifestada na dimensão humana) e de seu discurso (o que ela “fala” sobre o supra-humano) é realizado pela Ciência da Religião respeitando-se os limites do “agnosticismo metodológico”. “Isso significa que a Ciência da Religião não instrumentaliza seus objetos em prol de uma apologia a uma determinada crença privilegiada pelo pesquisador” (Usarski, 2013, p.51). Nesse sentido, o cientista da religião mantém um distanciamento e uma “indiferença” em relação ao seu objeto de estudo, “exclui da sua agenda a questão da ‘última verdade’ e não se permite avaliar aspectos religiosos em comparação com as normas de outra religião ou com quaisquer outros critérios ideológicos” (Usarski, 2013, p.51).

Dessa maneira, fica definido que a dimensão humana é o limite da Ciência da Religião, significando assim que, ao estudar as religiões concretas, não é necessário que ela recorra a nada que esteja na dimensão supra-humana. Desse modo, o estudo da religião não é feito de forma *dedutiva*, isto é, partindo da *dimensão supra-humana* para a *dimensão humana*, como acontece nas abordagens essencialistas, mas sim de forma *indutiva*, partindo da *dimensão humana* e nela permanecendo.

Assim, nesta análise sistemática e comparativa, evidenciam-se dois níveis ou duas dimensões: (1) a *dimensão humana*, na qual estão a Ciência da Religião e seu “agnosticismo metodológico”, as religiões concretas e seus discursos sobre o supra-humano e, (2) a *dimensão supra-humana*, onde está o “transcendente”⁶. A Ciência da Religião não ultrapassa o limite entre estas duas dimensões. A Religião, porém, tem por objetivo transpor esse limite (ver figura 2).

⁶ “Transcendente”, neste texto, refere-se ao “extraordinário”, ao “supra-humano”. Portanto, aqui e adiante, “transcendente” não se restringe somente ao significado que as religiões teístas atribuem a esse termo.

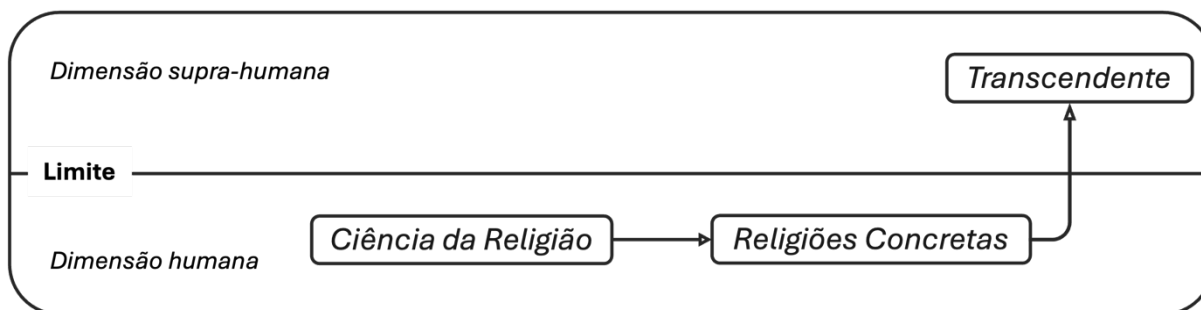


Figura 2

1.2 Limitações

“Uma observação imediata do campo religioso brasileiro permite perceber com facilidade uma característica que é, de certa forma, constitutiva dele: a riqueza da diversidade” (Sanchez, 2010, p.103). Tal diversidade de religiões, aliada a singularidade de cada uma, dificulta a tarefa de analisar e sistematizar uma determinada religião, pois, “cada religião contém em si o ponto central de sua felicidade. Sendo assim, cada religião é única e inigualável, e deve ser entendida em seus próprios termos” (Herder apud Wach, 2018, p. 239).

No caso brasileiro, encontramos fenômenos que, por sua riqueza e densidade, põem em xeque esquemas e classificações demasiadamente rígidos. Refiro-me, principalmente, às religiões e cultos de possessão que atravessam quase toda a estrutura social (Velho, 1994, p. 66).

Com relação à IURD, esta dificuldade é atenuada, pois quando ocorre uma dissidência, a parte dissidente se desliga ou é desligada dela e uma nova igreja é fundada com outro nome. Dessa forma, a IURD não é “pulverizada” em várias IURDs dissidentes, mantendo assim sua unicidade. Já a Umbanda, destaca-se por sua heterogeneidade. Quando ocorrem divergências, novas Umbandas com características próprias são criadas, tornando o universo umbandista ainda mais complexo, limitando e comprometendo, desse modo, a precisão e abrangência da análise e sistematização da Umbanda.

Para contornar as limitações e dificuldades que se tem ao analisar um fenômeno empírico complexo e multifacetado, recorre-se ao uso dos “tipos ideais weberianos”. Entretanto, diferentemente daquilo que a palavra “ideal” sugere, um tipo ideal não se refere a

um alvo a ser atingido, nem tão pouco indica um nível de perfeição a ser alcançado. “‘Ideal’ refere-se ao fato de que a formulação só existe no plano das ideias e, por isso mesmo, é dotada de uma coerência interna e uma pureza que não correspondem ao mundo real” (William, 2022, p. 891). O tipo ideal é elaborado ou composto por intermédio da seleção de certas características do fenômeno empírico pesquisado que são consideradas relevantes ou essenciais. A construção de um tipo ideal tem um propósito analítico, pois ele servirá de “guia” ou modelo em relação ao qual a realidade será analisada. “As tipologias religiosas têm a função metodológica de resumir a realidade plural e complexa com a finalidade de facilitar a compreensão. Elas escondem sempre em sua generalidade, a realidade singular” (Passos, 2006, p. 76).

Para realização da análise sistemática e comparativa sobre a IURD e a Umbanda será elaborado o tipo ideal de cada uma. A metodologia usada para efetuar a construção desses tipos ideais será explicada posteriormente.

Ainda no contexto das limitações da abordagem empírica indutiva, uma questão emerge: será que esse tipo de abordagem “não essencialista” consegue captar o fenômeno observado em sua totalidade ou está “perdendo” algo importante?

Tal questionamento é pertinente e nas suas entrelinhas estão subjacentes dois pressupostos ou possibilidades: (1) o fenômeno religioso observado possui um “algo a mais”, uma “essência” e, (2) a abordagem empírica indutiva tem limitações que a impossibilitam de observar essa “essência”.

Essas “limitações” da abordagem empírica indutiva, empregada nesta pesquisa, podem ser contornadas pela “Fenomenologia de Estilo Novo” proposta por Jacques Waardenburg (1930-2015). Ele parte da constatação de que fenômenos religiosos não portam um sentido em si mesmos, mas que um sentido e um significado são atribuídos a eles pelos seres humanos. Uma Fenomenologia da Religião assim compreendida procura pela “essência” da religião dentro do tempo e do espaço, dentro da dimensão humana, tornando possível a utilização de uma abordagem empírica indutiva para observar o fenômeno religioso (Hock, 2017, p. 86).

1.3 Obstáculos

Comparar religiões é uma tarefa que suscita questões polêmicas e complexas. São questionados os esquemas e métodos comparativos utilizados, o propósito de tais comparações e até se as religiões comparadas são realmente religiões. Soma-se a esses questionamentos, a

acusação de que a lógica que escora a soberania epistêmica da ciência moderna, estabeleceu-se às custas da segregação e silenciamento de povos e culturas que o capitalismo e colonialismo dominou (Santos; Meneses, 2009).

Primeiramente, a comparação de religiões realizada pela Ciência da Religião não tem uma finalidade axiológica, isto é, não pretende determinar a superioridade ou inferioridade de uma religião em relação a outra, mas sim, ampliar o conhecimento sobre várias religiões, pois, como afirmou Max Müller, “*Quem conhece apenas uma não conhece nenhuma*” (Müller, 2024, p.36, grifo do autor).

Em segundo lugar, de fato é pertinente a crítica à certos métodos comparativos que utilizam somente a religião judaico-cristã como parâmetro para realizar as comparações. Esse tipo de metodologia parte do pressuposto de que todas as religiões possuem uma essência única, uma substancialidade universal na qual se dissipam as peculiaridades de cada uma, o que leva à conclusão de que, em última análise, todas as religiões são iguais (Usarski, 2020, p.78). Desse modo, a análise comparativa pode adquirir um caráter “missionário”, pois desconsidera ou minimiza a evidente heterogeneidade religiosa, visando somente, ao comparar religiões, identificar em cada uma delas uma “essência” idêntica à da religião utilizada como referência.

Por fim, é necessário responder à crítica pós-colonial que afirma que o conceito “religião” é uma invenção eurocêntrica, fruto da modernidade ocidental, o qual foi utilizado como instrumento de subjugação dos povos colonizados. Assim, seria totalmente questionável e inadequado aplicar esse conceito a sociedades pré-modernas ou não ocidentais, pois isso perpetuaria o pensamento colonialista.

Para transpor estes obstáculos, será utilizado nesta pesquisa o conceito de religião proposto por Martin Riesebrodt, o qual, em sua obra “*The promise of salvation: a theory of religion*”, procurou responder aos questionamentos feitos pela crítica pós-colonial. A seguir será exposto o pensamento de Riesebrodt sobre essa questão e de como isso se aplica à análise sistemática e comparativa da IURD e da Umbanda.

Riesebrodt (2012) admite que a associação do conceito de religião com o colonialismo e a missão cristã é, sem dúvida, um fato histórico. Portanto, classificar o hinduísmo, budismo ou confucionismo como “religiões” visava somente atender os interesses específicos das potências coloniais ocidentais ou de seus missionários. Certamente oficiais coloniais e missionários manipulavam esse conceito de modo oportunista com o propósito de exercer o poder, o que justificaria o abandono de seu uso. No entanto, o referido autor argumenta que

categorias como direitos, parentesco ou propriedade também foram politicamente abusadas no colonialismo, sem que ninguém chegasse a mesma conclusão em relação ao uso delas.

Com relação a afirmação de que fora do Ocidente não havia “religião”, ou que, antes de serem inventados pelo Ocidente, não havia hinduísmo ou confucionismo, Riesebrodt (2012) questiona: em que sentido a religião não existia antes do encontro com o Ocidente? Em que sentido o hinduísmo, o budismo ou o confucionismo não são religiões ou são religiões “inventadas” pelo Ocidente? Para ele, os críticos pós-coloniais erram quando atribuem às culturas dos povos colonizados um papel que é, em última análise, passivo, assumindo assim que a construção de “religiões” deve ser atribuída apenas à intervenção ocidental. Segundo Riesebrodt (2012), as religiões representam sistemas concretos de práticas e devem ser distinguidas do conceito de tradições religiosas que se refere à continuidade histórica dos sistemas de símbolos. Sua abordagem torna supérfluos os debates sobre se judaísmo, cristianismo, budismo ou hinduísmo são religiões.

Riesebrodt (2012) define religião como um sistema de práticas significativas relacionadas a poderes supra-humanos pessoais ou impessoais, isto é, poderes que se acredita influenciar ou controlar dimensões da vida humana que geralmente estão além do controle humano direto. A religião é baseada na comunicação com poderes supra-humanos e está preocupada em afastar o infortúnio, lidar com crises e estabelecer as bases para a “salvação”. Assim, sua teoria está centrada nas relações entre humanos e poderes supra-humanos, ou seja, é uma abordagem baseada em uma teoria da ação.

Para ele o conceito de religião como ação faz sentido e é indispensável para entender e explicar a especificidade dos fenômenos religiosos, os quais são ações religiosamente motivadas. Riesebrodt (2012) não presume que a religião tenha sido implantada nos seres humanos através de um ato divino de criação ou fornecida a priori pela natureza. Na interação dos humanos com seu ambiente, a religião se desenvolveu como uma relação com poderes supra-humanos. Portanto, ele propõe uma definição e uma teoria da religião que possibilitam uma melhor compreensão da religião como um tipo específico de ação social significativa e, ao mesmo tempo, explica sua universalidade. Assim argumenta o autor:

Minha teoria busca uma abordagem interpretativa consistente e, portanto, preenche a lacuna entre perspectivas religiosas e internas e perspectivas acadêmicas e externas. Minha perspectiva externa consiste na seleção e sistematização de perspectivas internas. O que quer que eu diga sobre as religiões é tirado de suas próprias autorrepresentações. Dou às religiões do leste asiático a mesma atenção que às religiões abraâmicas que surgiram na região do Mediterrâneo. [...]

Em contraste com as abordagens funcionalistas, não estou preocupado com a função da religião, mas sim com sua promessa. As funções da religião são tão diversas quanto suas diferentes condições sociais e políticas. A promessa da religião, por outro lado, permanece surpreendentemente constante em diferentes períodos e culturas históricas. As religiões prometem evitar o infortúnio, ajudar a lidar com crises e fornecer salvação.⁷

Desta forma, na teoria da Religião de Riesebrodt se destacam os seguintes elementos: (1) *seres humanos* se relacionando com (2) *poderes supra-humanos* por meio de um (3) *sistema de práticas significativas* com o intuito de obter um (4) *livramento* (ver figura 3).

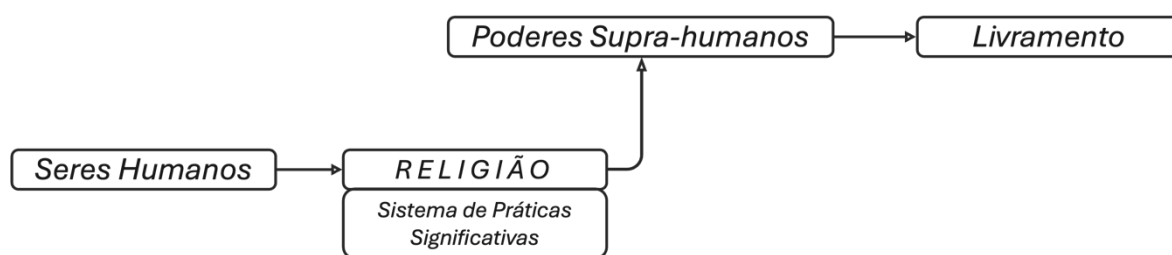


Figura 3

Fundamentando-se na teoria e definição de Religião de Riesebrodt, é possível inserir IURD e Umbanda em uma mesma categoria, “Religião”, pois ambas se relacionam com poderes supra-humanos por meio de um sistema de práticas significativas com o intuito de obter um livramento, como evidenciado nas seguintes ponderações sobre Umbanda e IURD respectivamente:

⁷ My theory pursues a consistent interpretive approach and thus bridges the gap between religious, internal perspectives and scholarly, external perspectives. My external perspective consists in the selection and systematization of internal perspectives. Whatever I say about religions is taken from their own self-representations. I give East Asian religions the same attention as the Abrahamic religions that arose in the Mediterranean region. [...]

In contrast to functionalist approaches, I am concerned not with the function of religion but rather with its promise. Religion’s functions are as various as its different social and political conditions. Religion’s promise, by contrast, remains astonishingly constant in different historical periods and cultures. Religions promise to ward off misfortune, to help cope with crises, and to provide salvation (Riesebrodt, 2012, p. xiii, tradução nossa).

De toda forma, no meio de enorme pluralidade, percebo alguns pontos em comum que caracterizam as mais diversas umbandas. Um dos mais relevantes é a crença nas conexões que existem, ao longo dos tempos, entre o nosso mundo material visível, palpável - e o invisível. O mundo material é composto das pessoas e do ambiente que as cerca [...]. No invisível, moram ancestrais, espíritos desencarnados, encantados, que interagem com aquilo que se vê: se conectam utilizando os corpos dos vivos [...]. Na interação entre o visível e o invisível, busca-se o equilíbrio entre o humano e a natureza, o vivo e o morto, aquilo que se toca e aquilo que se intui, o sagrado e o profano (Simas, 2024, p. 8-9).

No sistema cosmológico da Igreja Universal do Reino de Deus, a “plenitude” no mundo é um valor central e o dinheiro é coisa sagrada. Segundo sua teologia, por meio da força performativa das palavras, [...] o fiel pode neutralizar o suposto Demônio, responsável pelos males que se impõem à vida, e ter acesso a tudo de bom que a existência terrena pode oferecer (saúde perfeita, harmonia conjugal, riqueza material etc.). A relação entre esse cristão e seu deus é contratual e se mantém nos termos da obrigação recíproca: para receber a graça divina de modo a ser capaz de modificar seu destino no mundo, ele deve “viver de acordo com a fé”, entregar regularmente o dízimo, fazer suas ofertas, e “tomar uma atitude” (Lima, 2010, p. 352).

1.4 Esquemas Comparativos

Riesebrodt afirma que “‘Religião’ é um conceito abstrato através do qual ‘religiões’ concretas podem ser comparadas entre si”.⁸ Podemos dividir essa afirmação em dois níveis: (1) o nível *abstrato universal*, o qual assinala que, embora não contenha uma “essência única”, a “Religião” é comum a toda humanidade, e, (2) o nível *concreto pluriversal*, o qual aponta para a imensa diversidade das “religiões concretas”. Assim, as “concretas” IURD e Umbanda, por se inserirem no “abstrato” “Religião”, podem ser comparadas entre si.

Contudo, a *pluriversalidade* das religiões concretas torna complexa a tarefa de comparar uma com a outra, pois é difícil comparar religiões que são muito diferentes entre si. Portanto, é necessário que um esquema comparativo ofereça um paradigma, um ponto de comparação comum às religiões que estão sendo comparadas.

⁸ “Religion” is an abstract concept through which concrete “religions” can be compared with one another (Riesebrodt, 2012, p. 1, tradução nossa).

Para ser coerente e consistente com os princípios teórico metodológicos propostos nesta pesquisa, o método ou esquema utilizado para comparar as religiões e suas crenças, deve atender aos seguintes requisitos:

1. Não ser essencialista, isto é, não presumir aprioristicamente que todas as religiões são, em última análise, iguais, pois possuem a mesma “essência”;
2. Não utilizar somente uma religião Ocidental (Cristianismo, por exemplo) como paradigma;
3. Contemplar indiscriminadamente todas as religiões em suas peculiaridades e diversidade.

É nesse contexto de limites a serem respeitados, limitações a serem contornadas e obstáculos a serem transpostos pelo cientista da religião ao realizar uma análise sistemática e comparativa de religiões, que o “Esquema de Comparação de Crenças de Frank Usarski” se torna pertinente e relevante para realizar essa tarefa.

1.5 Esquema de Comparação de Crenças de Frank Usarski

O esquema comparativo de Usarski assinala que os diversos ensinamentos religiosos se encaixam em uma estrutura compartilhada pela maioria das religiões concretas. Essa conjuntura possibilita a comparação entre as religiões. Por meio desse esquema de comparação, é possível constatar e analisar como as religiões se posicionam diante de questões semelhantes. A divergência das respostas dadas a tais perguntas pelas diversas tradições religiosas, relativiza essa aparente homogeneidade do mundo religioso (Usarski, 2020, p. 78).

Ciente de que há uma diversidade no mundo religioso, já que cada religião tem sua plausibilidade própria, e refutando a afirmação de uma *substancialidade idêntica subjacente* na qual essa diversidade e particularidades das tradições religiosas se dissolvem, o cientista da religião Frank Usarski elaborou um esquema comparativo que visa “a sistematização da doutrina religiosa de modo a produzir um modelo que permita a comparação entre aspectos comuns às religiões, demonstrando suas convergências e divergências” (Arantes, 2023, p. 100).

Com o propósito de reduzir a complexidade, o esquema de Usarski foca o nível doutrinário das religiões, omitindo os outros elementos tipicamente contemplados pelas chamadas definições “fatoriais” da religião, e suprimindo o aspecto histórico das doutrinas religiosas (Usarski, 2020, p. 78 e 80).

O “Esquema de Comparação de Crenças de Frank Usarski” é estruturado da seguinte forma:

Dois níveis, o humano e o supra-humano, constituem o esquema. Cada um destes níveis contém suas próprias *dimensões doutrinárias*. O termo “dimensão doutrinária” é usado para designar uma visão doutrinal selecionada “de um vasto espectro de crenças que geralmente fazem parte do repertório ideológico das diferentes religiões” (Usarski, 2020, p. 78).

Assim, o nível humano contém a dimensão “Antropológica” (correspondente ao *Relativo*), e o nível supra-humano contém as dimensões “Ontológica” e “Teológica” (correspondentes ao *Absoluto*).

Entre a dimensão correspondente ao *Relativo* e as dimensões correspondentes ao *Absoluto*, estão a dimensão do “Acesso” e a dimensão “Soteriológica” (correspondentes à interação entre o *Absoluto* e o *Relativo*).

Por fim, ao nível humano é acrescentada a dimensão “Cronológica” (ver figura 4).

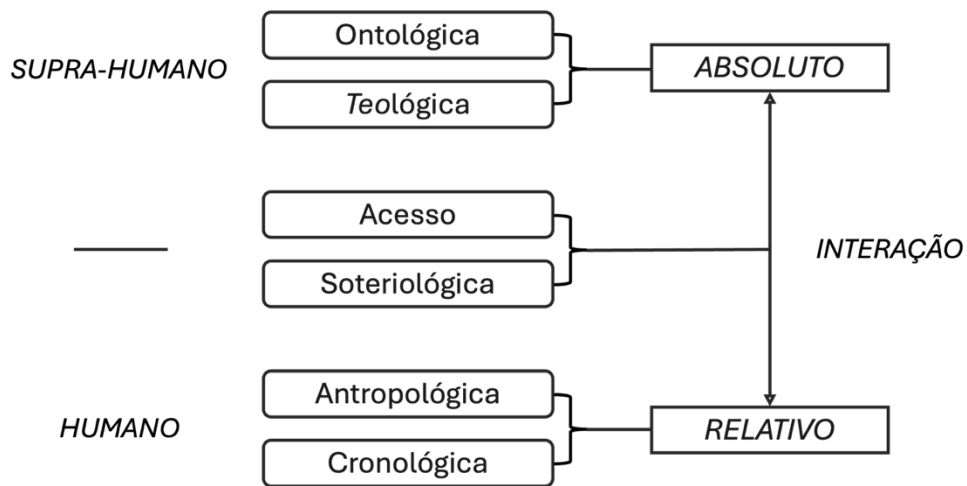


Figura 4

A cada dimensão doutrinária será atribuída, da seguinte forma, uma questão relativa à sua característica (Usarski, 2020, p.79):

- À dimensão “Ontológica” corresponde a questão: *Onde está o “divino” (o Absoluto) em relação ao mundo (o Relativo)?*

- À dimensão “Teológica” é atribuída a questão: *Quais são as características do “divino” (do Absoluto)?* O prefixo “*teo*” aparece propositalmente em itálico no nome desta dimensão doutrinária, para evitar que a ideia do “Absoluto” fique restrita a uma visão que concebe a divindade somente como um Deus monoteísta e pessoal. Desse modo, “*teo*”, em itálico, visa contemplar um amplo espectro de ideias do absoluto que são identificáveis em um mundo religioso tão vasto e diverso (Usarski, 2020, p. 79).
- A dimensão do “Acesso” refere-se à questão: *Como o ser humano sabe que o Absoluto existe?*
- A dimensão “Soteriológica” tem a ver com a questão: *Como o ser humano é salvo ou resgatado de sua condição problemática?*
- A dimensão “Antropológica” responde à questão: *Qual é a condição básica do ser humano?*
- A dimensão “Cronológica” aborda a questão: *De que forma o tempo transcorre no nível humano?*

Desta forma, sendo definidas as Dimensões Doutrinárias e as questões relativas a cada uma delas, o “Esquema de Comparação de Crenças de Frank Usarski” fica assim estruturado (ver figura 5):

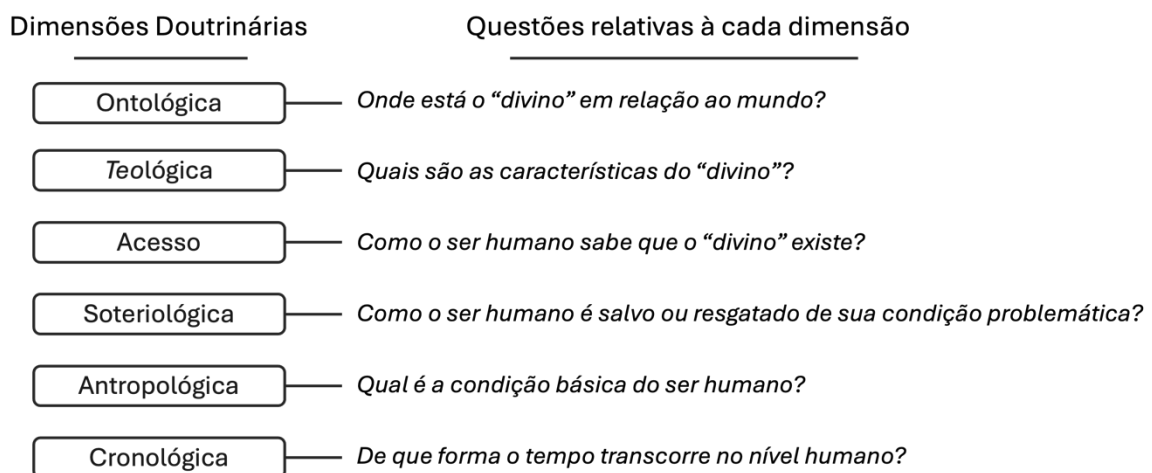


Figura 5

Inspirando-se na dicotomia das “Religiões Ocidentais” versus “Religiões Asiáticas” de Max Weber, com o propósito de estruturar a multiplicidade do mundo religioso de acordo com um contínuo demarcado por dois “tipos ideais” extremamente opostos, Frank Usarski selecionou, do lado ocidental, o protestantismo luterano para servir de base para a construção da “Religião do Tipo Ideal 1”, e, do lado asiático oriental, como base para a construção da “Religião do Tipo Ideal 2”, selecionou o hinduísmo dos Upanishads e do Advaita Vedanta. Esses dois “tipos ideais” de religião servirão como referências empíricas, exemplificando como cada religião se posiciona frente às questões relativas a cada dimensão doutrinária do modelo de comparação aqui proposto (Usarski, 2020, p. 79).

A construção da “Religião do Tipo Ideal 1” será feita de acordo com o posicionamento do luteranismo frente às questões propostas por cada dimensão doutrinária do esquema. Já a construção da “Religião do Tipo Ideal 2” será feita de acordo com o posicionamento do hinduísmo (Upanishads - Advaita Vedanta) frente às questões propostas por cada dimensão doutrinária do esquema comparativo.

Frank Usarski, na construção da “Religião do Tipo Ideal 1” e do “Tipo Ideal 2”, chegou às seguintes constatações:

Com relação à questão “*Onde está o “divino” em relação ao mundo?*” (dimensão doutrinária “Ontológica”), observa-se que o luteranismo tem uma posição *dualista*, pois identifica o “divino” (o Absoluto) como uma realidade completamente distinta do mundo (o Relativo) (Usarski, 2020, p. 82), enquanto o hinduísmo⁹ posiciona-se de maneira *monista*, pois concebe o Absoluto formando uma unidade com o mundo, sendo ambos a mesma coisa (Usarski, 2020, p. 86-87).

À questão “*Quais são as características do “divino”?*” (dimensão doutrinária “Teológica”), o luteranismo responde que a divindade tem características *pessoais*, isto é, o Absoluto é uma “pessoa” que interage com o ser humano de uma forma *pessoal* (Usarski, 2020, p. 82-83). O hinduísmo, por sua vez, caracteriza o Absoluto como sendo *impessoal*. “Sendo onipresente, permeando tudo que existe, Brahman não pode ser identificada com nenhuma coisa concreta e separada, mas tem que ser pensado como o divino amorfo” (Usarski, 2020, p. 87).

“*Como o ser humano sabe que o Absoluto existe?*” (questão da dimensão doutrinária “Acesso” ao divino). O luteranismo responde essa questão argumentando que, por estar

⁹ Aqui e adiante nesta pesquisa, o termo hinduísmo designa uma linha hindu específica (Upanishads – Advaita Vedanta) e não o hinduísmo em sua totalidade.

“privado da capacidade de um conhecimento adequado do absoluto por meio da razão, o saber do ser humano sobre Deus depende da ‘Sua Palavra’ de maneira decisiva exposta pela Santa Escritura” (Usarski, 2020, p. 84). Ou seja, o ser humano só consegue conhecer Deus por intermédio da *revelação* que Deus faz de si mesmo. Já o hinduísmo, em resposta a esta questão, argumenta que, como Brahman também está dentro de cada indivíduo, “o absoluto está disposto a ser reconhecido por buscadores espirituais sensíveis para esta realidade nas profundezas da própria consciência” (Usarski, 2020, p. 87). Esta modalidade de acesso ao divino denomina-se *introspecção*.

Quanto à questão “*Como o ser humano é salvo ou resgatado de sua condição problemática?*”, relativa à dimensão doutrinária “Soteriológica”, o luteranismo pondera que, como o ser humano não é capaz de salvar-se a si mesmo devido à sua condição debilitada pelo pecado, sua redenção só pode ser obtida por meio da graça divina e não por seus próprios esforços. Já no hinduísmo, por um outro lado, “a tradição hindu, de acordo com sua lógica monista, salienta o potencial do ser humano. O indivíduo é capaz de se auto resgatar desde que não procure a salvação “fora” de si, mas cultive o olhar para “dentro” (Usarski, 2020, p. 90).

A questão da dimensão doutrinária “Antropológica” é “*Qual é a condição básica do ser humano?*”. Com relação a isso, o luteranismo afirma que, devido ao “pecado original”, a natureza humana foi totalmente contaminada, debilitando drasticamente o ser humano no aspecto físico, mental e espiritual. Já para o hinduísmo, a condição antropológica deficiente do ser humano é resultado da “ignorância espiritual, na qual as almas se identificam com o corpo, a mente e os aspectos passageiros da existência, esquecendo sua verdadeira natureza divina e a unidade com o Brahman, a última realidade” (Arantes, 2023, p. 131).

Por fim, quanto à questão “*De que forma o tempo transcorre no nível humano?*” (dimensão doutrinária “Cronológica”), para o luteranismo, o tempo se desenvolve de forma *linear*, isto é, sua cronologia tem começo e fim bem definidos, evidentes. Assim, nessa perspectiva, cada existência é única, não se repete. O hinduísmo, por sua vez, tem uma visão *cíclica* do tempo. Nesse ponto de vista, tanto no nível macro, o cosmo, quanto no nível micro, o indivíduo, a existência transcorre numa sequência contínua de começo, meio, fim, recomeço, meio, fim, recomeço ...

Isso posto, o “Esquema de Comparação de Crenças de Frank Usarski” em todos seus aspectos – Dimensões Doutrinárias, questões analisadas referentes a cada Dimensão Doutrinária, posicionamentos da Religião do Tipo Ideal 1 e Religião do Tipo Ideal 2 frente às

questões relativas a cada Dimensão Doutrinária – se consolida como mostrado na figura 6 a seguir:

Esquema de Comparação de Crenças de Frank Usarski



Figura 6

1.5.1 Aplicação do esquema comparativo de Usarski

Para realizar o delineamento da *Weltanschauung religiosa* da IURD e da Umbanda, será feita uma análise sistemático-comparativa de como ambas se posicionam doutrinariamente frente a cada dimensão doutrinária do “Esquema de Comparação de Crenças de Frank Usarski”, observando o quanto IURD e Umbanda se aproximam ou se distanciam dos “tipos ideais” extremamente opostos propostos pelo modelo de comparação.

Dessa forma, por meio do esquema comparativo, será averiguado, por exemplo, qual é o posicionamento da Umbanda com relação à dimensão doutrinária Ontológica: ela tende para o *monismo* ou para o *dualismo*? Para uma posição intermediária ou para nenhuma das duas opções?

Será também examinado, por exemplo, o posicionamento da IURD referente à dimensão doutrinária Cronológica: para ela o tempo transcorre de maneira *linear* ou *cíclica*? Ou ainda, como IURD e Umbanda se posicionam com relação à condição do ser humano: ele está em um estado de pecado ou de ignorância?

Assim, para cada uma das dimensões doutrinárias do esquema, será verificada e analisada a posição assumida por IURD e Umbanda (ver figura 7 a seguir).

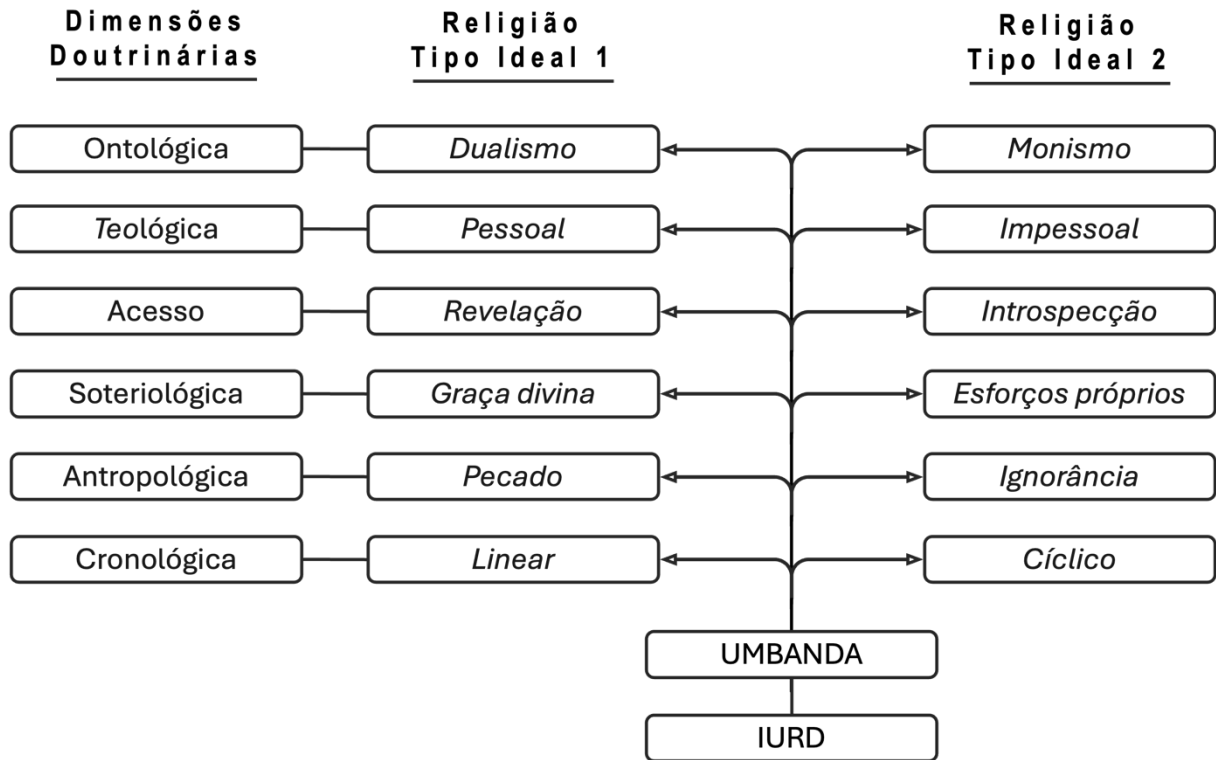


Figura 7

A partir dessa análise e observação serão construídos o “Tipo Ideal da IURD” e o “Tipo Ideal da Umbanda”, os quais servirão de base para o delineamento da *Weltanschauung religiosa* de cada uma.

Posteriormente, com o intuito de identificar os elementos que justifiquem e/ou expliquem o quadro de tensão existente entre IURD e Umbanda, será realizada uma análise e comparação das *Weltanschauungen* de ambas.

Capítulo II

Delineamento da *Weltanschauung* da IURD

2.1 Delineamento da *Weltanschauung sociocultural* do pentecostalismo moderno

Para delinear a *Weltanschauung sociocultural* da IURD é necessário primeiramente investigar a história e as raízes do pentecostalismo moderno. “O avivamento da rua Azusa e o ministério de Seymour têm sido tratados por muitos autores como o marco inicial do movimento pentecostal moderno” (Rocha, 2024, p. 32). Embora o relato do que ocorreu na rua Azusa possa ter algumas características mais “míticas” que propriamente históricas, é possível, a partir de sua análise, serem delineados alguns aspectos relevantes da *Weltanschauung sociocultural* do pentecostalismo moderno em seu início.

De maneira sucinta, esta é a história do avivamento que aconteceu em 1906 na rua Azusa, em Los Angeles:

Nos primeiros anos do século XX, um pregador de origem metodista, mas profundamente influenciado pelos movimentos avivalistas no protestantismo norte-americano do século XIX, chamado Charles Fox Parham, ensinava a seus alunos do Bethel Bible College, na cidade de Topeka, Kansas, sobre a doutrina do batismo no Espírito Santo e seu sinal confirmatório: o dom de línguas. Após algum tempo, experiências de glossolalia ocorreram entre os alunos de Parham, e a mensagem da “Fé Apostólica” foi ensinada por ele e seus seguidores em várias cidades dos Estados Unidos. Na passagem de Parham por Houston, Texas, um negro, filho de escravos, chamado William J. Seymour, ouvia - do lado de fora da sala devido às posturas segregacionistas de Parham - as explicações sobre o batismo no Espírito Santo. Dali, Seymour partiu para Los Angeles onde, após ter seus ensinamentos rejeitados em uma comunidade *holiness*, iniciou seu ministério em 1906 em um antigo salão abandonado de uma Igreja Metodista Episcopal Africana. Aquele espaço na rua Azusa nº 312 tornou-se um local de êxtases religiosos, profecias, curas divinas, “línguas estranhas” e, também, de dissolução de barreiras étnicas, raciais e de gênero. O local atraiu a atenção de críticos (especialmente da imprensa e do protestantismo tradicional), mas também de entusiastas que entrando em contato ali com o “movimento das línguas” ajudaram a disseminá-lo pelo país e pelo mundo. (Rocha, 2024, p. 17).

Na análise deste breve relato, ficam evidenciadas algumas características marcantes desse pentecostalismo inicial praticado na rua Azusa.

Primeiramente, destaca-se a atualidade da experiência de Pentecostes descrita no segundo capítulo do livro dos Atos dos Apóstolos. O evento da descida do Espírito Santo sobre os apóstolos de Jesus, revestindo-os de poder e capacitando-os a falarem em outras línguas, não é tido como algo do passado que deve ser apenas lembrado, mas sim, como algo que deve ser experienciado no presente, no aqui e agora da vida cotidiana da igreja. “O enredo de Pentecostes é sempre atual e pode ser repetido em cada seção de oração pela efusão do Espírito Santo e de seus dons” (Passos, 2005, p. 24). Esta é uma das características mais relevantes do pentecostalismo: o estabelecimento de uma experiência atemporal com o Espírito Santo. “Opera-se uma ligação direta com o tempo das origens, com o evento de Pentecostes, com os milagres de Jesus, com os dons do Espírito Santo” (Passos, 2005, p. 32).

Dessa maneira, para o pentecostalismo, o que acontece em suas igrejas – profecias, curas divinas, “línguas estranhas” – não é algo “novo”, mas simplesmente a confirmação de que eles estão dando continuidade ao que já acontecia nos tempos apostólicos, atestando sua autenticidade como um legítimo movimento cristão. Essa ideia é abordada na canção “*It Ain't No New Thing*” do compositor gospel estadunidense Andraé Crouch: “A experiência carismática com certeza não é algo novo, pois ela começou no cenáculo muito tempo atrás”.¹⁰ “O tempo das origens torna-se hoje. Dessa forma, o texto bíblico é, antes de tudo, um elo que liga as origens da fé cristã, o tempo da salvação ao hoje do fiel” (Passos, 2005, p. 32).

Em segundo lugar, observa-se nesse relato que, devido à crença de que o Espírito Santo é dado livremente a todos, são rompidas as barreiras de natureza cultural, étnica, racial e de gênero, estabelecendo-se assim uma experiência comunitária de caráter igualitário, sem divisões baseadas em gênero, cor e etnia. “A integração racial nesses encontros era singular na época e pessoas de minorias étnicas descobriram o senso de dignidade e de comunidade que lhes era negado na cultura urbana em geral” (Anderson, 2019, p. 54).

Nesse sentido, J. W. Hollenweger pontua:

A raiz mais importante dos movimentos pentecostais e carismáticos foi um despertar, ocorrido numa igreja de negros na Azusa Street, em Los Angeles, sob a direção de

¹⁰ The charismatic, charismatic, Charismatic experience That sure ain't no new thing 'Cause it started in the Upper Room A long time ago. (Andraé Crouch, canção “It Ain't No New Thing”, álbum “Take Me Back”, Light Records, 1975, tradução nossa).

William J. Seymour (1870-1922), um ecumênico negro. Lá tudo foi muito entusiástico por certo tempo, em parte também com fenômenos corporais como choro, falar em línguas, danças, desmaios, visões e outros. [...] Pela primeira vez na história do Estados Unidos, dirigentes eclesiásticos brancos (em parte do Sul racista) estavam dispostos a deixar que lhes fossem impostas as mãos numa comunidade dirigida por negros, para chegar a uma abertura espiritual. E isto em 1906! (Hollenweger, 1996, p. 8).

Paralelamente ao igualitarismo étnico, racial e de gênero, observa-se que em Azusa ocorreu uma horizontalização e desburocratização na administração daquela comunidade. Ao contrário das igrejas protestantes tradicionais que são caracterizadas por um formalismo rígido, uma hierarquia bem definida e uma formação intelectual de seus líderes, o pentecostalismo da rua Azusa é distinguido por sua espontaneidade e informalidade. “A equipe de liderança central de Seymour era totalmente integrada, com homens e mulheres negros e brancos sendo responsáveis por vários aspectos do trabalho” (Anderson, 2019, p. 54).

Finalmente, nesse relato, é notória a influência africana no pentecostalismo de Azusa. “Apesar da herança metodista-*holiness* de Seymour, o avivamento da rua Azusa representou um espaço de valorização e expressão de elementos da herança africana da religiosidade dos negros” (Rocha, 2024, p. 36). Isto é evidenciado pelo uso de coreografias no culto, o que ressalta a integralidade de corpo e alma típica das práticas e ritos de raiz religiosa africana, a qual é “marcada pela experiência corporal, expressa no canto, no ritmo e na incorporação. É nesse sentido que vários estudiosos insistem numa raiz africana para o pentecostalismo” (Passos, 2005, p. 66).

Contudo, a história das origens e raízes do que hoje é conhecido como pentecostalismo deve ter uma abordagem mais abrangente, não se restringindo a um único evento, pois “esse papel atribuído à rua Azusa pode acabar por encobrir as raízes plurais do pentecostalismo moderno” (Rocha, 2024, p. 32).

Portanto, levando-se em consideração o aspecto plural das raízes do pentecostalismo, baseando-se em Rocha (2024), a seguir será traçado o histórico do processo do qual resultou o pentecostalismo moderno. Tal processo consiste em “uma série de transformações e tensões internas do protestantismo, que remetem aos movimentos de renovação espiritual do século XVIII, especialmente o *pietismo* dentro da tradição luterana e o *metodismo* entre os anglicanos” (Rocha, 2024, p. 20, grifos do autor).

Tanto o pietismo, quanto o metodismo representavam movimentos que acreditavam que o cristianismo autêntico se caracteriza por uma profunda e real transformação em todos os aspectos da vida do fiel, ou seja, não basta somente conhecer e crer na “doutrina correta”, é

necessário também vivê-la, praticá-la. Em vista disso, foi enfatizada a necessidade do fiel ter uma “genuína experiência espiritual”, um “novo nascimento” e uma “vida santificada”.

Esses movimentos de renovação espiritual, que ocorreram no protestantismo europeu, não ficaram restritos à Europa, chegando às colônias inglesas na América do Norte no início século XVIII, onde aconteceu o que ficou conhecido como “Primeiro Grande Avivamento”. Esse avivamento teve como foco inicial a colônia da Nova Inglaterra, local em que já acontecia um afastamento do “fervor original” dos primeiros puritanos, os chamados “Pais Peregrinos”. A pregação dos avivalistas ressaltava a necessidade de uma conversão pessoal e genuína, e da participação nas congregações locais para se obter a salvação e livrar-se da ira divina vindoura. (Rocha, 2024, p. 21-22).

Apesar de causarem um grande impacto inicial, os avivamentos foram perdendo força ao longo do século XVIII. Porém, desde as primeiras décadas do século XIX, sob a liderança de metodistas, uma nova onda de fervor religioso eclodiu nos Estados Unidos da América.

Esse novo despertar, conhecido como “Segundo Grande Avivamento”, que teve seu ápice por volta da década de 1830, era caracterizado por uma mensagem mais acessível, a qual procurava apresentar soluções espirituais para os problemas da vida cotidiana.

Nessa época, ganharam ainda mais espaço as pregações profundamente emocionais, a utilização de novos métodos para levar a mensagem ao público, o uso intensivo da música como ferramenta evangelística e devocional, e o foco cada vez maior no indivíduo e em seu livre-arbítrio em relação à salvação (Rocha, 2024, p. 23).

Os movimentos avivalistas seguem uma dinâmica que se caracteriza por um início de forte intensidade, a qual vai aumentando até atingir seu auge, seguindo-se então um esfriamento e consequente perda de vigor. Tal dinâmica produz nos fieis uma insatisfação que leva à necessidade de constantemente se buscar novas experiências de avivamento para que o “fervor inicial” seja mantido. Um outro fator que reforçou esse sentimento de que é necessário a constante renovação da fé, foi o surgimento, no interior do protestantismo norte-americano, de alguns novos grupos que, insatisfeitos com o formalismo e “frieza” das grandes denominações, acusavam-nas de não serem “suficientemente espirituais”:

Se, por um lado, o metodismo, de maneira geral, se acomodava ao formato tradicional das grandes denominações protestantes dos Estados Unidos – inclusive em busca de

maior “respeitabilidade social” –, alguns grupos dentro das igrejas metodistas buscavam resgatar a intensidade espiritual dos avivamentos que parecia estar se perdendo com o tempo. Em reação à perda de “vigor avivalista” dos herdeiros de John Wesley, surgiram movimentos internos no metodismo, que buscavam renovar a intensidade das experiências espirituais e reforçar a necessidade de pureza e santidade pessoal dos cristãos. Tais movimentos ficaram conhecidos como *holiness* (santidade). (Rocha, 2024, p. 23).

Os movimentos de *holiness* se alicerçavam sobre duas bases: (1) a experiência real de uma conversão genuína e (2) a vida transformada e santificada do crente. Portanto, segundo esse raciocínio, “a ‘primeira bênção’ a ser buscada seria o novo nascimento, a conversão, a convicção interna de ser um *born again Christian* através de uma experiência pessoal (e muitas vezes dramática) de regeneração” (Rocha, 2024, p. 24), e a “segunda bênção” a ser buscada pelo “cristão autêntico” seria a santificação pessoal. Phoebe Palmer sintetizou a busca pela santificação em “três passos simples: a consagração da vida totalmente a Deus; a crença na promessa de Deus para a santificação; e dar testemunho do que Deus fez” (Hempton, 2005, p. 140).

O movimento *holiness* adquiriu uma amplitude nacional. Seu grande destaque, a partir da década de 1870, foram os *holiness camp meetings*, espécie de acampamentos para retiro espiritual. Nesses acampamentos as pessoas passavam vários dias em encontros, nos quais havia pregações emocionais e episódios de êxtases espirituais. Os movimentos *holiness* também se destacavam por sua crença no poder das curas miraculosas e no retorno iminente de Cristo para estabelecer seu reino milenar na Terra. (Rocha, 2024, p. 25).

No início do século XX, no *Bethel Bible College* em Topeka, Kansas, Charles Fox Parham, um pregador independente de formação metodista e profundamente identificado com as doutrinas do movimento de *holiness*, defendia a existência de uma “terceira bênção” (o batismo com o Espírito Santo), a qual tinha como sinal confirmatório de seu recebimento a manifestação do dom de línguas. Essa bênção seria distinta da regeneração (“primeira bênção”) e da santificação (“segunda bênção”).

A insistência de Parham com seus alunos para que buscassem o batismo com o Espírito Santo e sua confirmação através do dom de línguas obteve sucesso quando Agnes Ozman teria começado a “falar em língua chinesa” em uma reunião de oração em 1º de janeiro de 1901.

Em 1905, Parham, que já havia se dedicado a divulgar o que chamava de Fé Apostólica em vários pontos do país, estava ministrando um curso em Houston, no Texas, onde, através

dos seus ensinamentos, William Joseph Seymour teve contato com a doutrina da “terceira bênção”.

Pouco tempo depois do contato com Parham, Seymour partiu para Los Angeles, onde, em uma comunidade *holiness*, pregou a doutrina da “terceira bênção”, o que escandalizou as lideranças locais. Impedido de pregar nas igrejas, Seymour passou a ensinar em reuniões nos lares, onde ele e outras pessoas receberam a bênção do batismo no Espírito Santo e começaram a falar em línguas. “Com o crescimento do grupo, Seymour alugou um antigo imóvel onde funcionara anteriormente uma Igreja Metodista Episcopal dando início à Missão da Fé Apostólica” (Rocha, 2024, p. 33).

Com pisos sujos de serragem e tábuas ásperas como bancos, as reuniões diárias começavam por volta das dez da manhã e geralmente iam até tarde da noite. Eram completamente espontâneas e geralmente emocionais, sem programação ou oradores planejados. Cantar em línguas e pessoas caindo ao chão “sob o poder” ou “mortas no Espírito” eram fenômenos comuns. [...] Centenas de visitantes de todo o continente e do exterior vinham para ver o que estava acontecendo e serem batizados no Espírito. Muitos deles inauguraram centros pentecostais em várias cidades dos Estados Unidos e, gradualmente, em locais mais distantes. (Anderson, 2019, p. 54-55).

É oportuno destacar que, na história do processo de formação do pentecostalismo moderno, Parham não deve ser considerado apenas como um precursor de Seymour. Seu ensino sobre o dom de línguas como o sinal distintivo do batismo no Espírito Santo e que o novo “derramamento do Espírito” seria um sinal de um iminente final dos tempos, permaneceu extremamente influente e “possivelmente tenha sido o ponto em comum entre os diferentes grupos pentecostais nas primeiras décadas do século XX” (Rocha, 2024, p. 32).

No entanto, a relevância nacional de Parham como líder do pentecostalismo durou pouco tempo. Através do pastor de formação batista William H. Durham, uma outra tendência rapidamente se estabeleceu como uma alternativa ao pentecostalismo de Azusa.

Durham, que liderava a *Chicago's North Avenue Mission*, foi a Los Angeles visitar a missão da rua Azusa. Lá, em março de 1907, ele recebeu o batismo no Espírito Santo e falou em línguas. “Com o retorno de Durham a Chicago, a *North Avenue Mission* se transformou em um importante centro de difusão do pentecostalismo” (Rocha, 2024, p. 34).

Entretanto, Azusa e Chicago tinham diferentes raízes teológicas. A herança teológica de Azusa originava-se no metodismo e no movimento *holiness*, já o pentecostalismo de Chicago

provinha do avivalismo de matriz calvinista. “Nessa tendência avivalista duas correntes teológicas se tornariam muito importantes a partir das últimas décadas do século XIX: 1) o dispensacionalismo [...] e 2) o *Higher Life Movement* (Movimento de Vida Elevada)” (Rocha, 2024, p. 34).

Além das diferentes raízes teológicas, outras características distinguem o pentecostalismo de *Azusa Street* do pentecostalismo da *North Avenue*:

Se o pentecostalismo da *North Avenue* em Chicago apresentava certo nível de integração étnica, especialmente entre os nativos e imigrantes europeus, os elementos de africanidade e da crença no poder do Espírito para romper divisões de cor e classe do início do avivamento de Azusa tinham ali pouca representatividade. (Rocha, 2024, p. 36).

Como afirmado anteriormente, assim como a missão da rua Azusa, a matriz pentecostal de Chicago teve um papel relevante na propagação do pentecostalismo. Tiveram contato com Durham importantes lideranças do pentecostalismo: E. N. Bell, primeiro superintendente geral das Assembleias de Deus nos Estados Unidos; Aimee Semple McPherson, fundadora da Igreja do Evangelho Quadrangular; Luigi Francescon, imigrante italiano fundador da Congregação Cristã no Brasil e Daniel Berg e Gunnar Vingren, imigrantes suecos fundadores da Assembleia de Deus no Brasil.

Neste momento, é oportuno salientar que, neste relato sucinto que busca identificar quais são as múltiplas origens do pentecostalismo moderno, não foram destacadas *todas* as raízes desse movimento. “É preciso lembrar que o século XIX nos Estados Unidos foi marcado por uma série de ‘inovações’ no campo religioso, como o surgimento de novos grupos e tendências, muitos dos quais já ‘flertavam’ com doutrinas que viriam a caracterizar o pentecostalismo moderno” (Rocha, 2024, p. 25).

Isso posto, ao se delinear a *Weltanschauung sociocultural* do pentecostalismo moderno a partir da análise desse breve relato sobre seu processo de formação, ressaltam-se algumas peculiaridades que são bem características do pentecostalismo, como por exemplo:

A despreocupação com a formação e erudição de seus líderes

Por se tratar de um movimento que valoriza e enfatiza a origem divina ou sobrenatural de sua mensagem, o pentecostalismo não exige uma grande erudição de seus líderes, pois “não há necessidade de mediações explicativas para os textos bíblicos, o que, aliás, dificulta e até

impossibilita a experiência direta dos conteúdos narrados” (Passos, 2005, p. 32). A vida consagrada e “cheia do Espírito Santo” do “líder carismático” é suficiente para atestar a veracidade e “autenticidade espiritual” de sua pregação. Nesse sentido Passos argumenta:

O princípio do carisma funda e expande, permanentemente, o grupo e democratiza os papéis; os sujeitos religiosos constroem o sistema religioso a partir de suas experiências religiosas pessoais, eliminando qualquer referência à Apostolicidade, enquanto fonte teológica de poder religioso, e à tradição, enquanto sistema doutrinário; a interpretação do texto está igualmente referida ao horizonte cultural dos sujeitos religiosos, dispensando maiores erudições advindas das ciências bíblicas e, até mesmo, de um tratamento lógico-linguístico básico (Passos, 2005, p. 52).

A importância do testemunho pessoal

A certeza de que Deus age nos dias de hoje exatamente da mesma forma como agiu nos tempos bíblicos, é fundamental para o pentecostalismo. Desse modo, o testemunho do fiel contando o que Deus tem feito em sua vida, adquire grande relevância e importância nos cultos e nas reuniões das comunidades pentecostais, tornando-se um fator motivacional e inspirador para a igreja.

A valorização da “experiência com o Espírito Santo”

A entrega e consagração total da vida a Deus possibilita que o crente tenha uma experiência mais profunda e significativa com o Espírito Santo. Por meio dessa experiência, o fiel obtém a “plenitude do Espírito” e é capacitado com “dons espirituais” para, com ousadia e poder, realizar a “obra do Senhor”. A relação com o Espírito Santo e seus “dons” é o que distingue as igrejas pentecostais das igrejas ditas tradicionais.

A busca pela emoção, pelo sentir, pela experiência

“Experiência espiritual” é um termo que caracteriza e define bem o que é um culto pentecostal. A “experiência” indica que tudo o que acontece ali é para ser “experenciado” e o “espiritual” ressalta que tudo ali é obra do Espírito Santo. Assim, no culto pentecostal, a “presença” de Deus é para ser *sentida* e não simplesmente “percebida” intelectualmente; a mensagem mais relevante é aquela que *emociona* e não aquela que somente leva à reflexão; a ação do Espírito Santo é *experimentada* na alma e no corpo, traduzindo-se em cânticos, danças, “falar em línguas”, clamores, êxtases, choros, risos, catarses.

Para completar o delineamento da *Weltanschauung sociocultural* do pentecostalismo moderno, são acrescentadas as seguintes peculiaridades: *a atualidade da experiência de Pentecostes, o rompimento das barreiras de natureza cultural, étnica, racial e de gênero e a influência africana*, as quais já foram comentadas anteriormente no delineamento da *Weltanschauung sociocultural* do pentecostalismo inicial da rua Azusa.

2.2 Delineamento da *Weltanschauung sociocultural* do pentecostalismo brasileiro pré-IURD

O delineamento da *Weltanschauung sociocultural* do pentecostalismo brasileiro será realizado a partir da análise da história que relata o percurso do movimento pentecostal em nossa terra. Nesta pesquisa, dividiremos essa história em três fases, pois essa é a forma de relato que “capta com mais precisão o processo de formação do pentecostalismo no Brasil, suas afinidades com os diferentes contextos históricos que marcam a progressiva passagem de uma sociedade rural para uma sociedade urbana” (Passos, 2005, p. 54).

Paul Freston utiliza o termo onda para designar essas fases: 1ª onda, que vai da fundação [em 1910] à década de 1950 (igrejas Assembleia de Deus e Congregação Cristã no Brasil); 2ª onda, da década de 1950 à década de 1970 (inúmeras denominações, sendo as mais expressivas a Evangelho Quadrangular, O Brasil para Cristo e Deus é Amor); e 3ª onda, da década de 1970 a nossos dias (Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Internacional da Graça, Renascer em Cristo e Sara nossa Terra são as principais representantes) (Passos, 2005, p. 54).

A introdução do pentecostalismo no Brasil seguiu o mesmo padrão do que aconteceu no evento da rua Azusa: primeiramente a doutrina pentecostal é ensinada em uma igreja tradicional, onde, após algum tempo, ocorre um cisma, que tem como consequência a fundação de uma nova igreja. No caso brasileiro, a igreja tradicional foi uma comunidade batista de Belém do Pará, onde, a partir de novembro 1910, Gunnar Vingren e Daniel Berg, dois imigrantes suecos vindos da *Chicago's North Avenue Mission*, ensinaram por sete meses a doutrina pentecostal, o que provocou um cisma na igreja, tendo como consequência, a formação (em 1911), pelo grupo excluído, da igreja que posteriormente ficaria conhecida como Assembleia de Deus (AD).

Também em 1910, numa igreja presbiteriana no bairro do Brás em São Paulo, o imigrante italiano Luigi Francescon, o qual teve contato com o pentecostalismo da *Chicago's North Avenue Mission*, pregando, em italiano, conquistou alguns adeptos à doutrina pentecostal, fundando assim a igreja Congregação Cristã no Brasil (CCB).

Sobre as particularidades teológicas da primeira onda, Freston aponta a ênfase nas manifestações de glossolalia como o ponto em comum entre as ADs e a CCB. Outro tópico de aproximação, também em harmonia com as tendências predominantes no pentecostalismo inicial, era a crença na iminência da Segunda Vinda de Cristo. Já em outros aspectos teológico-doutrinários, o “pentecostalismo sueco” e o “pentecostalismo italiano” apresentavam (e continuam apresentando) muitas diferenças. Mendonça afirma que enquanto os assembleianos se caracterizavam por uma “teologia arminiano-wesleyana e eclesiologia batista”, a CCB somava à sua crença na contemporaneidade dos dons do Espírito Santo uma “teologia e eclesiologia residualmente presbiterianas”. (Rocha, 2024, p. 39-40).

A segunda onda, 1950 – 1970, tem como marco inicial a chegada ao Brasil, em 1954, da Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ). As denominações pentecostais que, juntamente com a IEQ, se destacaram nesta fase da história do pentecostalismo brasileiro, foram a Igreja Evangélica Pentecostal O Brasil Para Cristo (fundada em 1956) e a Igreja Pentecostal Deus é Amor (fundada em 1962).

O pentecostalismo da segunda onda desenvolveu-se e consolidou-se no meio urbano. O contexto socioeconômico dessa época é caracterizado pelo crescimento industrial, o qual provocou a “migração de grandes contingentes de trabalhadores das regiões norte e nordeste e das áreas rurais para os grandes centros urbanos do Sul e do Sudeste, especialmente São Paulo” (Rocha, 2024, p. 41). É nesse espaço urbano, marcado por precariedades diversas, desigualdade e carências de toda espécie, que igrejas pentecostais como a do Evangelho Quadrangular, a O Brasil Para Cristo e a Deus é Amor, encontraram o ambiente propício para a proclamação de suas promessas de milagres, curas divinas e libertação.

É importante observar que nessa fase da segunda onda, a ênfase e destaque, que antes eram dados ao “dom de línguas”, passaram a ser direcionados ao “dom de cura”, à mensagem da “cura divina”. Assim, como consequência dessa mudança, o pentecostalismo que era conhecido por ter o falar em línguas ininteligíveis (*glossolalia*) como uma de suas características mais marcantes, começou a ser associado à prática de curandeirismo. Outra característica relevante das igrejas pentecostais da segunda onda, é o uso intenso dos meios de comunicação, principalmente programas de rádio, para divulgar sua mensagem.

Antes de iniciar o relato da terceira fase ou terceira onda do pentecostalismo no Brasil, é oportuno, a partir da análise do que foi relatado até aqui, realizar o delineamento da *Weltanschauung sociocultural* deste “pentecostalismo brasileiro preiurdiano”.

Até a fase da segunda onda, no geral, excetuando-se a ênfase na cura divina, não são observadas grandes diferenças entre as *Weltanschauungen* do pentecostalismo estadunidense e brasileiro. Ambas se caracterizam pela crença na contemporaneidade dos dons e obra do Espírito Santo e na volta iminente de Jesus Cristo; pela exigência da vida regenerada e santificada do crente; pela resistência à erudição teológica e ao formalismo burocrático clerical e pela valorização do testemunho pessoal e da natureza emocional e extática dos cultos.

Essas características somadas às peculiaridades do contexto sociopolítico brasileiro daquela época (final dos anos 1970, início dos 1980), contribuíram para sedimentação de um ambiente propício para a eclosão da terceira onda do pentecostalismo no Brasil e consequente surgimento da IURD.

A assim chamada terceira onda do pentecostalismo brasileiro eclodiu na virada dos anos 1970 para os 1980, época marcada por grandes transformações políticas e sociais no Brasil, como o final da ditadura militar.

Neopentecostais é termo utilizado para designar as igrejas que surgiram nesta terceira fase da história do pentecostalismo no Brasil. Dentre essas igrejas, as que mais se destacam são Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra (fundada em 1976), Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) (fundada em 1977), Igreja Internacional da Graça de Deus (fundada em 1980) e Renascer em Cristo (fundada em 1986).

2.3 Delineamento da *Weltanschauung sociocultural* da IURD

O relato das origens e do surgimento da IURD passa necessariamente por uma igreja genealogicamente pertencente à segunda fase ou onda do pentecostalismo brasileiro, a Igreja de Nova Vida, a qual desempenhou um papel relevante na formação daqueles que, posteriormente, seriam seus fundadores: Edir Macedo e R. R. Soares. Ambos se converteram ao pentecostalismo nessa pequena igreja, fundada em 1960 no bairro de Botafogo, Rio de Janeiro, pelo missionário canadense Walter Robert McAlister.

Ciente de que, para sua igreja se expandir e prosperar, é necessário haver um grande aporte financeiro, McAlister chamava a atenção pela sua forma aguerrida de pedir ofertas para

realizar seus projetos missionários. Também investiu intensamente em comunicação, adquirindo a Rádio Relógio e publicando mais de quarenta livros e livretos, sendo que seu livro *Mãe de Santo* teve grande relevância na consolidação do discurso neopentecostal contra as religiões afro-brasileiras. Certamente essas características da Igreja de Nova Vida influenciaram Macedo e Soares.

No entanto, em 1975, por achar que a Igreja de Nova Vida estava se intelectualizando e não o apoiava em suas atividades evangelísticas, Edir Macedo deixou a igreja da qual fora membro por doze anos. Após sua saída da Nova Vida, ele juntamente com Romildo Soares foram consagrados pastores na Casa da Benção pelo missionário Cecílio Carvalho Fernandes. Em seguida, ambos ao lado de Roberto Augusto Lopes e dos irmãos Samuel e Fidélis Coutinho, fundaram a Cruzada do Caminho Eterno. Dois anos depois, após desentendimento com os irmãos Coutinho, Macedo, Soares e Lopes saíram da Caminho Eterno e fundaram, em 9 de julho de 1977, a Igreja Universal do Reino de Deus. No final dos anos 1970, R. R. Soares desligou-se da IURD e, em 1980, fundou a Igreja Internacional da Graça de Deus. Nesse mesmo ano, Macedo foi consagrado ao bispado (Mariano, 2014, p. 55 - 56).

A Igreja Universal do Reino de Deus, segundo Mariano (2014), constitui o mais impressionante fenômeno religioso do pentecostalismo brasileiro, pois

Sua forte inserção na mídia e na política partidária, sua competência administrativa, sua vertiginosa expansão no Brasil e no exterior, bem como sua capacidade de mobilizar miríades de fiéis em diversos Estados não encontram paralelo na história de nenhuma outra grande denominação protestante brasileira. [Quando tinha apenas] duas décadas de existência, conseguiu a proeza de estar entre as maiores igrejas evangélicas do país (Mariano, 2014, p. 54).

Segundo Oro (2005-2006), a excepcionalidade da IURD é ratificada pelos seguintes dados:

- Crescimento anual de 25,7% entre 1991 e 2000, passando de 269.000 para 2 milhões de adeptos;
- Em 2005 já estava presente em 80 países de todos os continentes, tendo cerca de 600 mil fiéis no exterior;
- Até 2005 implantou no Brasil 7.000 templos e possuía 14.000 pastores;
- No período de 1995 a 2001, foram defendidas, sobre a IURD, 11 teses e 40 dissertações em diferentes programas de pós-graduação do país;

- Ao menos cinco livros dedicados exclusivamente à Igreja Universal já foram publicados no Brasil e quatro no exterior;
- Detentora, por intermédio de Edir Macedo, da Record TV (Oro, 2005-2006, p. 320).

Contudo, não é só no cenário religioso que a IURD se destaca. Seu líder máximo, Edir Macedo, é “acusado pela polícia, pela Justiça e pela imprensa de charlatanismo, estelionato, curandeirismo e de enriquecimento às custas da exploração da miséria, ignorância e credulidade alheias” (Mariano, 2014, p. 54). Além dessas, pesam sobre Macedo denúncias de sonegação de impostos, evasão de divisas e envolvimento com o narcotráfego. Quanto à própria IURD, recai sobre ela a acusação de incentivar a intolerância e incitar o ataque e a violência contra as religiões afro-brasileiras, especialmente a Umbanda.

Voltando às características do pentecostalismo da terceira onda, isto é, do neopentecostalismo, constata-se que, como na segunda onda, foram revalorizados o “dom de cura” e a prática do exorcismo. Acrescentam-se a essas, o empenho no recolhimento de dízimos e ofertas, consequência da ênfase dada à *Teologia da Prosperidade*, pois “o principal sacrifício que Deus exige de seus servos, segundo esta teologia, é de natureza financeira: ser fiel nos dízimos e dar generosas ofertas com alegria, amor e desprendimento” (Mariano, 2014, p. 44), e o envolvimento na política partidária, devido à prática da *Teologia do Domínio*, a qual manifesta um ideário de dominação sociopolítica ou de “re Cristianização da sociedade ‘pelo alto’, quer dizer, pela via político-partidária e, acrescentaria, pela mídia eletrônica” (Mariano, 2014, p. 44). Outra “característica das igrejas da terceira onda é seu caráter ‘autóctone’: organizadas e comandadas por lideranças nacionais” (Rocha, 2024, p. 42).

O neopentecostalismo tem algumas características tão distintas do pentecostalismo que o antecedeu, que

O historiador Paulo Siepierski chega a criticar a utilização do termo neopentecostalismo. O neopentecostalismo representaria mais ruptura do que continuidade com o pentecostalismo que existia no Brasil até os anos 1970. O prefixo “neo” estaria mais conectado a uma noção de continuidade, por isso Siepierski sugeriu o uso de *pós-pentecostalismo* para designar um “outro pentecostalismo” que se distanciava de suas feições anteriores e se afastava mais ainda da matriz protestante. (Rocha, 2024, p. 44).

Ao analisar a história da IURD com o intuito de delinear sua *Weltanschauung sociocultural*, observa-se que nesse processo de sua formação e constituição, ela “capitalizou” o pentecostalismo, isto é, utilizou as características básicas desse movimento para gerar capital simbólico e econômico para si. Por outras palavras, a IURD ressignifica as particularidades ou propriedades do pentecostalismo, de modo que elas gerem um recurso simbólico do qual ela dispõe para obter poder, influência e legitimidade. Dessa forma, serão mais valorizadas as características que gerarem mais capital e, conseqüentemente, aquelas renderem pouco capital para a IURD serão menos valorizadas.

Eis alguns exemplos de características marcantes do pentecostalismo que foram ressignificadas pelo neopentecostalismo iurdiano:

A atualidade ou contemporaneidade da experiência do Pentecostes

Como exposto anteriormente, uma das características mais relevantes do pentecostalismo é o estabelecimento de uma experiência atemporal com o Espírito Santo. Isto significa que para o pentecostal, a “experiência espiritual” que se tem hoje é exatamente a mesma dos tempos das origens, isto é, a mesma efusão dos dons do Espírito Santo, os mesmos fenômenos extraordinários ocorridos nos tempos bíblicos, podem acontecer ou acontecem hoje. Porém, essa contemporaneidade não dilui a esperança escatológica daqueles que experimentam o poder do Espírito no aqui e agora. Mesmo aqueles que presenciaram e participaram do evento de Pentecostes relatado no livro dos Atos dos Apóstolos continuaram nutrindo a esperança no porvir. Aliás, a expectativa da iminente volta de Cristo é uma das características marcantes do pentecostalismo.

No entanto, nos tempos atuais, nesta sociedade contemporânea com suas demandas extremamente urgentes, “velocidade, e não duração, é o que importa. Com a velocidade certa, pode-se consumir toda a eternidade do presente contínuo da vida terrena” (Bauman, 2007, p. 15). Assim, “o poder de persuasão de doutrinas que oferecem as bênçãos de Deus neste mundo têm se saído melhor, em um contexto de extrema competição religiosa, do que as que postergam tais bênçãos para o ‘celeste porvir’” (Rocha, 2024, p. 60).

Desse modo, visando oferecer, no aqui e agora, soluções rápidas para necessidades iminentes, o neopentecostalismo iurdiano ressignifica o princípio da contemporaneidade da experiência com o Espírito Santo aos moldes da Teologia da Prosperidade, “doutrina que, grosso modo, defende que o crente está destinado a ser próspero, saudável e feliz neste mundo” (Mariano, 2014, p. 44).

A vida transformada e a entrega total a Deus

Para o pentecostalismo, a conversão genuína do crente e a consagração total de sua vida a Deus são prerrequisitos básicos para receber a benção do batismo no/com o Espírito Santo. A conversão implica afastamento do mundo, a consagração total significa submissão incondicional a Deus e a plenitude do Espírito capacita o crente para realizar a “obra do Senhor” com poder e destemor.

Entretanto, de acordo com a *Weltanschauung* da IURD, a conversão é ressignificada segundo a lógica da Teologia do Domínio e a consagração total segundo a lógica da Teologia da Prosperidade. Dessa maneira, a conversão não mais implica rejeição e afastamento do mundo, pois este agora deve ser dominado e consumido. Um certo moralismo é mantido devido a este gerar o capital simbólico da austeridade, mas o ascetismo radical é afastado. Isto tem como consequência a liberação do crente para se envolver nas “coisas deste mundo”, como, por exemplo, a política, inclusive a política partidária. A IURD dedica especial atenção à política, tanto que

[no] cadastramento dos frequentadores da igreja, feito a partir de meados de 1997 [,] a ficha cadastral perguntava o número do título de eleitor do fiel, sua cidade, zona e seção eleitorais. De posse desses dados, a igreja pode definir, com maior precisão, o número de votos de que (teoricamente) dispõe, sua distribuição por bairros, cidades e Estados, assim como pode avaliar, com maior margem de segurança, quantos candidatos pode lançar e eleger em determinada região. E, passadas as eleições, pode verificar as regiões em que os fiéis apresentaram maior fidelidade eleitora (Mariano, 2014, p. 98).

Tamanho é o cuidado da IURD com a política partidária que, dez anos após sua entrada na arena política em 1986, quando elegeu um pastor para a Assembleia Constituinte, ela adotou o modelo corporativo de “candidatura oficial”, lançando assim aos pleitos, a partir de 1997, “apenas os seus próprios candidatos, assumindo um papel que até então era circunscrito aos partidos políticos, tornando-se pioneira entre as igrejas que similarmente lançam candidatos nas eleições” (Cerqueira, 2021, p. 4).

Esta postura de apoiar somente seus próprios candidatos, fez com que a IURD passasse de “instituição apenas envolvida com a política” a “*player* relevante e influente” na arena eleitoral (Cerqueira, 2021). “Isso não se deve apenas ao lançamento de candidatos próprios aos pleitos: é o poder sistêmico (econômico, religioso, midiático e político) da IURD que a torna um ator importante no cenário político, econômico e social brasileiro” (Cerqueira, 2021, p. 17).

O próximo passo que a IURD deu no sentido de se consolidar como *player* de destaque na arena eleitoral, foi a criação do seu próprio partido. Assim, em 2003, foi criado o Partido Municipalista Renovador (PMR), o qual, em 2006, viria a se chamar Partido Republicano Brasileiro (PRB), e, posteriormente, em 2019, mudou seu nome para “Republicanos” (Cerqueira, 2021, p. 6).

Desse modo, no neopentecostalismo iurdiano, em consequência dos pressupostos da Teologia do Domínio (participação ativa nas “coisas deste mundo”) e da Teologia da Prosperidade (consumo intenso das “coisas deste mundo”), ocorre uma inversão de valores, pois, nessa perspectiva, são mais valorizados o livre gozo do dinheiro, a ascensão social e o desfrutar dos prazeres deste “mundo”, que a tradicional postura pentecostal e cristã de rejeição à busca da riqueza (Mariano, 2014, p. 44). Nesse sentido, Abumanssur pondera:

Toda aquela rigidez pentecostal, cantada e decantada pela antiga literatura sobre o assunto, deve ser revista. Na verdade, o pentecostalismo se apresenta como uma religião maleável, plástica e em conformação com as formas populares e tradicionais de leitura da realidade. Ele se sobrepõe ao catolicismo à medida que formas mais afeitas à racionalidade moderna nas relações de produção vão se instaurando, quer nas zonas urbanas ou nos grotões desse Brasil (Abumanssur, 2011, p. 413).

Com relação à consagração total, a IURD substitui a “submissão incondicional a Deus” por um “acordo condicional com Deus”, isto é, em vez de entregar-se incondicionalmente, o fiel faz um “contrato”, um pacto, no qual ele oferta e Deus retribui proporcionalmente ao tamanho daquilo que é ofertado. As bases desse “contrato” estão fundamentadas na Teologia da Prosperidade, a qual consiste em “um conjunto de crenças e afirmações, surgidas nos Estados Unidos que afirma ser legítimo ao crente buscar resultados, ter fortuna favorável, enriquecer, obter o favorecimento divino para sua vida material ou simplesmente progredir” (Campos, 1997, p. 363).

Dessa forma, nesse sistema de troca fica estabelecida uma “sociedade”. Segundo Macedo, “Deus deseja ser nosso sócio. [...] As bases da nossa sociedade com Deus são as seguintes: o que nos pertence (nossa vida, nossa força, nosso dinheiro) passa a pertencer a Deus; e o que é d’Ele (as bênçãos, a paz, a felicidade, a alegria, e tudo de bom) passa a nos pertencer” (Macedo, 1990, p. 85 e 86).

O testemunho do que Deus faz

Sendo a contemporaneidade da ação divina uma característica fundamental do pentecostalismo, tornam-se extremamente relevantes para o crente pentecostal, os relatos do que Deus tem feito ou faz na vida das pessoas e em sua igreja. Devido a isto, é dado grande destaque para o momento em que no culto, numa reunião, em um programa de rádio ou televisão, o fiel pentecostal dá o seu testemunho.

A IURD valoriza o testemunho pessoal do crente, pois este pode lhe render um grande capital simbólico. Para tanto é necessário que o depoimento seja conduzido de tal forma que a ênfase do testemunho não recaia sobre algo como “o amor de Deus pelo pecador” ou “o valor do sacrifício de Jesus”, mas sim sobre algo extraordinário como uma “cura milagrosa”, “a resolução de um problema insolúvel”, “a aquisição de um bem de grande valor” etc. Também é importante deixar claro que a “benção” aconteceu na IURD ou veio por intermédio dela. Dessa maneira, o testemunho do fiel assemelha-se a um comentário que um cliente faz, no site de uma loja, sobre o produto que ele adquiriu ali, contando que está satisfeito com aquilo que comprou e que recomendaria essa loja para outra pessoa.

A resistência à erudição bíblica e teológica

Para o pentecostalismo tradicional, a erudição está associada a algo que é apenas de aparência, sem ser real ou genuíno. Sob esse ponto de vista, a erudição ou o intelectualismo, além de diluir o caráter sobrenatural da experiência pentecostal, leva o crente a se acomodar a uma vida cristã superficial, formal e sem fervor, devendo, portanto, ser rejeitado qualquer tipo de racionalização da fé.

A IURD, por sua vez, além dos motivos citados, não incentiva a erudição por razões mais pragmáticas. Assim observa Mariano:

Seguindo a tradição leiga do pentecostalismo, os pastores da Universal não possuem formação em seminários ou faculdades de teologia. A igreja, que por vários anos manteve, no Rio de Janeiro, a Faculdade Teológica Universal do Reino de Deus (Faturd), que oferecia cursos básico (três anos) e de bacharelado em teologia (quatro anos), desistiu de prover formação teológica aos pastores quando percebeu que isso, além de gastar inutilmente seu tempo, tenderia a diminuir seu fervor e distanciá-los das demandas imediatas dos fiéis. Em seu lugar, criou o Instituto Bíblico Universal, que oferece curso de frequência não obrigatória e duração de seis meses, cujas lições, de fácil e rápido aprendizado, destinam-se inteiramente à aplicação prática no trabalho pastoral (Mariano, 2014, p. 63).

Dessa maneira, a IURD prioriza o treinamento que capacita seus pastores a lidarem com as situações concretas do seu cotidiano como evangelização, arrecadação dos dízimos e ofertas, administração de suas congregações, deixando de lado as teorias e abstrações teológicas.

A prática do exorcismo

No meio pentecostal, o exorcismo é uma prática que não causa estranheza entre os fieis, pois, na visão deles, a manifestação do Diabo ou de demônios é tão plausível e “normal” quanto a manifestação do Espírito Santo. Devido à crença no princípio da contemporaneidade, que pressupõe que o que acontece hoje é igual ao que acontecia nos tempos bíblicos, a leitura dos relatos de expulsão de demônios (exorcismo) e de manifestações do Espírito, contidos no Novo Testamento, faz com que o fiel pentecostal acredite que tais acontecimentos estão dentro da “normalidade” eclesial e fazem parte do cotidiano da igreja.

Com relação à IURD, o que chama a atenção não é o exorcismo em si, mas a relevância que ela dá a esta prática, tornando-a um elemento fundamental da sua liturgia.

A IURD entende que o exorcismo é o momento maior da liturgia e que deve ser realizado publicamente para maiores efeitos didáticos. Ao contrário da compreensão da Igreja Católica, nessa igreja neopentecostal o exorcismo realizado de forma privada e discreta não faria o menor sentido. O exorcismo é um espetáculo de magia e poder que tem por finalidade legitimar a autoridade do pastor sobre os demônios e, conseqüentemente, sobre o mal e as maldades (Abumanssur, 2023, p. 22).

Os rituais de exorcismo “da IURD se diferenciam de outras igrejas do pentecostalismo clássico porque nela os pastores provocam e invocam os demônios para se manifestarem, tornando dessa maneira possível e desejável o ato de exorcismo” (Campos, 1997, p. 337). Na IURD, nesse ritual, o Diabo ou o demônio, é desafiado, derrotado, humilhado, achincalhado, ridicularizado, “pisoteado” e expulso.

O ritual de exorcismo na Igreja Universal deve ser dirigido por pastores e obreiros cuja vida espiritual é supostamente exemplar, exigindo-se por isso mesmo, um longo preparo através de períodos de oração e jejum. O auditório também precisa participar e estar preparado por meio de uma ação litúrgica, em que o exorcismo será o clímax psicológico para o qual a dramatização se encaminha (Campos, 1997, p. 344).

A prática do exorcismo rende um extraordinário capital simbólico para a IURD, pois ela se apresenta como aquela que, diferentemente das outras igrejas, realmente tem legitimidade e competência para realizar com eficácia este rito. Nesse sentido, argumenta Edir Macedo: “Temos certeza de que o Espírito Santo nos tem dirigido, razão pela qual estamos pisando na cabeça de Satanás. Em nossas reuniões de libertação, os demônios são obrigados a mostrar quem realmente são, numa prova de que o Senhor está conosco” (Macedo, 2002, p. 158).

Por fim, é oportuno apontar que certas características marcantes do “pentecostalismo inicial” como o “dom de línguas”, a horizontalidade da hierarquia eclesiástica, a espontaneidade administrativa, a influência africana, têm pouca relevância no universo iurdiano.

Isso posto, ao se realizar o delineamento da *Weltanschauung sociocultural* da IURD, constata-se que a sua concepção de mundo é caracterizada pelo empenho em adquirir e acumular *capital simbólico sacro e secular*, os quais, no final, se converterão em *capital econômico*. Nesta pesquisa, entendemos por *capital sacro* o recurso simbólico acumulado advindo do âmbito da religião. A IURD dispõe desse *capital sacro* para obter poder, influência, legitimidade e autenticidade no ambiente religioso. *Capital secular* é entendido aqui como sendo o recurso simbólico acumulado advindo do âmbito sociocultural e econômico, do qual a IURD dispõe para obter poder, influência e legitimidade no espaço social.

Essa *dinâmica capitalista simbólica* opera, no âmbito da religião, da seguinte maneira: o espaço religioso é constituído de “bens simbólicos”, os quais, de acordo com a *Weltanschauung sociocultural* da IURD, têm mais ou menos “valor simbólico” nesse ambiente. Por exemplo, o “dom de cura” é um bem simbólico advindo do espaço religioso, o qual tem muito valor simbólico para IURD, pois gera para ela o *capital sacro* “poder espiritual”. A IURD utiliza este capital sacro, “poder espiritual”, para influenciar e incentivar o crente iurdiano a ser fiel na entrega do dízimo para ela, uma igreja “espiritualmente poderosa”. A “fidelidade na entrega do dízimo” é um bem simbólico (que também pode ser considerado um capital simbólico) que rende um *capital econômico* para a IURD.

O “dom de línguas” é um bem simbólico que tem muito valor simbólico para o fiel, pois ele é a confirmação do recebimento da benção do “batismo no Espírito Santo”. Para a IURD porém, o “dom de línguas” (*glossolalia*) tem pouco valor simbólico. Apesar de legitimá-la como uma “autêntica” igreja pentecostal, esse “dom” rende pouco *capital sacro*, pois é comum a todas as igrejas pentecostais, não destacando a IURD entre elas, o que resulta em pouco ou nenhum *capital econômico* para ela.

Também no espaço secular existem “bens simbólicos” que têm mais ou menos “valor simbólico” para a IURD. Por exemplo, “a participação do crente iurdiano na política” é um bem simbólico da IURD que rende para ela um capital político (*capital secular*), o qual pode ser utilizado para obter “vantagens” em diversos contextos sociais, o que pode resultar no ganho de *capital econômico* para IURD.

O que foi pontuado até aqui sobre essa dinâmica capitalista simbólica que opera segundo a *Weltanschauung sociocultural* da IURD, é exposto, de forma resumida, no diagrama a seguir:

Diagrama da *Weltanschauung sociocultural* da IURD ¹¹

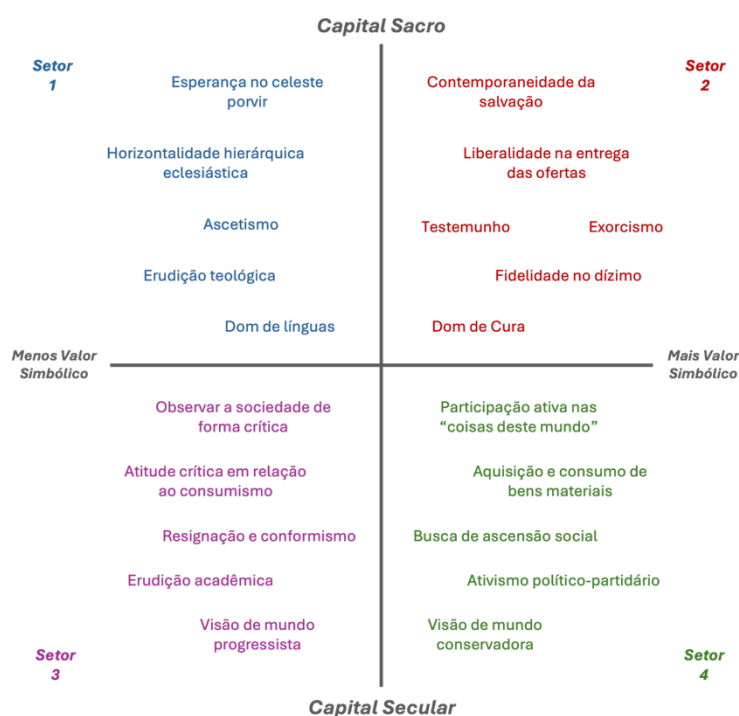


Figura 8

- *Setor 1: Bens simbólicos religiosos com menos valor simbólico para gerar Capital Sacro;*
- *Setor 2: Bens simbólicos religiosos com mais valor simbólico para gerar Capital Sacro;*
- *Setor 3: Bens simbólicos seculares com menos valor simbólico para gerar Capital Secular;*
- *Setor 4: Bens simbólicos seculares com mais valor simbólico para gerar Capital Secular.*

Observação: o “valor” de cada “bem” é determinado de acordo com a *Weltanschauung* da IURD.

¹¹ O diagrama da *Weltanschauung sociocultural* da IURD é inspirado em Bourdieu, Pierre. **Razões práticas: Sobre a teoria da ação.** Campinas: Papyrus Editora, p. 20, 2008.

2.4 Delineamento da *Weltanschauung* religiosa da IURD

Existe uma relação entre visão de mundo (*Weltanschauung*) e teologia, pois a “teologia, mais do que uma construção de determinadas elites religiosas, é uma visão de mundo expressa por um grupo de fiéis” (Campos, 1997, p. 327). Deste modo, delinear a *Weltanschauung* religiosa da IURD implica analisar sua teologia.

No entanto, embora seja apresentado no site da Universal como graduado e doutor em teologia¹², Edir Macedo tem uma visão negativa da teologia. Para ele “todas as formas e todos os ramos da teologia são fúteis” (Macedo, s/d, p.11), e acusa o “cristianismo de muita teoria e pouca prática; muita teologia, pouco poder; muitos argumentos, pouca manifestação; muitas palavras, pouca fé” (Macedo, s/d, p.128). Contudo,

isto não significa que os *iurdianos* não tenham uma teologia. É fácil verificar que há uma visão de mundo, teológica, que emerge dos ritos, cânticos, sermões, estudos bíblicos, programas de rádio e televisão, produtos elaborados por seus pastores e bispos, visão assimilada e interiorizada pelos seguidores, embora em intensidade diferenciada (Campos, 1997, p. 328, grifo do autor).

Posto isso, será realizada a seguir uma análise sistemático-comparativa da “teologia iurdiana”, utilizando para tal o “Esquema de Comparação de Crenças de Frank Usarski”. Por intermédio desse esquema, será averiguado qual é posicionamento da IURD com relação a cada uma das seis dimensões doutrinárias do esquema comparativo, a saber, (1) dimensão doutrinária *Ontológica*, (2) dimensão doutrinária *Teológica*, (3) dimensão doutrinária *Acesso*, (4) dimensão doutrinária *Soteriológica*, (5) dimensão doutrinária *Antropológica* e (6) dimensão doutrinária *Cronológica*. Tal análise será realizada na seguinte ordem: primeiramente serão analisadas as dimensões doutrinárias do nível *Supra-humano* (ontológica e teológica), em seguida as dimensões doutrinárias do nível *humano* (antropológica e cronológica), por fim as dimensões doutrinárias do nível *interação* (acesso e soteriológica), observando-se assim o quanto as crenças da IURD se aproximam ou se distanciam dos “tipos ideais” propostos pelo esquema.

¹² Segundo o site www.universal.org, Edir Macedo possui uma vasta formação acadêmica: é graduado em teologia, pela Faculdade Evangélica de Teologia Seminário Unido e pela Faculdade de Educação Teológica no Estado de São Paulo (Fatebom). Fez doutorado em teologia, filosofia cristã e é *Honoris Causa* em divindade, além de ter feito mestrado em ciências teológicas na Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España (FEREDE), em Madri, capital da Espanha (<https://www.universal.org/a-universal/historia-do-bispo-macedo/> Acesso em 07/07/2025).

2.4.1 Dimensão doutrinária *Ontológica* - Esquema de Comparação de Crenças de Frank Usarski

No esquema comparativo de Usarski, a dimensão doutrinária *Ontológica* visa responder a seguinte questão: “*Onde está o “divino” (o Absoluto) em relação ao “mundo” (o Relativo)?*” Como respostas a essa questão, o esquema propõe duas alternativas extremamente opostas: o *Dualismo*, representado pela Religião do Tipo Ideal 1 e o *Monismo*, representado pela Religião do Tipo Ideal 2.

A ontologia dualista considera o Absoluto como totalmente distinto do Relativo, e a ontologia monista entende que o Absoluto e o Relativo são idênticos, constituindo uma unidade indivisível.

Na perspectiva da IURD, o Absoluto é o Deus Criador, sendo sua criação, o “mundo”, o Relativo. Tudo o que há pertence a Ele conforme afirma o salmista: “*Do Senhor é a terra e a sua plenitude, o mundo e aqueles que nele habitam*” (Salmos 24,1).¹³ Portanto, a visão ontológica iurdiana é *dualista*, pois ela estabelece uma distinção entre o Criador e a criação, isto é, entre o Absoluto e o Relativo.

Dessa forma, com relação à dimensão doutrinária *Ontológica* do Esquema de Comparação de Crenças de Frank Usarski, a IURD, por não considerar o Absoluto e o Relativo como sendo uma coisa só (ontologia monista), se posiciona tendendo para o *Dualismo* da Religião do Tipo Ideal 1, conforme mostra a figura abaixo:



Figura 9

¹³ Versão Almeida Corrigida Fiel | acf © 1994, 1995, 2007, 2011 Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil (SBTB).

2.4.3 Dimensão doutrinária *Antropológica* - Esquema de Comparação de Crenças de Frank Usarski

A condição básica do ser humano é abordada na dimensão doutrinária *Antropológica*. Como resposta à questão “*Qual é a condição básica do ser humano?*”, o esquema comparativo de Usarski propõe as seguintes alternativas:

1. *Condição de pecado*. Posição da Religião do Tipo Ideal 1 que, baseada no luteranismo, afirma que, devido ao “pecado original”, todo ser humano nasce pecador, sendo nessa *condição de pecado*, o estado em que ele se encontra.
2. *Condição de ignorância*. Para o hinduísmo (base da Religião do Tipo Ideal 2), enquanto o ser humano desconhece sua real essência, sua unidade com *Brahman*, a “Realidade Última”, o Absoluto, ele permanece na *condição de ignorância*.

A IURD reconhece que, devido à “queda”, o ser humano se encontra em uma *condição de pecado*, necessitando ser regenerado e redimido desse estado por meio da conversão e aceitação de Jesus Cristo como seu Senhor e Salvador. Essa visão iurdiana da condição básica do ser humano alinha-se à visão da Religião do Tipo Ideal 1, a qual sustenta que a humanidade está em uma *condição de pecado*.

No entanto, a IURD também afirma que os crentes que desconhecem o poder do Espírito Santo que neles habita e não buscam obter a sua plenitude, estão, como sustenta a Religião do Tipo Ideal 2, em uma *condição de ignorância*. Portanto, no que se refere à condição básica do ser humano, o posicionamento iurdiano se inclina para a Religião do Tipo Ideal 1 e para a Religião do Tipo Ideal 2, conforme mostra a figura a seguir.

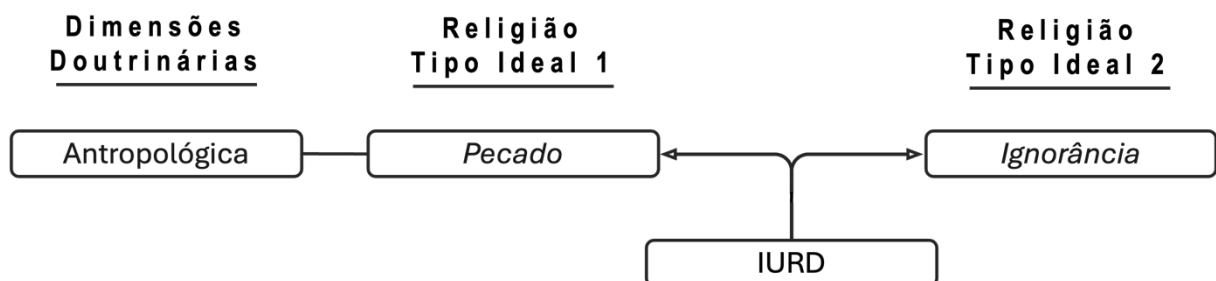


Figura 11

2.4.4 Dimensão doutrinária *Cronológica* - Esquema de Comparação de Crenças de Frank Usarski

A dimensão doutrinária *Cronológica* do esquema comparativo de Usarski examina como a religião em análise concebe o transcorrer do tempo. São duas as possibilidades oferecidas pelo esquema de comparação de crenças:

1. O tempo transcorre de forma *linear*. Este é o modo como o tempo é compreendido pela Religião do Tipo Ideal 1: os eventos acontecem de maneira única em uma sequência linear, tendo início, meio e fim definidos, como exposto a seguir neste trecho do Credo Apostólico.

[...] Jesus Cristo [...] foi concebido pelo poder do Espírito Santo, nasceu da Virgem Maria. Padeceu sob Pôncio Pilatos. Foi crucificado, morto e sepultado. Desceu a mansão dos mortos. Ressuscitou ao terceiro dia, subiu aos Céus, está sentado à direita de Deus Pai, todo poderoso, de onde há de vir para julgar os vivos e os mortos (Credo Apostólico).

2. O tempo transcorre de forma *cíclica*. O hinduísmo (base da Religião do Tipo Ideal 2) percebe o tempo como sendo cíclico, tanto “em termos cósmicos, como idades ou eras de desenvolvimento do mundo chamadas de *kalpas*, quanto em termos biográficos, que reconhece a transmigração do *atman*, a essência imutável, de uma existência para a outra (Arantes, 2023, p. 124). Nessa perspectiva, o cosmo, em seu desenvolvimento, passa por fases que periodicamente se alternam em um ciclo contínuo e a “essência” do ser humano passa, de forma cíclica, de uma vida para outra por meio de reencarnações.

A Teologia da Prosperidade, a qual sustenta que o crente já pode ser próspero e feliz hoje, no tempo presente e, a ênfase na urgência, importância e necessidade do ser humano tomar decisões aqui e *agora*, nesta existência, pois, como adverte o texto bíblico, “*aos homens está ordenado morrerem uma vez, vindo depois disso o juízo*” (Hebreus 9,27),¹⁴ fazem com que a

¹⁴ Versão Almeida Corrigida Fiel | acf © 1994, 1995, 2007, 2011 Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil (SBTB).

compreensão iurdiana do tempo se incline, conforme mostra a figura 12, para a posição da Religião do Tipo Ideal 1, a qual afirma que o tempo transcorre de forma *linear*.

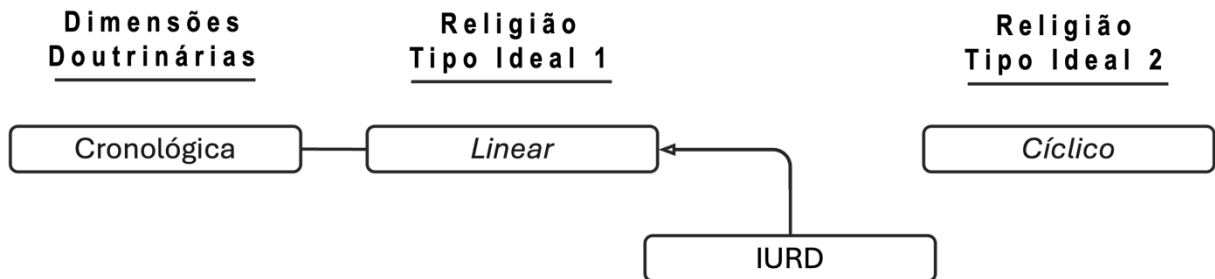


Figura 12

2.4.5 Dimensão doutrinária *Acesso* - Esquema de Comparação de Crenças de Frank Usarski

A dimensão doutrinária *Acesso* (ao “divino”) procura averiguar como ocorre o contato entre o Relativo e o Absoluto, isto é, por meio de qual modalidade de acesso o ser humano (o Relativo) adquire conhecimento do Absoluto. Para realizar essa averiguação, o esquema comparativo de Usarski oferece dois tipos de modalidades de acesso:

1. *Revelação*. Esta modalidade de acesso afirma que Deus, o Absoluto, se revela por intermédio das Escrituras, ou seja, para o ser humano conhecer o Absoluto é necessário que ele examine as Escrituras Sagradas, nas quais Deus se revelou.
2. *Introspecção*. Esta é a modalidade de acesso praticada pelo hinduísmo (base da Religião do Tipo Ideal 2), o qual crê que por meio de “olhar” introspectivamente para o seu interior, o ser humano pode obter o conhecimento do Absoluto que nele habita.

Por ser uma igreja pentecostal, a IURD tem, portanto, raízes protestantes. Assim sendo, é esperado que, com relação à modalidade de acesso ao Absoluto, seu posicionamento seja o mesmo da Religião do Tipo Ideal 1, a qual foi construída baseada no protestantismo, que afirma que o conhecimento de Deus chega ao ser humano por meio da *Revelação* que o Absoluto faz

de si nas Escrituras Sagradas. Entretanto, entrar em contato com Deus ou obter conhecimento do Divino por intermédio do exame das Escrituras, implica um certo grau de racionalização ou erudição, e, como já foi observado neste trabalho, a IURD tem resistência à erudição bíblica ou teológica, “*dispensando maiores erudições advindas das ciências bíblicas e, até mesmo, de um tratamento lógico-linguístico básico*” (Passos, 2005, p. 52, grifos nossos).

Desse modo, não é pelo exame das Escrituras, isto é, pela *Revelação*, que o fiel iurdiano tem acesso ao Absoluto. Devido ao pentecostalismo crer na contemporaneidade da experiência do Pentecostes e na possibilidade do crente ter hoje uma experiência intensa e profunda com o Espírito Santo, o acesso ao Divino é remetido ao âmbito da subjetividade, ou seja, é por meio de uma experiência subjetiva, portanto introspectiva, que o fiel entra em contato com o Absoluto.

Posto isso, com relação à dimensão doutrinária *Acesso* (ao “divino”), o posicionamento da IURD se inclina para a *Introspecção*, modalidade de acesso da Religião do Tipo Ideal 2 (ver figura 13).



Figura 13

2.4.6 Dimensão doutrinária *Soteriológica* - Esquema de Comparação de Crenças de Frank Usarski

Na dimensão doutrinária *Soteriológica* está a razão de ser da religião analisada por meio do Esquema de Comparação de Crenças de Frank Usarski. Aqui é examinada a “solução” que a religião em análise oferece ao ser humano para que ele obtenha sua “salvação”. Como resposta à questão “*Como o ser humano é salvo ou resgatado de sua condição problemática?*”, o

esquema comparativo de Usarski apresenta duas alternativas extremamente opostas, (1) a da Religião do Tipo Ideal 1 e (2) a da Religião do Tipo Ideal 2:

1. “*Salvação*” *pela graça*. O ponto central da posição da Religião do Tipo Ideal 1, baseada no luteranismo, é que a “salvação” do ser humano é uma obra *inteiramente* divina, isto é, devido à sua condição pecaminosa, o ser humano não possui nenhum mérito e depende *totalmente* da graça divina para ser “salvo”.
2. “*Salvação*” *por esforços próprios*. Diferentemente, a Religião do Tipo Ideal 2, baseada no hinduísmo, alega que o indivíduo é capaz de se auto resgatar desde que não procure a “salvação” “fora” de si, mas cultive o olhar para “dentro” (Usarski, 2020, p. 90), buscando *ativamente* a superação da sua “ignorância”.

Para que possamos averiguar e identificar qual é o posicionamento da IURD com relação à dimensão doutrinária *Soteriológica*, é necessário antes sabermos o que, para ela, significa “salvação”, ou seja, do que o ser humano está sendo “salvo”.

Se para o pensamento soteriológico iurdiano, “salvação” significasse fundamentalmente “salvação da pena do pecado”, o posicionamento da IURD, relativo à dimensão doutrinária *Soteriológica*, se inclinaria para a posição da Religião do Tipo Ideal 1, ou seja, para a posição luterana protestante da “*salvação pela graça*”. Tal posição protestante sustenta que “a salvação é alcançada somente pela fé [...] na obra redentora de Jesus Cristo, e não pelas obras ou méritos humanos; em termos mais simples, a graça não pode ser alcançada, apenas concedida” (Arantes, 2023, p. 133), cabendo ao ser humano simplesmente aceitá-la e recebê-la. É importante destacar que na visão protestante, o termo “pela fé” não significa “por causa da fé”, ou seja, o ser humano não é salvo por causa da sua fé, mas por simplesmente pela fé, isto é, *por meio da fé*, receber a graça divina. Observa-se, portanto, que nessa perspectiva, no processo de salvação, Deus, o Absoluto, desempenha um *papel ativo* e o ser humano, um *papel passivo*.

Entretanto, a visão soteriológica iurdiana percebe de modo negativo o conceito protestante de “salvação pela graça”.¹⁵ A IURD enaltece a fé, considerando-a “poderosa”, enfatizando o aspecto presente, atual da salvação, concebendo-a, essencialmente, em termos de libertação dos poderes e influência de Satanás aqui e agora. Tal soteriologia está embasada na

¹⁵ Ver as declarações do Bispo Edir Macedo com relação ao conceito de “salvação pela graça” disponíveis em https://www.youtube.com/watch?v=0NBztgdv_Ao Acesso em 02 de outubro de 2025.

teologia da prosperidade, que “deposita nas costas do indivíduo o peso da responsabilidade pela sua própria salvação, ou seja, segundo ela, a eficácia salvacionista vai depender da trincheira na qual o indivíduo se posiciona na grande batalha entre Deus e o diabo” (Abumanssur, 2023, p. 11). Esse ponto de vista provoca um distanciamento da IURD dos princípios fundamentais do protestantismo. Nesse sentido, Paulo Siepierski pondera:

Os elementos protestantes do pentecostalismo - cristocentricidade, biblicismo, união da fé com a ética - estão praticamente ausentes no pós-pentecostalismo¹⁶. Isso sugere que, se o pós-pentecostalismo se distancia do pentecostalismo, seu distanciamento do protestantismo é ainda maior, rompendo com os princípios centrais da Reforma. O pós-pentecostalismo é genealogicamente protestante, mas não o é teologicamente (Siepierski, 1997, p. 52).

Assim, ao se distanciar do protestantismo, impondo ao ser humano uma série de condições, procedimentos e atitudes para que ele obtenha libertação e prosperidade (“salvação”), a IURD confere ao fiel um papel significativamente *ativo* no processo soteriológico, assemelhando-se assim, ao sistema hindu (base da Religião do Tipo Ideal 2), o qual

enfatizará a ação redentora do próprio ser humano ao buscar ativamente a superação da ignorância como condição fundamental. A ilusão da impermanência precisa ser superada pela introspecção através de determinados procedimentos espirituais que visam conduzir ao estado de *moksha*, a libertação final do ciclo do *samsara* e a realização da unidade com o *Brahman*. (Arantes, 2023, p. 133).

Dessa forma, com relação à dimensão doutrinária *Soteriológica*, o posicionamento da IURD se inclina para a posição da Religião do Tipo Ideal 2, “*Salvação*” por esforços próprios, conforme mostra a figura 14.



Figura 14

¹⁶ Pós-pentecostalismo é a forma como Siepierski prefere designar o neopentecostalismo no qual a IURD se insere.

Posto isso, a *Weltanschauung religiosa* da IURD, segundo o Esquema de Comparação de Crenças de Frank Usarski, assim se consolida:

Weltanschauung religiosa da IURD

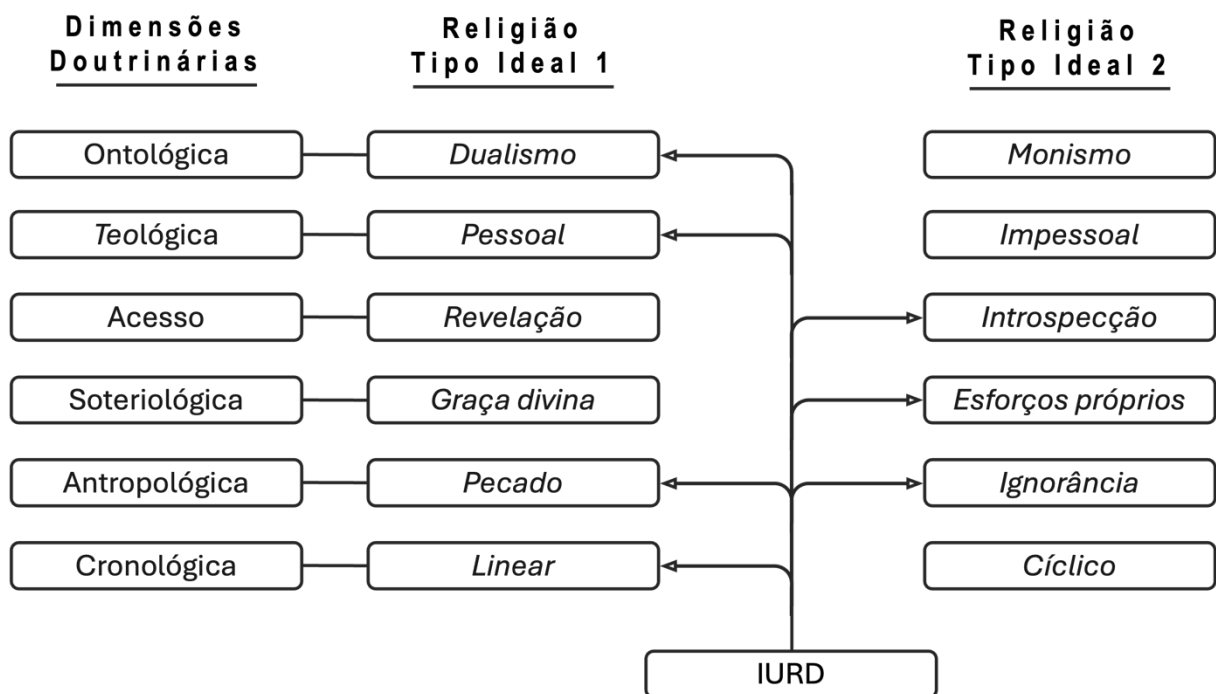


Figura 15

2.5 Considerações sobre a *Weltanschauung religiosa* da IURD

As considerações que serão tecidas a seguir partem da observação e análise do gráfico exibido na figura 15, o qual consolida a *Weltanschauung religiosa* da IURD segundo o esquema comparativo de Usarski. Esse esquema é composto de três níveis: (1) *nível supra-humano*: características do Absoluto, (2) *nível humano*: condição do Relativo (ser humano) e natureza do tempo e (3) *interação*: relação entre o Absoluto e o Relativo.

No que diz respeito ao nível supra-humano do esquema, a concepção ontológica e teológica iurdiana do Absoluto se inclina totalmente para o luteranismo protestante, que é a

base da Religião do Tipo Ideal 1. Essa constatação indica que, embora, em vários aspectos, a IURD se distancie do protestantismo e até mesmo do pentecostalismo, no que se refere ao entendimento do que consiste a natureza de Deus (o Absoluto), sua visão “dualista pessoal” da divindade faz jus à origem protestante do pentecostalismo.

No nível humano do esquema de comparação de crenças de Frank Usarski, a antropologia iurdiana se alinha, ao mesmo tempo, com o luteranismo (base da Religião do Tipo Ideal 1) e com o hinduísmo (base da Religião do Tipo Ideal 2), o que evidencia o quanto a ênfase iurdiana na subjetividade da “experiência religiosa” aproxima a IURD de religiões asiáticas orientais. No entanto, o entendimento iurdiano de que o tempo transcorre de forma linear se inclina somente para o luteranismo (Religião do Tipo Ideal 1), ratificando assim as raízes protestantes da IURD.

Contudo, o distanciamento da IURD em relação ao protestantismo torna-se evidente quando, no modelo comparativo, é mostrado como se dá a *interação* entre o Absoluto e o Relativo no tocante à questão do acesso do ser humano ao “divino” e à questão soteriológica.

Com relação a como se obter o acesso ao “divino”, o protestantismo, no qual a construção da Religião do Tipo Ideal 1 é baseada, se vale da objetividade das Escrituras nas quais o Absoluto se revela, sendo o princípio *Sola Scriptura* (Somente a Escritura) um dos pilares da Reforma Protestante. Já o subjetivismo iurdiano, com relação ao acesso ao “divino”, enfatiza e valoriza a “experiência espiritual” subjetiva do fiel. “O fiel sente a experiência do Espírito e o grupo pode verificar e confirmar a veracidade de sua experiência mediante o dom das línguas, por exemplo. [...] Dessa forma, o texto bíblico é, antes de tudo, um elo que liga as origens da fé cristã, o tempo da salvação ao hoje do fiel” (Passos, 2005, p. 32), ou seja, “os textos bíblicos não são referências escritas do passado, mas narrativas imitadas em todos os momentos” (Passos, 2005, p. 37). Tal posicionamento da IURD a afasta do protestantismo luterano, base da Religião do Tipo Ideal 1.

No que diz respeito à questão soteriológica, a Reforma Protestante sustenta o princípio *Sola Gratia* (Somente a Graça), enfatizando que a salvação é concedida de forma gratuita pela graça de Deus, não sendo possível ao ser humano conquistá-la. A IURD, no entanto, ressalta que a salvação, se entendida como sendo mais que somente o perdão dos pecados, pode ser “conquistada” pelo crente por intermédio de certas ações e atitudes suas. Esse posicionamento da IURD com relação à questão soteriológica evidencia seu distanciamento do protestantismo.

Quanto à plausibilidade da *Weltanschauung religiosa* da IURD que emerge da observação e análise do esquema comparativo de Usarski, constatamos a existência de uma

dinâmica sinérgica entre o Absoluto e o Relativo. Essa sinergia opera da seguinte maneira: Deus é pessoa e tudo provê para o bem-estar da humanidade, Jesus Cristo se sacrifica para salvar o ser humano e, por intermédio da ação do Espírito Santo, o crente tem acesso à salvação e recebe dons e poder para viver uma vida plena já aqui, nesta existência terrena, sendo que a existência humana é única e irrepetível.

Finalmente, no tocante à teodiceia¹⁷ da *Weltanschauung religiosa iurdiana*, a IURD acredita que o mundo é palco de uma “batalha espiritual” entre Deus e o Diabo¹⁸. Desse modo, nessa perspectiva, toda boa dádiva provém de Deus e ao Diabo é atribuído todo tipo de malefício: “As doenças, a miséria, os desastres e todos os problemas que afligem o ser humano têm uma origem: o diabo” (Macedo, 2021, p. 23). Nesse sentido, assim observa Passos:

A moral dos pentecostais inscreve-se, antes de tudo, num quadro de luta entre o bem e o mal. Deus e suas forças mediadoras originam tudo o que é bom. O mal, ao contrário, tem sua origem no demônio. Cabe ao fiel compactuar-se com o bem ou com o mal, mediante a aliança e o contrato com Jesus. O pentecostalismo parece radicalizar esse dualismo, fortemente enraizado na cultura religiosa popular; adota-o como uma mensagem fundamental das pregações e rituais que circunscrevem o mal e oferecem o bem, assim como denomina o mal como o demônio e suas mediações (as imagens católicas, os orixás e ritos afro-brasileiros) e seus efeitos (os males em geral, a pobreza de modo particular) (Passos, 2005, p. 108).

Com o exposto neste capítulo, concluímos o delineamento da *Weltanschauung (sociocultural e religiosa)* da IURD.

¹⁷ Teodiceia é um conjunto de argumentos que busca explicar como é possível a existência do mal no mundo se Deus é onipotente e supremamente bom.

¹⁸ A questão do Diabo e dos seres ou entidades supra-humanas será abordada com mais profundidade no capítulo IV desta dissertação.

Capítulo III

Delineamento da *Weltanschauung* da Umbanda

3.1 *Weltanschauung* sociocultural da Umbanda

Para delinear a *Weltanschauung* sociocultural da Umbanda é necessário investigar quais são suas origens e conhecer a história de sua formação e consolidação como uma religião socialmente aceita. Entretanto, a heterogeneidade da Umbanda dificulta a realização desse delineamento. *O Globo*, em 1978, publicou uma matéria intitulada: “Umbanda, Não. Umbandas: Elas São Muitas. Quatro pelo Menos” (Negrão, 1996, p. 123). Tal título já indicava que não existe somente uma Umbanda, sendo que cada uma possui a sua história, a sua identidade e, conseqüentemente, a sua própria *Weltanschauung*.

Lísias Nogueira Negrão constata a existência de duas formas da Umbanda: a “Umbanda das Federações”, a qual busca sua legitimação sociorreligiosa e, a “Umbanda dos Terreiros”, que preocupa-se mais com os problemas imediatos dos frequentadores do terreiro do que com a boa reputação do seu nome público ou com a respeitabilidade do seu culto (Negrão, 1996, p. 25-26).

São os terreiros as instâncias criativas do culto, lócus da construção mítica e ritual, onde a umbanda é vivida em seu cotidiano encantado de crenças e práticas mágicas, voltado para as necessidades de seu público interno. Constituem as federações as instâncias de racionalização e moralização do culto, fiadoras do comportamento de umbandistas e seus “guias” em consonância com os padrões vigentes, tendo como orientação o público externo, na medida em que pretendem ser mediadoras entre o próprio culto e os agentes significativos da sociedade global (Negrão, 1994, p. 114-115).

Nesta pesquisa, o termo “Umbanda das Federações” será utilizado para tipificar idealmente a Umbanda que busca obter reconhecimento social de sua crença por meio do “branqueamento” da sua religião e da incorporação de valores socioculturais ocidentais. Já o termo “Umbanda dos Terreiros”, aqui neste texto, tipificará a Umbanda que é vivenciada cotidianamente nos terreiros, indiferente às federações, importando-lhe apenas “o contato com

seus ‘guias’ nas sessões, seus conselhos e indicação de procedimentos mágicos de resolução de problemas” (Negrão, 1996, p. 115). Aqui, a “Umbanda dos Terreiros” também tipificará a Umbanda que, em conformidade às proposições pós-coloniais e decoloniais, procura resgatar sua africanidade.

O delineamento da “*Weltanschauung sociocultural*” da Umbanda será feito a partir da análise da sua história. Esta história pode ser contada por meio de dois tipos de abordagem: (1) a do *mito fundante*, a qual afirma que a Umbanda “nasceu” em um determinado momento histórico, no início do século XX, em um movimento de kardecistas de classe média; e (2) a da *formação processual*, que defende que a Umbanda resulta de um processo histórico de constituição.

3.1.1 Delineamento da *Weltanschauung sociocultural* da Umbanda a partir da análise de seu “mito fundante”

É quase impossível relatar a história da origem da Umbanda sem cair no lugar-comum de se fazer referência ao chamado “mito de origem” ou “mito fundante”. “É difícil encontrar um texto, acadêmico ou não, sobre a umbanda (a não ser quando trata de questões muito específicas) que não faça uma referência direta ou indireta a ele, tratando-o como mito propriamente dito ou como marco histórico” (Rohde, 2009, p. 79).

O assim chamado “mito fundante” é um relato de como teria surgido o que hoje conhecemos como Umbanda. A partir de uma análise desse relato, é possível delinear a *Weltanschauung* que dele emerge. Desse modo, à medida que uma das versões desse “mito fundante” for sendo exposta, com o propósito de realizar o delineamento da *Weltanschauung sociocultural* da Umbanda, serão tecidos alguns comentários que embasarão essa tarefa.

A seguir, será relatada uma das versões do que ficou conhecido como “Mito fundante da Umbanda”:

A anunciação da umbanda pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas teria ocorrido em dois tempos: no dia 15 de novembro de 1908 houve a primeira manifestação do caboclo mencionado numa mesa espírita à qual o jovem Zélio de Moraes (na época com 17 anos) havia sido levado devido a um problema de saúde que os médicos não conseguiam curar (alguns falam em paralisia, outros numa série de crises semelhantes à epilepsia). Não há consenso sobre se Zélio já chegou curado à reunião espírita ou se sua cura se processou durante os acontecimentos daquela noite. Nessa reunião começaram a se manifestar diversos espíritos de negros escravos e indígenas nos médiuns presentes, e esses espíritos eram convidados a se retirar pelo dirigente da

mesa que os julgava (como era e continua sendo comum entre os kardecistas) atrasados espiritual, cultural e moralmente. Foi então que baixou pela primeira vez o Caboclo das Sete Encruzilhadas, proferindo um discurso de defesa das entidades que ali estavam presentes, já que estavam sendo discriminadas pela diferença de cor e classe social (Rohde, 2009, p. 80).¹⁹

Inicialmente, nesta análise do “mito fundante da Umbanda, chamam a atenção as características do anunciador da nova religião, o Caboclo das Sete Encruzilhadas. A entidade que Zélio Fernandino de Moraes teria incorporado em 15 de novembro de 1908 se autoneomeou Caboclo. Dessa forma, segundo a perspectiva do “mito fundante”, a Umbanda tem como seu fundador um mestiço de branco com indígena, o que reforçaria sua brasilidade. As Sete Encruzilhadas, evocadas pela entidade, insinuam uma forte ligação com a cultura dos Congos, onde “as encruzilhadas, sobretudo em formato de cruz, adquirem com maior ênfase o papel de lugar por excelência das dinâmicas espirituais do tempo, da vida e da morte” (Simas, 2024, p. 100). Assim, no Caboclo das Sete Encruzilhadas, ficariam evidenciadas a brasilidade e africanidade da Umbanda.

Assim prossegue narrativa do “mito fundante”:

Os dirigentes da reunião espírita tentaram afastar o próprio Caboclo das Sete Encruzilhadas, quando então este avisou que, se não havia espaço ali para manifestação dos espíritos de negros e índios considerados atrasados, seria fundado por ele mesmo na noite seguinte, na casa de Zélio, um novo culto onde tais entidades poderiam exercer seus trabalhos espirituais e passar suas mensagens. Às 20 horas do dia seguinte, 16 de novembro de 1908, em meio a uma pequena multidão de amigos, parentes, curiosos e kardecistas incrédulos que se aglomeravam na casa de Zélio, baixou novamente o caboclo referido e declarou que se iniciava a partir de então uma nova religião na qual pretos velhos e caboclos poderiam trabalhar. Determinou também que a prática da caridade seria a característica principal do culto; que este teria como base o Evangelho Cristão e como mestre maior Jesus; que o uniforme utilizado pelos médiuns deveria ser branco; que todos os atendimentos seriam gratuitos; e que a religião se chamaria umbanda. Além disso, fundou naquele dia aquela que, nesta narrativa, é descrita como a primeira tenda de umbanda da história, a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade (Rohde, 2009, p. 80-81).

Dando continuidade a análise do “mito fundante”, serão feitas algumas observações sobre o nome escolhido para a nova religião: Umbanda. Há quem diga que o vocábulo “umbanda” foi uma criação do Caboclo das Sete Encruzilhadas. Entretanto, contrariando essa

¹⁹ O relato de Rohde sobre “o mito fundante” é baseado em GIUMBELLI, Emerson. *“Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro”*. in SILVA, V. G. (org.). *Caminhos da alma: memória afro-brasileira*. São Paulo: Summus, p. 183-217, 2002.

posição, Lopes afirma que esse vocábulo já era amplamente conhecido em terras africanas (Simas, 2024, p. 101).

O vocábulo umbanda ocorre no umbundo e no quimbundo, significando arte do curandeiro, ciência médica, medicina. Em umbundo, o termo que designa o curandeiro, o médico tradicional, é mbanda; e seu plural é imbanda. Em quimbundo, o singular é quimbanda, e seu plural é imbanda, também. Observe-se que a medicina tradicional africana é também ritualística, daí o mbanda ou kimbanda ser confundido com o feiticeiro, o que não é correto, já que os papéis são bem distintos: o mbanda cura, o feiticeiro (ndoqui, em quicongo), faz malefícios (Lopes, 2003, p. 218-219).

Desse modo, de acordo com a etimologia de seu nome, a Umbanda seria uma religião de cura. “As diversas formas de transe estão presentes nas variadas umbandas – [...] [os espíritos] receitam remédios, preparam banhos com as folhas, dançam, brincam, expelem fumaças de cachimbos e, fundamentalmente, curam” (Simas, 2024, p. 8-9).

Ainda delineando a *Weltanschauung* da Umbanda a partir do seu “mito de origem”, observa-se que na anunciação da Umbanda houve uma horizontalização na hierarquia das entidades que são incorporadas e se manifestam nas reuniões. Os espíritos de negros escravos e indígenas, antes discriminados e tidos como atrasados espiritual, cultural e moralmente, agora poderiam “trabalhar” na nova religião anunciada.

Nesta nova religião, os espíritos de negros, de índios ou de qualquer outra ordem não seriam mais desprezados a priori como no kardecismo, e sim cultuados e valorizados pelas suas mensagens e pelo trabalho espiritual de caridade que empreendiam realizando curas, abertura de caminhos, desobsessão etc. (Rohde, 2009, p. 83-84).

A narrativa do “mito fundante” é assim concluída:

Dez anos depois da fundação dessa primeira casa, portanto em 1918, o Caboclo das Sete Encruzilhadas, que seguia trabalhando com o médium Zélio de Moraes, teria determinado a fundação de sete novos templos que seriam os responsáveis pela difusão ampla da nova religião, todos com o prefixo Tenda Espírita: São Pedro; Nossa Senhora da Guia; Nossa Senhora da Conceição; São Jerônimo; São Jorge; Santa Bárbara; e Oxalá. Merece ser destacada uma variação nos dados fornecidos por outros pesquisadores em relação ao período de fundação das primeiras tendas: Brown (1985) acredita que a fundação da umbanda por Zélio de Moraes na Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, depois seguida pelas demais, tenha ocorrido em meados da década de 1920; já Ortiz (1999) localiza na década de 1930 tais acontecimentos (Rohde, 2009, p. 81).

Nesse relato do “mito de origem”, é notória a presença marcante do kardecismo e do cristianismo na formação da Umbanda. Essa influência do espiritismo kardecista é evidenciada na escolha dos nomes das primeiras tendas de Umbanda fundadas por Zélio (todas elas têm a palavra “espírita” em seus nomes), e na adoção da prática da caridade como característica principal da sua crença. Já o cristianismo se faz presente na devoção aos santos e principalmente a Jesus, como também, na utilização do Evangelho Cristão como base do culto.

Desse breve delineamento da *Weltanschauung* da Umbanda a partir de seu “mito de origem”, emerge uma religião brasileira que, embora em sua formação possua elementos europeus (kardecismo e cristianismo), busca incorporar e valorizar elementos da cultura e crença indígenas e africanas, podendo assim, para atestar sua autenticidade ou obter reconhecimento e respeitabilidade sociais, valer-se de dois tipos de “capitais simbólicos”: o *capital simbólico afro-brasileiro* e o *capital simbólico euro-ocidental* (ver figura 16).



Figura 16

Contudo, paradoxalmente a essa religião aberta à brasilidade e à africanidade, surge o seguinte questionamento: “Como é que um culto que traz para o centro de sua configuração as heranças espirituais indígenas e africanas pode, ao mesmo tempo, abrir caminho para que surjam propostas de desafrianação deste mesmo culto?” (Simas, 2024, p.102).

A pertinência desse questionamento deve-se ao fato de a “Umbanda das Federações”, principalmente para obter uma aceitação social do seu culto, ter se afastado de sua herança indígena e africana, evitando assim ser associada com aquilo que preconceituosamente era discriminado e repudiado pela sociedade.

As federações passaram, de certa forma, a incorporar as críticas que eram dirigidas à Umbanda. Procurando fugir aos seus estigmas de origem, tentaram extirpar de seus rituais tudo aquilo que pudesse ser percebido como primitivo, bárbaro ou evidentemente negro. O modelo ideal foi o próprio Catolicismo, cuja racionalidade institucional e moralidade cristã procuraram absorver; o modelo real foi o Kardecismo, com suas federações de centros e noções de caridade filtradas pela ótica espírita. Para afirmar-se em sua especificidade, a Umbanda das federações paradoxalmente conformou-se à imagem e à semelhança de seus detratores. Para fugir à marginalização, internalizou os códigos que presidiram à lógica repressiva e excludente” (Negrão, 1996, p. 86-87).

3.1.2 Delineamento da *Weltanschauung* sociocultural da “Umbanda da Federações”

A história da “Umbanda das Federações” assemelha-se à narrativa da “Umbanda do Mito Fundante” com relação aos elementos que as constituem (africanidade, indigenismo, kardecismo e catolicismo) e à época de sua constituição (início do século XX). Lísias Nogueira Negrão (1994) faz os seguintes apontamentos sobre o surgimento da Umbanda:

A padronização inicial de seus ritos e seus prenúncios de institucionalização datam da década de [19]20, quando kardecistas de classe média, atraídos pelos espíritos de caboclos e pretos-velhos que se incorporavam nos terreiros de macumba do Rio de Janeiro, neles adentraram e assumiram sua liderança. É possível que o mesmo tenha ocorrido em outros Estados, sobretudo no Rio Grande do Sul. Em São Paulo houve também movimentação semelhante, embora a partir de influências cariocas (Negrão, 1994, p. 113).

Assim, de acordo com essa abordagem, a Umbanda, ou o que neste texto nomeamos “Umbanda das Federações”, seria o resultado

[...] da reorganização de alguns elementos dos cultos de origem negra, como as macumbas predominantemente banto e os candomblés nagô e angola, associados a resquícios de práticas indígenas e a valores morais católicos, e tudo isso emoldurado pela doutrina kardecista, a qual por sua vez tem como inspiração ideias hinduístas

como os ciclos de reencarnação e a lei do karma (ou da causa e efeito), além de um caráter cientificista herdado do contexto europeu do século XIX, quando foi sistematizada ou codificada por Allan Kardec (Rhode, 2009, p. 83).

Ainda segundo essa perspectiva, a “religião Umbanda começa a se estruturar e se expandir com mais intensidade, buscando obter o seu reconhecimento, enquanto instituição religiosa, a partir da década de 1920 e 1930” (Costa, 2013, p. 102). No entanto, é importante salientar que essa estruturação e expansão ocorreu em um contexto sociopolítico marcado por duas perspectivas:

Uma delas é a que enxerga como caminho de construção da identidade brasileira o branqueamento racial. A outra é a que pensa esta identidade a partir da elaboração de um paradigma da mestiçagem baseado em um projeto de Estado-Nação ancorado no que chamarei aqui de “inclusão subalterna” de indígenas e negros (Simas, 2024, p. 102).

“Inclusão subalterna” é o termo utilizado por Simas (2024) para descrever o processo de hierarquização que, embora inclua e reconheça a relevância das culturas indígena e africana para formação do Brasil, privilegia o legado da cultura europeia em detrimento das culturas não brancas. É nesse contexto de valorização dos elementos euro-ocidentais de sua constituição que, na primeira metade do século XX, de modo significativo, a Umbanda se expande, procurando “se desvincular de grande parte dos elementos da Macumba por considerá-los atrasados e incompatíveis com o processo de modernização do Brasil. Com isso a Umbanda afasta-se, também, sistematicamente das matrizes africanas” (Costa, 2013, p. 12-13).

Esse empenho em desaffricanizar a Umbanda foi a tônica do I Congresso Brasileiro de Espiritismo de Umbanda, realizado em 1941. Simas (2024) aponta que, em suma, no Congresso existiam três pontos de vista com relação à origem da Umbanda: (1) *origem não africana*, hipótese defendida por Diamantino Fernandes; (2) *origem africana, porém não da chamada África negra*, hipótese defendida por Baptista de Oliveira e (3) *origem africana depurada* pelo contato, no Brasil, com o cristianismo e o kardecismo. “A síntese dessa ideia está na tese que Martha Justina defendeu diante dos congressistas: a umbanda veio para dar um banho de civilização nos ritos bárbaros que os africanos praticavam” (Simas, 2024, p. 125).

Contudo, além do que foi apontado até aqui, as federações tinham outros motivos para fomentarem a desaffricanização da Umbanda: proteger os terreiros da ação repressora da polícia,

pois estes tinham suas práticas criminalizadas e, por meio da depuração e uniformização de seu culto, tornar a Umbanda uma religião socialmente aceita e legítima. Nesse sentido,

extirpam-se dos cultos os rituais mais primitivos ou capazes de despertar os pruridos da classe média (matanças de animais, utilização ritual da pólvora e de bebidas alcoólicas), moralizam-se os “guias”, educando-os nos princípios da caridade cristã em sua leitura kardecista, racionalizam-se as crenças tendo-se por base a teodicéia reencarnacionista e organizam-se as primeiras federações que associam terreiros até então totalmente fragmentados (Negrão, 1994, p. 113).

Entretanto, apesar do empenho das federações em tornar a Umbanda mais homogênea, ela se expandiu de modo ramificado e diverso. Cumino (2011) menciona que ao longo de sua expansão, surgiram na Umbanda várias ramificações, tais como: Umbanda Branca, Umbanda Popular, Umbanda Pura, Umbanda Esotérica ou Iniciática, Umbanda de Caboclo, Umbanda de Jurema, Umbanda Astrológica, Umbanda Alma de Angola, Umbanda Omolokô, Umbandaime, Umbanda Sertaneja, Umbandomblé, Umbanda Eclética e Umbanda Sagrada ou Natural.

Esse crescimento heterogêneo da Umbanda, segundo Simas (2024), ocorreu através de duas vertentes. De um lado está uma umbanda que se reivindica como cristã e brasileira, auto se referenciando como “branca”. Do outro lado está uma concepção de umbanda afro-brasileira, a qual procura ressaltar a natureza e a identidade afro diaspórica do seu culto e de sua origem. “O exemplo mais contundente desta linha é a corrente do omolokô, que tem como nome de destaque o Tata Tancredo da Silva Pinto. Vale ressaltar ainda que diversas outras linhas de umbanda trilharão caminhos cruzados entre as duas vertentes expostas” (Simas, 2024, p. 109).

Isso posto, a seguir será traçado, de modo muito sucinto, o histórico do crescimento e expansão da Umbanda a partir dos anos 1950, quando, tanto em nível municipal, quanto estadual e federal, ela amplia suas federações e abre vários terreiros em todo Brasil (Costa, 2013).

Nos anos 1960, a Umbanda está em plena ascensão, apresentando um número elevadíssimo de adeptos fiéis. Especialmente a partir do advento do golpe de 1964, em decorrência de sua associação com o governo militar, a Umbanda passa a adquirir grande destaque no cenário religioso nacional. Nos anos 1970, o crescimento acelerado da Umbanda atinge o seu apogeu, sendo que nos anos 1980, com a ascensão do pentecostalismo e do neopentecostalismo, ocorre um vertiginoso declínio da Umbanda (Costa, 2013).

A Umbanda por mais de vinte anos enfrentou um processo acelerado de esvaziamento de seus terreiros. Contudo, após esse período de acentuado declínio e refluxo, “valendo-se da legitimidade adquirida ao longo de um processo de mais de cem anos, [...] [ela] ressurge no decorrer do século XXI, por meio de três grandes correntes, quais sejam, a Umbanda Sagrada, a Umbanda Iniciática ou Esotérica e a Linha Cruzada” (Costa, 2013, p. 131).

A Umbanda Sagrada, de acordo com seu fundador Rubens Saraceni (1951 - 2015), apesar de ser uma religião nova, é depositária de conhecimentos ancestrais herdados de culturas anteriores ao cristianismo, os quais foram transmitidos de forma oral de geração em geração. Dessa forma, mesmo sendo seguidor da Umbanda, Saraceni concorda com a posição que nega que ela se origine de matrizes africanas. Na Umbanda Sagrada, aos quatro pilares de sua base estrutural (o indigenismo ou o xamanismo, o Espiritismo Kardecista, o africanismo branqueado e o catolicismo), são acrescentados o budismo e o hinduísmo, aproximando-a, assim, do esoterismo e das escolas iniciáticas (Costa, 2013).

A Umbanda Iniciática ou Esotérica, outrora liderada por Francisco Rivas Neto (1950 – 2018), defende que a Umbanda tem suas bases na AUM-BAN-DAN (teoria que coloca a origem do culto umbandista longe do continente africano), sendo ela uma depositária de antigos conhecimentos advindos de tempos imemoriais provenientes de antigas civilizações míticas como a Atlântida e a Lemúria. A Umbanda Iniciática ou Esotérica é responsável pela criação da Faculdade de Teologia Umbandista (FTU), sediada em São Paulo, a qual iniciou suas atividades acadêmicas em 2004, após obter autorização do Ministério da Educação e Cultura (MEC), através da Portaria de n. 3864, expedida em 18 de dezembro de 2003. A FTU encerrou suas atividades em 2016. Dessa maneira, levando a Umbanda para a Academia, a Umbanda Iniciática ou Esotérica provoca um estreitamento dos laços entre religião e ciência (Costa, 2013).

A Linha Cruzada/Quimbanda, também conhecida por Umbanda Cruzada ou Traçada, restaura antigos rituais oriundos da Macumba carioca e paulista, sendo uma mistura da Umbanda Branca sincrética com elementos do Batuque. Sua oferta religiosa é caracterizada pela liberdade, não discriminação das pessoas, e é voltada principalmente para as classes marginalizadas. “A Linha Cruzada não depende de mídia, não possui colégios nem faculdades, e por muitos é considerada, inclusive, atrasada. Mas, em contrapartida sua ascensão é notória a cada dia que passa de forma incontestável” (Costa, 2013, p. 146).

Ressaltamos que no século XXI, a Umbanda está subdividida em três segmentos principais: a Umbanda Iniciática, a Umbanda Sagrada e a Linha Cruzada. Os dois

primeiros segmentos se mantêm distantes dos elementos de matrizes africanas originais, por ainda, os considerarem como elementos religiosos atrasados, conforme o foram outrora. A Linha Cruzada, diferentemente, resgata todos os elementos de matrizes africanas oriundos da Macumba, configurando com isso uma prática diferenciada em relação aos outros dois supracitados seguimentos de Umbanda (Costa, 2013, p. 138).

Ao analisarmos este breve relato da história da Umbanda, com o intuito de realizar o delineamento da *Weltanschauung sociocultural* da Umbanda das Federações, constatamos que as federações empenharam-se em consolidar e legitimar a Umbanda como uma religião brasileira socialmente aceita, por intermédio de um processo de desafricanização e consequente ocidentalização e branqueamento do culto umbandista.

Esse processo de desafricanização e ocidentalização da Umbanda se manifesta: na adoção da doutrina e dos preceitos espíritas kardecistas devido a esses serem mais aceitos pela sociedade de classe média e alta; na sincretização das entidades africanas com os santos católicos com a finalidade de proteger e preservar o culto a essas entidades; na moralização de seus “guias” segundo a ética e moral cristãs para que estes sejam respeitados em uma sociedade majoritariamente cristã; no empenho em se adaptar à modernidade com o intuito de responder às demandas de uma sociedade marcada pela cientifização.

Portanto, em face do que foi exposto, concluímos que a *Weltanschauung sociocultural* da Umbanda das Federações é caracterizada por uma maior valorização do *Capital Simbólico Euro-ocidental* e por uma menor valorização do *Capital Simbólico Afro-brasileiro* (figura 17).

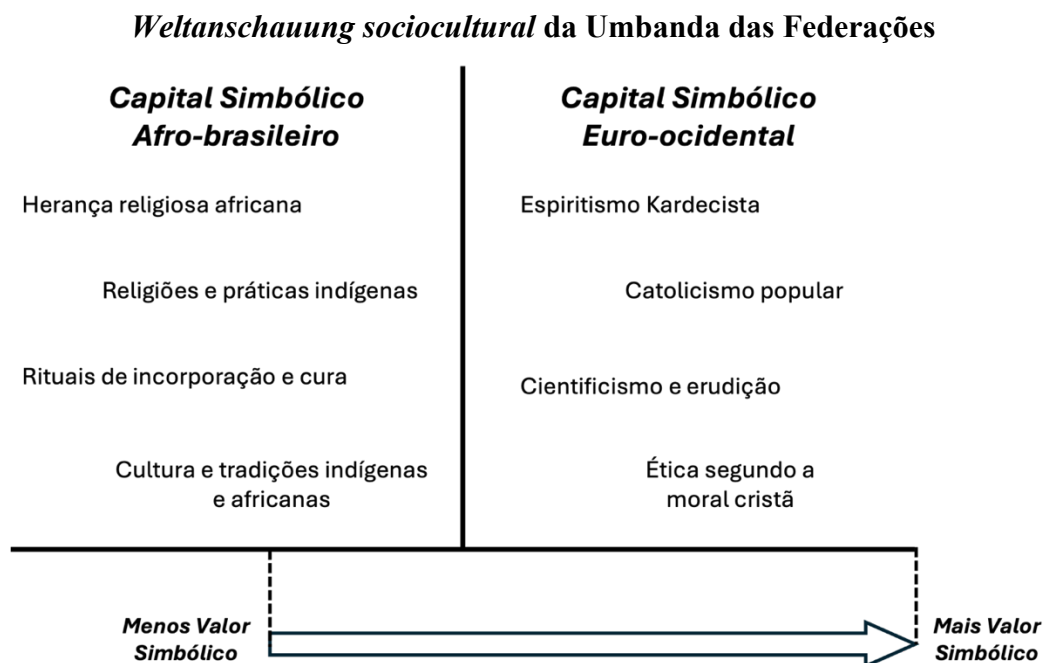


Figura 17

3.1.3 Delineamento da *Weltanschauung* sociocultural da “Umbanda dos Terreiros”

“Não pode a umbanda ser reduzida à visão que dela têm as federações e seus intelectuais, não só por não ser esta unívoca, mas também por pouco influenciar os terreiros” (Negrão, 1994, p. 115). Nesse sentido, Lísias Nogueira Negrão acrescenta:

Os terreiros de classe média tendem a ser os mais sensíveis ao discurso racionalizador e moralizador das federações, e os de periferia os menos. De uma maneira geral, contudo, as atitudes dos terreiros frente às federações, mesmo àquelas às quais são filiados, oscila entre a hostilidade e a indiferença. [...] Para os terreiros as federações tendem a ser vistas como algo exterior à própria umbanda, cuja vivência se dá nas “giras”, nos “passes”, nas consultas aos guias, nos “trabalhos” a eles oferecidos. Não importa que sejam eles sérios como os caboclos, dóceis como os pretos-velhos, inocentes e bem-humorados como as crianças, assustadores como os exus, desbocados e folgazões como os baianos, ébrios como os marinheiros e zés-pilntras ou mesmo sensuais e provocantes como as pombagiras. O importante é sua eficácia, não a qualidade moral do guia ou de seu aconselhamento. Por outro lado, a vivacidade e o caráter jocoso dos guias não moralizados têm um componente lúdico não desprezível, constituindo-se em fator de atração da clientela (Negrão, 1994, p. 115).

Os textos supracitados indicam a existência de uma Umbanda, ou melhor, de várias Umbandas, além daquela idealizada pelas federações. Nos diversos terreiros a(s) Umbanda(s) se manifesta(m) de forma plural, tendo cada uma delas uma visão própria sobre si e sobre sua história. Existem aquelas que encaram o sincretismo e a ocidentalização da Umbanda de uma forma positiva, e existem aquelas que procuram resgatar a africanidade que foi apagada pelo branqueamento da Umbanda. Dessa forma,

muitos praticantes têm sido surpreendidos com centro espíritas de umbanda que substituem atabaques por instrumentos como guitarra, baixo e bateria, amparados por líderes religiosos que justificam essa descaracterização como resultado de uma evolução natural. Em contrapartida, não são poucos os grupos umbandistas que referenciam a seus terreiros como quilombos espirituais, gerando reflexões e resgates de identidade (Gonçalves, 2025, p. 3).

Exemplo dessa Umbanda que reconhece suas raízes afro diaspóricas, a qual, neste trabalho, nomeamos “Umbanda dos Terreiros”, é o Templo Espiritual Caboclo Pantera Negra, localizado na zona norte da cidade de São Paulo, cujo dirigente é o babalaô e cientista da religião Mário Filho. Pensando a Umbanda como filha dos calundus, das cabulas e das macumbas e também valendo-se de sua posição de dirigente e proprietário do espaço sagrado, “Mário não admite a presença de imagens, orações, pontos e cantigas que façam alusões aos santos católicos, pois, em sua interpretação, a presença do santo católico nos terreiros é a

admissão da vitória dos colonizadores sobre as tradições afro-brasileiras” (Gonçalves, 2025, p. 8).

Ainda nessa ótica, outro exemplo digno de nota é o de Mãe Flavia Pinto. Em sua obra, Pinto (2022) “denuncia a postura recorrente de dirigentes importantes ao questionarem a pureza dos terreiros que incorporam elementos cada vez mais indígenas e africanistas em suas práticas ritualísticas” (Gonçalves, 2025, p. 8). Segundo Mãe Flavia Pinto,

ao longo dos 24 anos de existência da Casa do Perdão, eram constantes os questionamentos sobre o tipo de Umbanda que praticávamos em nosso templo. Confesso que sempre tive dificuldades de responder a essas perguntas, que sempre vinham em tom depreciativo em relação à cultura negra e indígena. Com o passar dos anos, aprofundi-me cada vez mais em pesquisas, vivências e visitas às comunidades africanas e indígenas até aprender a importância e o valor filosófico e medicinal resgatado, praticado e perpetuado dentro de um terreiro. Hoje, sei que pratico uma Umbanda Preta e Indígena (Pinto, 2022, p. 67).

A “Umbanda dos Terreiros” vê a história da sua origem através de uma perspectiva diferente daquela do “mito fundante”, que focaliza um determinado momento histórico para explicar o surgimento da nova religião. Esta ideia de que o “nascimento” da Umbanda teria ocorrido no início do século XX naquele evento relatado no “mito fundante”, “deixa de levar em consideração o processo de constituição longo e complexo de um universo religioso que se insere no ainda mais amplo universo cultural afrobrasileiro” (Rohde, 2009, p. 86). A Umbanda é bem mais o resultado de um *processo* do que de um *momento fundador*.

A ideia de uma *edificação* orientada da religião por um grupo de pessoas bem determinado num período específico dificulta e até mesmo impede a percepção de um processo de constituição bem mais caótico e prolongado do que sugere um *momento fundador*, processo no qual lentamente se formam as condições imaginárias, culturais, sociais e espirituais para a emergência da umbanda (Rohde, 2009, p. 89, grifos do autor).

Emerson Giumbelli (2002) realizou uma pesquisa e escreveu sobre qual seria o papel que Zélio Fernandino de Moraes desempenhou na organização da Umbanda no Rio de Janeiro. “Sua conclusão é de que a referência a uma centralidade de Zélio na organização da umbanda carioca deu-se tardiamente, sendo que relatos destacando sua atuação só são encontrados a

partir da década de 1960, e sobretudo em meados da década de 1970, quando morre Zélio” (Rohde, 2009, p. 82). Desse modo, o autor considera a história da anunciação uma “construção tardia”, atribuindo esse fato a “um interesse pela ‘fundação’ e pela ‘origem’ de ‘uma religião’ exatamente quando a dispersão doutrinária e ritual e a divisão institucional parecem se impor de modo inexorável” (Giumbelli, 2002, p. 189).

De fato as primeiras décadas do século XX constituem um marco relevante na história da Umbanda, porém não determinam que a Umbanda “nasceu” nessa época. Prova disso é a constatação da “presença de diversas, talvez da maioria, das características fundamentais das práticas umbandistas em um culto documentado bem antes do período designado pelos adeptos e estudiosos da umbanda como sendo o do nascimento da religião” (Rohde, 2009, p. 87-88). Esse culto, envolvendo sincretismo de elementos religiosos negros, indígenas e europeus, é um calundu do período colonial, o qual era liderado por Luzia Pinta.

Luzia Pinta foi a protagonista de um calundu-angola que funcionou na Vila de Sabará, em Minas Gerais, entre os anos 1720 e 1740 – era, portanto, um culto bem estruturado, pois funcionou durante duas décadas. Luzia era angolana, nascida escrava e trazida ainda criança e já batizada para o Brasil, onde viveu na Bahia até 20 anos de idade, mudando-se depois para Minas Gerais. Aos 30 anos de idade comprou sua alforria e pode estabelecer-se em Sabará, onde organizou seu calundu. A existência de documentação suficiente a uma boa descrição de suas práticas deve-se ao fato dela ter sido presa, interrogada e torturada pela Inquisição em Lisboa, para onde foi transportada em 1741-2 (Rohde, 2009, p. 88).

Isso posto, indaga Rhode (2009):

Ora, se em 1720 já existia no Brasil um culto sincrético de elementos africanos, portugueses e indígenas voltado ao atendimento de um público indiscriminado, no qual eram realizadas curas, limpezas espirituais e adivinhações acompanhadas por música percussiva e danças, com a presença de entidades de diferentes categorias, como afirmar que a umbanda nasceu em 1908, ou na virada do século XIX para o século XX? (Rhode, 2009, p. 89).

Portanto, a história da Umbanda deve ser abordada de um modo processual e afroperspectivista. “O termo afroperspectivista tem um sentido simples, o conjunto de pontos de vista, estratégias, sistemas e modos de pensar e viver de matrizes africanas” (Nogueira, 2011, p. 147).

Segundo a abordagem da formação processual, a Umbanda seria o resultado de um processo complexo de constituição, o qual, descrito aqui de forma bem suscinta, iniciou-se no século XVI, quando aqui chegaram africanos escravizados, em sua grande maioria de origem banto e alguns de origem jeje. No século XVII, esses africanos formaram, com elementos afros, indígenas e católicos, as primeiras comunidades religiosas afrobrasileiras chamadas de Calundus (Costa, 2013).

No início do século XIX, em continuidade aos Calundus, surge a Cabula que, na segunda metade deste mesmo século, agrega aos elementos afros, indígenas e católicos de seus rituais, elementos do Espiritismo Kardecista recém-chegado ao Brasil (Costa, 2013).

Nesse contexto, agregando os elementos afros, indígenas, católicos e kardecistas da Cabula, forma-se a Macumba carioca que, no início do século XX, teve, de forma bastante progressiva, uma notória ascensão no Rio de Janeiro e em outros estados brasileiros. Em continuidade à Macumba, nas primeiras décadas do século XX, como resultado desse longo e complexo processo formativo, consolida-se a Umbanda (Costa, 2013).

Diante do exposto até aqui, concluímos que, devido a enfatizar a relevância e legitimidade do legado africano e indígena para a Umbanda, a *Weltanschauung sociocultural* da Umbanda dos Terreiros atribui um maior valor simbólico ao *Capital Simbólico Afro-brasileiro* (ver figura 18).

Weltanschauung sociocultural da Umbanda dos Terreiros

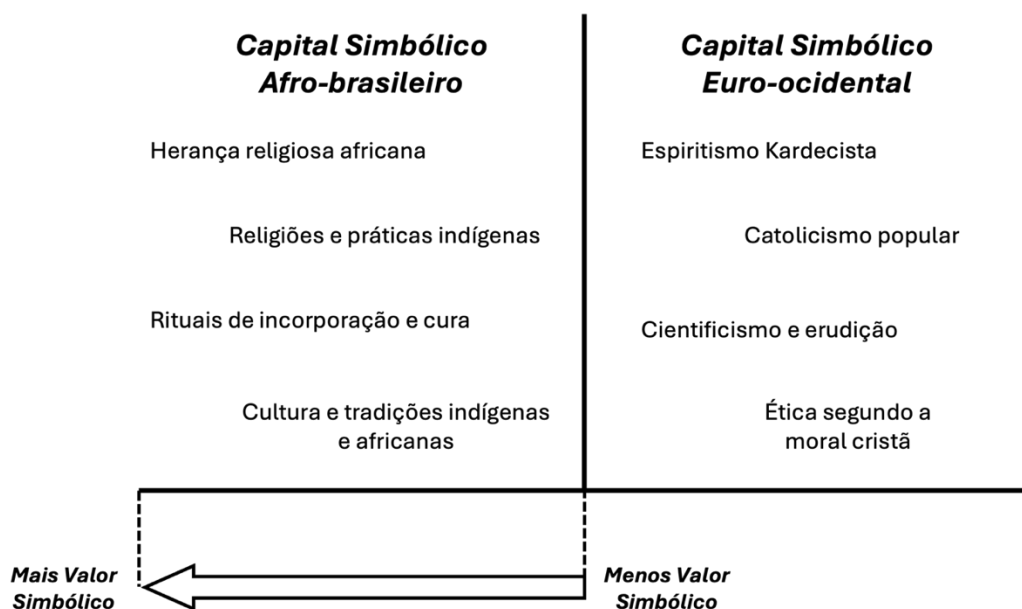


Figura 18

3.2 Delineamento da *Weltanschauung* religiosa da Umbanda

Salientamos no início deste capítulo que a heterogeneidade da Umbanda dificulta a realização do delineamento de sua *Weltanschauung*. Essa diversidade umbandista é resultado de um processo de formação complexo e heterogêneo e de uma expansão ramificada em duas vertentes: (1) *Umbanda das Federações*, a qual valoriza o Capital Simbólico Euro-ocidental e, (2) *Umbanda dos Terreiros*, que valoriza e preserva o Capital Simbólico Afro-brasileiro.

Para contornar essa dificuldade e realizar o delineamento da *Weltanschauung* religiosa da Umbanda, adotaremos o princípio da “religiosidade mínima” proposto por André Droogers.²⁰ Assim, fazendo a intersecção entre a *Weltanschauung* sociocultural da Umbanda das Federações e a *Weltanschauung* sociocultural da Umbanda dos Terreiros, detectaremos qual é a “*Weltanschauung* Mínima Umbandista” (ver figura 19).

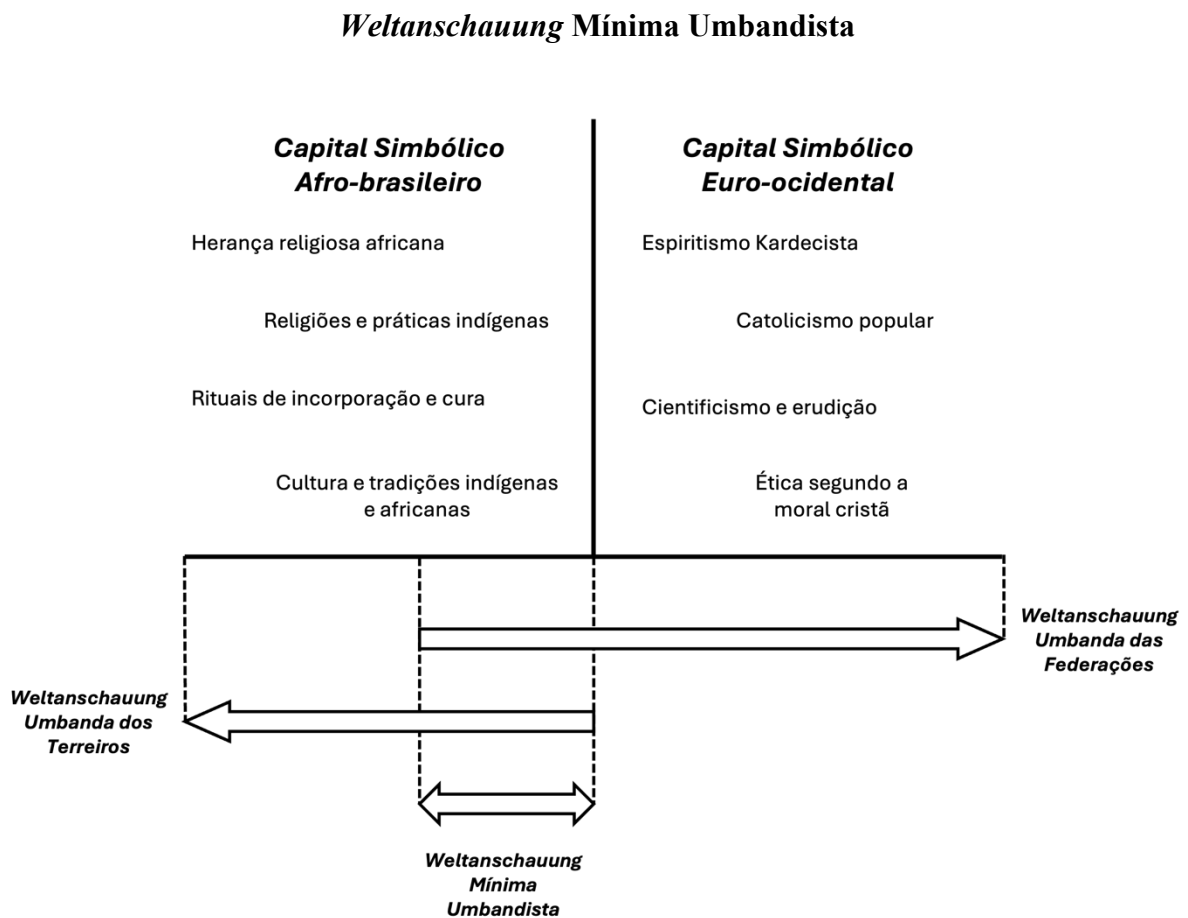


Figura 19

²⁰ Ver Religiosidade Mínima Brasileira (RMB) na página 19 desta dissertação.

Analisando o diagrama acima, constatamos que, com relação à religião, a *Weltanschauung* Mínima Umbandista valoriza as religiões africanas e indígenas. Isso significa que essas religiões constituem o que a maioria das diversas Umbandas tem em comum, sendo que neste trabalho focaremos somente os elementos de matriz africana da religião Umbanda.

Dessa forma, utilizando o “Esquema de Comparação de Crenças de Frank Usarski”, analisaremos o posicionamento das crenças africanas frente às seis dimensões doutrinárias do esquema comparativo, para assim realizarmos o delineamento da *Weltanschauung* Religiosa da Umbanda.

Considerando que as raízes da Umbanda estão “cravadas nas tradições centro africanas, especialmente no eixo congo-angola e se manifestam no Brasil através das mãos e dos pés de históricos calundus” (Delgado, 2022, p. 62), para responder as questões de cada dimensão doutrinária do esquema de comparação de Usarski, nos basearemos nas filosofias espirituais da África Central e em mitos das Religiões Tradicionais Africanas.

3.2.1 Dimensão doutrinária *Ontológica* - Esquema de Comparação de Crenças de Frank Usarski

Para a Umbanda o Absoluto é *Olódùmarè*: Ser Supremo, colocado, por mitos de muitas culturas africanas, acima das outras divindades do panteão, sendo o Criador eterno de todos os demais deuses, do ser humano e do Universo. Embora seja um deus criador, esse Ser Supremo frequentemente delega às divindades subordinadas, que agem de acordo com suas instruções, o trabalho de criação do universo, especialmente quando tais atos envolvam trabalho físico. “Em muitos mitos, o Deus Supremo, depois de criar o universo, se retira a uma distância confortável e delega os assuntos do universo a divindades menores”²¹, ficando assim notória a distinção existente entre o Absoluto e o Relativo, isto é, o Criador não é parte da sua criação.

A questão referente à dimensão doutrinária *Ontológica* é: “*Onde está o “divino” (o Absoluto) em relação ao “mundo” (o Relativo)?*”. Como resposta a essa pergunta, o esquema comparativo de Usarski propõe duas alternativas: o *Dualismo*, representado pela Religião do Tipo Ideal 1 e o *Monismo*, representado pela Religião do Tipo Ideal 2. Portanto, por fazer uma

²¹ In many myths the Supreme God, after creating the universe, withdraws to a comfortable distance and delegates the affairs of the universe to lesser divinities (OLÚPONÀ, 2006, p. 8, tradução nossa).

clara distinção entre *Olódùmarè*, o Absoluto, e sua criação, o Relativo, a Umbanda se identifica com o *Dualismo* da Religião do Tipo Ideal 1, conforme observado na figura 20.

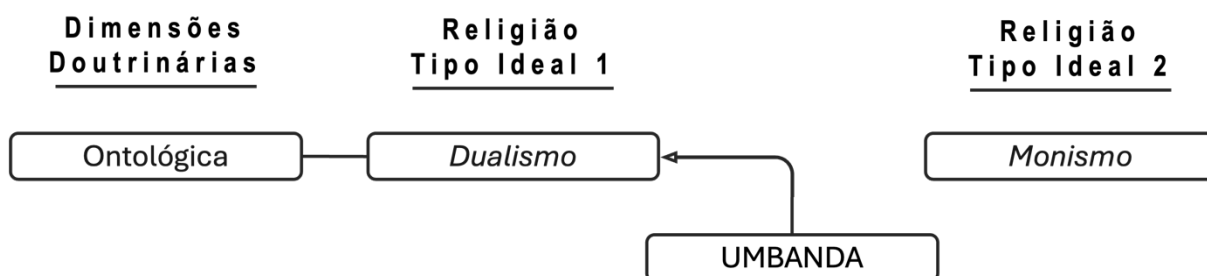


Figura 20

3.2.2 Dimensão doutrinária Teológica - Esquema de Comparação de Crenças de Frank Usarski

O objetivo da dimensão doutrinária *Teológica* é identificar se as características atribuídas ao Absoluto o classificam como “*Absoluto Pessoal*” ou “*Absoluto Impessoal*”. Para identificarmos em qual desses dois tipos de Absoluto *Olódùmarè* se insere, faremos uma breve análise dos mitos iorubás abaixo:

Uma vez Olodumare quis castigar os homens.
Então levou as águas da Terra para o Céu.
A terra tornou-se infecunda.
Homens e animais sucumbiam pela sede.
Ifã foi consultado.
Foi dito que se fizesse um *ebó*²².
Com bolos, ovos, linha preta e linha branca,
com uma agulha e com um galo.
Oxum encarregou-se de levar o *ebó* ao Céu.
No caminho Oxum encontrou Exu
e ofereceu-lhe os fios e a agulha.
Em seguida encontrou Obatalá
e entregou-lhe os ovos.
Obatalá ensinou-lhe o caminho da porta do Céu.
Lá chegando, Oxum encontrou um grupo de crianças
e repartiu entre elas os bolos que levava.
Olodumare viu tudo aquilo e se comoveu.
Olodumare devolveu à Terra a água retida no Céu
e tudo voltou a prosperar (Prandi, 2001, p. 339-340).

²² Ebó é uma oferenda feita às divindades.

Olodumare-Olofin vivia só no Infinito,
 cercado apenas de fogo, chamas e vapores,
 onde quase nem podia caminhar.
 Cansado desse seu universo tenebroso,
 cansado de não ter com quem falar,
 cansado de não ter com quem brigar,
 decidiu pôr fim àquela situação (Prandi, 2001, p. 380).

Nesses mitos, *Olódùmarè* é descrito como um Absoluto dotado de volição (quis castigar os homens), sentimento (se comoveu) e indulgência (devolveu à Terra a água retida no Céu). *Olódùmarè* também deseja interagir com alguém, quer seja falando ou brigando. Tais características fazem com que *Olódùmarè* seja qualificado como um “*Absoluto Pessoal*”. Dessa maneira, com relação à dimensão doutrinária *Teológica*, a Umbanda se inclina para a Religião do Tipo Ideal 1 (ver figura 21).

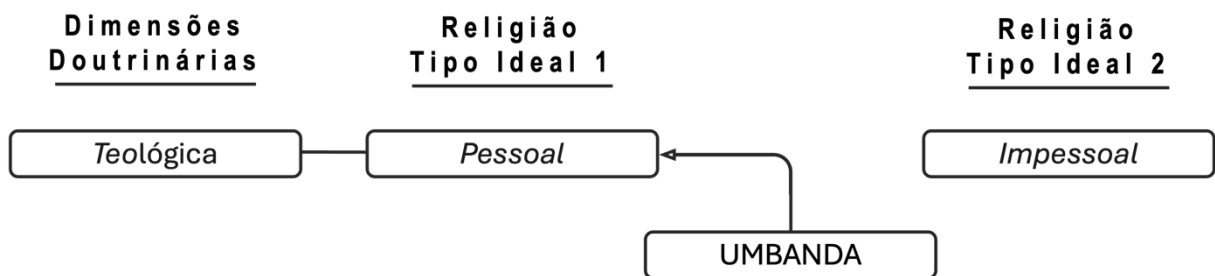


Figura 21

Para continuarmos o delineamento da *Weltanschauung religiosa* da Umbanda, por intermédio do “Esquema de Comparação de Crenças de Frank Usarski”, utilizaremos o Cosmograma Bakongo (figura 22) para respondermos às questões das demais dimensões doutrinárias do esquema comparativo. Nesse cosmograma está expressa a cosmovisão (*Weltanschauung*) dos povos da África Central (região onde estão as origens da Umbanda), a qual embasa as práticas e crenças umbandistas em sua vertente africana. Portanto, baseados em Watanabe (2023) e Santos (2019), explicaremos como o Cosmograma Bakongo é estruturado.

Cosmograma Bakongo (*Dikenga Dia Kongo*)

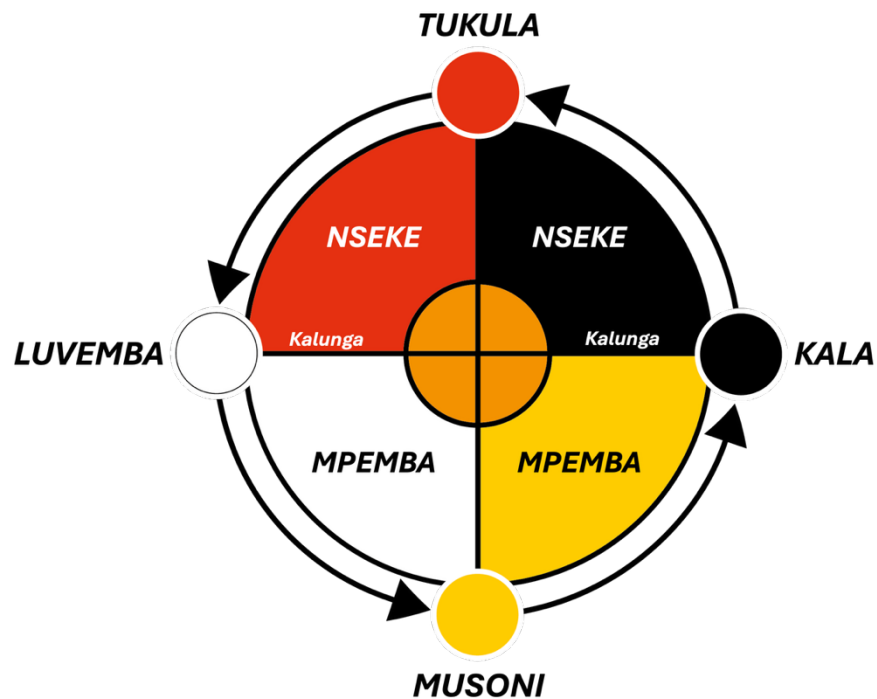


Figura 22

“O mundo, no pensamento Kongo, é como duas montanhas de bases contrárias e separadas pelo oceano” (Macgaffey, 1986, p.43). Dessa forma, o Cosmograma Bakongo é dividido em duas partes: a superior, denominada *Nseke*, representa o mundo físico, material, visível, ou seja, o mundo dos vivos e, a inferior, denominada *Mpemba*, representa o mundo espiritual, isto é, o mundo dos ancestrais, o mundo dos “mais vivos”. Esses dois mundos são separados por *Kalunga*. “*Kalunga*, que também significa oceano, é um portal e uma parede entre esses dois mundos (Fu-Kiau apud Santos, 2019, p. 22). (Ver figura 23).

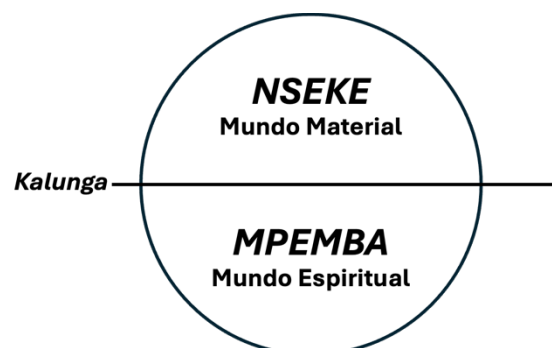


Figura 23

O pensador congolês Bunseke Fu-Kiau explica que no Cosmograma Bakongo existem quatro pontos de demarcação ou quatro grandes “sois” (figura 24) e esclarece quais são eles:

Tais sejam os pontos de demarcação: Musoni (ponto de demarcação amarelo), Kala (ponto de demarcação preto), Tukula (ponto de demarcação vermelho) e Luvèmba (ponto de demarcação branco). Ademais, esses pontos de demarcação, no pensamento Bântu-Kôngo, são os quatro grandes “sois” de todos os processos de formação de mudança. O primeiro (sol Musoni) é o sol do “ir para” [...] todos os começos; o segundo (sol Kala) é o sol de todos os nascimentos; o terceiro (sol Tukula) é o sol da maturidade, liderança e criatividade; o quarto (sol Luvèmba) é o sol da última e maior mudança de todas, a morte (Fu-Kiau apud Santos, 2019, p. 101).

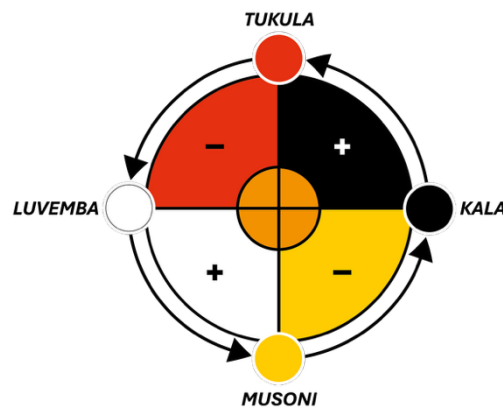


Figura 24

No Cosmograma Bakongo, o movimento e fases do sol aludem ao ciclo da vida humana. “O ser humano é um segundo sol nascendo e se pondo na Terra. Ele tem que nascer, como o sol o faz, para Kala, para ser, para se tornar, para acender o fogo. O conceito de Kala e Kalazima é associado ao negrume e é usado como símbolo de surgimento da vida, o mundo físico” (Fu-Kiau apud Santos, 2019, p. 26-27). Kala, o sol nascente, é o ser humano “sendo”, “querendo ser”. A fase do quadrante negro de Kala, representando o tempo presente, é positiva (+) em Nseke (o mundo físico, material), pois é marcada pelo crescimento e desenvolvimento. Nessa fase, o ser humano deve amadurecer até alcançar a posição de liderança e estar apto a exercê-la.

“Kala, através do processo de crescimento e maturação, torna-se tukula, o vermelho ou vermelhidão, que é o símbolo da liderança madura dentro da comunidade” (Fu-Kiau apud Santos, 2019, p. 27). Tukula, o sol do meio-dia, é o ser humano em seu apogeu, em pé,

“verticalmente, como mestre(a) [...], entre a terra e o céu [...], e entre o mundo superior [Nsenke] e o mundo inferior [Mpemba] [...] Uma pessoa que cresce está no processo de fazer história e entra na categoria dos ancestrais - aquelas pessoas bem inclinadas que cresceram antes dela” (Fu-Kiau apud Santos, 2019, p. 27-28). A fase do quadrante vermelho de Tukula, representando o futuro, é negativa (-), simbolizando o processo pelo qual líderes anteriores passam a sua liderança à geração mais nova.

Luvemba, giz branco, é o sol poente, momento no qual o ser humano, após sua fase de tukula, deve descer ao mundo mais profundo. “Luvemba também significa elementos negativos (toxinas) acumulados por uma pessoa durante a sua vida, o que conduz à morte física de todos os seres vivos” (Fu-Kiau apud Santos, 2019, p. 29). A fase do quadrante branco de Luvemba é positiva (+) em Mpemba (mundo espiritual). Esse é o período de nascimento-crescimento no mundo imaterial. “Depois de cruzar a linha de kalunga, o portal em direção a ku mpemba (o mundo mais baixo), o(a) morto(a), isto é, o corpo transformado, também cresce de modo a alcançar a posição de musoni” (Fu-Kiau apud Santos, 2019, p. 31).

Musoni, o “sol da meia-noite”, representa a cor amarela, cor que se acredita ser associada ao conhecimento. Nesse estágio, o ser (a pessoa) em sua forma imaterial, pois o mundo ao qual agora pertence é Mpemba (o mundo espiritual), passa por um processo de desenvolvimento de seu potencial de “ir para” o começo de sua existência material em Nseke. “Após o acúmulo de todas as potencialidades espirituais, morais, intelectuais ou genéticas [...], ao passar pela fase de musoni, a cosmologia Kongo nos diz que o duo alma-mente está pronto para reencarnar (renascer ou re-re...nascido), de modo a surgir novamente no mundo superior” (Fu-Kiau apud Santos, 2019, p. 31). Para ser aceitável a um corpo físico do mundo superior (Nseke), o corpo do mundo inferior (Mpemba) tem que mudar. Essa fase do quadrante amarelo de Musoni é negativa (-) porque representa a fase de partida de todas as forças/energias que são do mundo inferior.

Em suma, de acordo com o Cosmograma Bakongo (*Dikenga Dia Kongo*), “a vida de um ser humano é um contínuo processo de transformação, um ir ao redor e ao redor [...]. O ser humano é [...] um ser-vivo-de-vida-e-morte. Um ser de movimento ininterrupto” (Fu-Kiau apud Santos, 2019, p. 33).

Isso posto, embasados nos princípios e ensinamentos derivados do Cosmograma Bakongo, daremos continuidade ao delineamento da *Weltanschauung religiosa* da Umbanda, por intermédio do esquema comparativo de Usarski.

3.2.3 Dimensão doutrinária *Acesso* - Esquema de Comparação de Crenças de Frank Usarski

O esquema comparativo de Usarski oferece duas opções com relação à modalidade de acesso ao “divino”: (1) acesso ao “divino” por *Revelação* e, (2) acesso ao “divino” por *Introspecção*. Warren Jr. (1970) afirma que as religiões nativas da África Ocidental são tribais e esclarece que as religiões tribais não trazem nenhuma mensagem universal baseada na revelação, cabendo aos ancestrais da tribo servirem como uma ponte entre Deus e os homens.

De acordo com o Cosmograma Bakongo, o mundo dos ancestrais, o lugar onde habitam, é Mpemba, o mundo espiritual. O que demarca o ponto máximo, o ápice do mundo espiritual é Musoni, o “sol da meia-noite”. Dessa forma, se o/a ancestral está na fase de Musoni, ele(a) está no auge do poder espiritual, tendo pleno acesso ao “divino”.

Quando é meia-noite em Mpemba, é meio-dia em Nseke, o mundo físico. Tukula é o sol do meio-dia, o qual demarca o zênite, o apogeu de Nseke, o mundo material. Assim, estando o/a líder na fase de Tukula, ele(a) está apto(a) a se “conectar” com o/a ancestral, estabelecendo assim uma ligação entre o sol do meio-dia e o sol da meia-noite, entre Nseke e Mpemba.

Portanto, segundo o Cosmograma Bakongo, o acesso ao “divino” ocorre, de forma intermediada, da seguinte maneira: o/a líder, para acessar o “divino”, interage verticalmente com o/a ancestral que, na realidade, é quem tem esse acesso. Tendo acessado o “divino” por intermédio do(a) ancestral, o/a líder transmite horizontalmente à comunidade os ensinamentos obtidos, possibilitando dessa maneira, que ela também tenha acesso ao “divino” (ver figura 25).

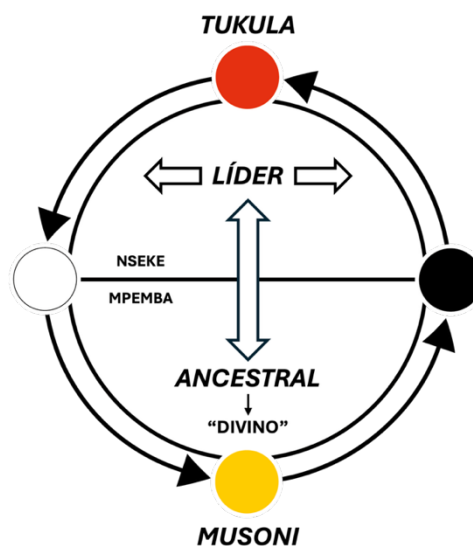


Figura 25

Isso posto, concluímos que a Umbanda, em relação à modalidade de acesso ao “divino”, não se insere em nenhuma das duas opções propostas pelo esquema comparativo. Não se insere na modalidade de acesso *Revelação*, pois na Umbanda o “divino” não é acessado por meio de um “olhar de dentro para fora”. Também não se insere na modalidade de acesso *Introspecção*, pois não é por “olhar para dentro”, para o seu interior que o umbandista acessa o “divino”.

Dessa maneira, devido à Umbanda acessar o “divino” de um modo intermediado pelos ancestrais, ela se insere em um ponto intermediário entre os extremos do contínuo comparativo do esquema de comparação de Usarski (ver figura 26).



Figura 26

3.2.4 Dimensão doutrinária *Soteriológica* - Esquema de Comparação de Crenças de Frank Usarski

Para responder à questão “*Como o ser humano é salvo ou resgatado de sua condição problemática?*”, o esquema comparativo de Usarski indica duas alternativas: “*salvação pela graça*” e “*salvação por esforços próprios*”. No entanto, antes de prosseguirmos, é necessário analisarmos em que contexto são utilizados os termos “salvação”, “pela graça” e “por esforços próprios”.

No caso da Religião do Tipo Ideal 1, o contexto é uma situação de “delito e castigo”, isto é, houve uma transgressão, o “pecado original”, que demanda uma punição. Assim, nesse contexto, “salvação” significa perdão e absolvição e, “pela graça” implica que o perdão e a absolvição são graciosamente concedidos.

Com relação à Religião do Tipo Ideal 2, o contexto é uma condição de ignorância que implica uma consequência, isto é, o desconhecimento de sua verdadeira essência ou natureza imutável, faz com que o ser humano fique preso no *samsara*, o ciclo de reencarnações. Portanto, nesse contexto, “salvação” significa libertação e “por esforços próprios” indica que o ser humano desempenha um papel ativo nesse processo libertador.

Contudo, segundo os princípios das filosofias espirituais da África Central, o ser humano não está debaixo de nenhuma maldição, não existe pecado algum a ser expiado e o ciclo contínuo de reencarnações é encarado como algo desejável, pois o voltar para Nseke, o mundo material, é visto positivamente, não havendo, portanto, o desejo de livrar-se do mundo físico.

Desse modo, o que o ser humano almeja em Nseke é desenvolver-se e estar em equilíbrio e harmonia com a natureza, purificar as energias, superar os desafios, curar-se das enfermidades, ter proteção e paz. Nesse contexto, “salvação” significa livramento dos malefícios e infortúnios e “por esforços próprios” assinala que o ser que está vivo quer ser algo mais, quer crescer, tem potência para passar de Kala para Tukula.

Portanto, entendendo “salvação” como livramento e “por esforços próprios” como desejo e potencial para o crescimento e desenvolvimento, a Umbanda, pelos princípios do Cosmograma Bakongo, se inclina para a Religião do Tipo Ideal 2 com relação à dimensão doutrinária *Soteriológica* do esquema de comparação de crenças de Frank Usarski. (Ver figura 27).



Figura 27

3.2.5 Dimensão doutrinária *Antropológica* - Esquema de Comparação de Crenças de Frank Usarski

A dimensão doutrinária *Antropológica* do esquema comparativo de Usarski, visa responder à seguinte questão: “*Qual é a condição básica do ser humano?*”. Como resposta, o esquema de comparação propõe as seguintes alternativas: condição de *pecado* e condição de *ignorância*.

Segundo as filosofias espirituais da África Central, expressas no Cosmograma Bakongo, a pessoa humana, em si, é um ser em perpétuo movimento: vindo de Musoni, ela nasce Kala, cresce até Tukula, “morre” Luvemba e se desenvolve até Musoni, recomeçando o ciclo perene. Entretanto, embora de acordo com esses princípios, o ser humano não esteja na condição ou estado de “pecado” ou de “ignorância”, é esperado que ele(a) cresça em todos os aspectos da vida, pois uma pessoa que cresce está no processo de “fazer história”, sendo capaz de desenvolver todo seu potencial (Fu-Kiau apud Santos, 2019).

Assim, com relação à condição básica do ser humano, a Umbanda se insere em um ponto intermediário entre os extremos “condição de *pecado*” e “condição de *ignorância*” do contínuo comparativo do esquema de comparação de Usarski (ver figura 28).



Figura 28

3.2.6 Dimensão doutrinária *Cronológica* – Esquema de Comparação de Crenças de Frank Usarski

Finalmente, com relação à questão “*De que forma o tempo transcorre no nível humano?*” (dimensão doutrinária “*Cronológica*”), o esquema de comparação de crenças considera duas possibilidades: o tempo transcorre (1) de forma *Linear* ou (2) de forma *Cíclica*.

O antropólogo, historiador e educador congolês Bunseke Fu-Kiau declarou: “Eis o que a Cosmologia Kôngo me ensinou: Eu estou indo-e-voltando-sendo em torno do centro das forças vitais. Eu sou porque fui e re-fui antes, de tal modo que eu serei e re-serei novamente” (Fu-Kiau apud Santos, 2019, p. 132). Também nesse sentido, ponderou o pensador congolês: “A vida é um contínuo por meio de muitos estágios [...]. Para os Bântu, não existe morte nem ressurreição: a vida é um permanente processo de mudança” (Fu-Kiau apud Santos, 2019, p. 56).

Tais declarações assinalam que, com relação ao modo como o tempo transcorre, a Umbanda se inclina para a posição da Religião do Tipo Ideal 2, modo *cíclico*, conforme mostra a figura 29.

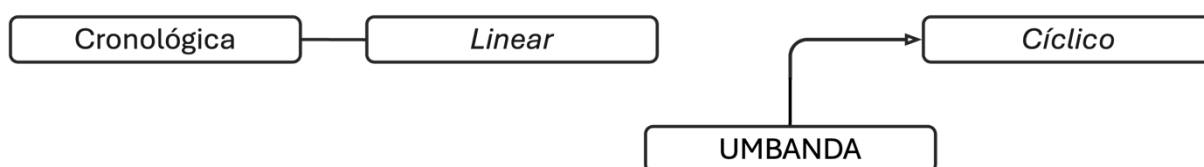


Figura 29

Dessa maneira, sendo realizada a análise do seu posicionamento frente à dimensão doutrinária Ontológica, Teológica, Acesso, Soteriológica, Antropológica e Cronológica, do Esquema de Comparação de Crenças de Frank Usarski, a *Weltanschauung religiosa* da Umbanda se consolida conforme mostra a figura 30 a seguir:

Weltanschauung religiosa da Umbanda

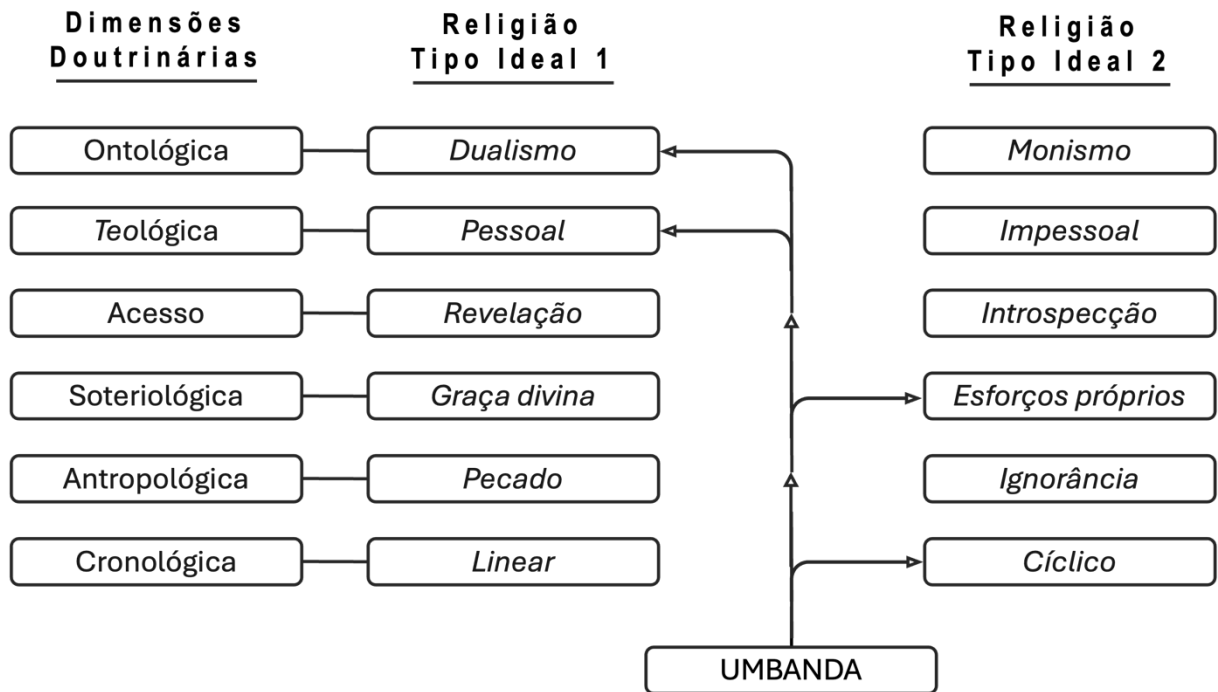


Figura 30

3.3 Considerações sobre a *Weltanschauung religiosa da Umbanda*

Como exposto anteriormente, o esquema comparativo de Usarski é estruturado em três níveis: (1) *nível supra-humano*: características do Absoluto, (2) *nível humano*: condição do Relativo (ser humano) e natureza do tempo e (3) *interação*: relação entre o Absoluto e o Relativo.

Com relação ao nível supra-humano do esquema, a concepção umbandista do Absoluto, tanto na dimensão doutrinária Ontológica quanto na Teológica, se inclina para a Religião do Tipo Ideal 1, ou seja, o Absoluto “personificado” é distinto do Relativo.

Já no nível humano do esquema comparativo, a antropologia umbandista não se inclina nem para a Religião do Tipo Ideal 1 nem para a Religião do Tipo Ideal 2, pois não considera que o ser humano esteja em um estado de pecado ou de ignorância, porém a visão da Umbanda de como o tempo transcorre se identifica com a visão cíclica da Religião do Tipo Ideal 2,

considerando a pessoa humana um ser em contínuo movimento, indo e voltando através do fluxo cíclico do tempo.

Com relação a como acessar o “divino”, a Umbanda não se insere nem na modalidade de acesso “por revelação” nem na modalidade de acesso “por introspecção”, não se identificando, portanto, com nenhum dos dois tipos ideais de religião. Contudo, na questão soteriológica, ela se inclina para a Religião do Tipo Ideal 2, atribuindo ao ser humano um papel ativo em seu processo de crescimento e desenvolvimento.

Quanto à plausibilidade da *Weltanschauung religiosa* da Umbanda, observamos que, segundo as filosofias espirituais da África Central e das Religiões Tradicionais Africanas, existe uma interatividade entre o Absoluto (o Ser Supremo, os(as) deuses(as) que ele(a) criou) e o Relativo (o ser humano e toda a criação), com a finalidade de manter o Universo em harmonia e equilíbrio.

No que concerne à teodiceia, isto é, quanto à questão do mal, assim elucida Donald Warren Jr.: “As religiões nativas da África Ocidental são tribais[.] [...] Cada tribo tem seus deuses, válidos para ela, mas que ela não tenta impor às outras tribos. [...] Os deuses *não são bons nem maus*. Deus não é um pai justo que recompensa e pune”.²³ “Destaca-se que as religiões tradicionais africanas não possuem o conceito de mal como é observado no ocidente” (Silva Filho, 2021, p. 19), não havendo, portanto, uma dissonância cognitiva²⁴ com relação a esta questão.

Concluindo, é importante ressaltar que, segundo Watanabe (2023), a filosofia espiritual da África Central é inclusiva e acumulativa, isto é, sua cosmovisão (*Weltanschauung*) permite a incorporação e ressignificação de valores que não fazem parte de sua cultura, o que torna a *Weltanschauung religiosa* da Umbanda, embasada nesses princípios, ainda mais rica e plural.

²³ West African native religions are tribal [.] [...] Each tribe has its gods, valid for it, but which it does not try to impose on other tribes. [...] Gods *are not good and bad*. God is not a just father who rewards and punishes. (Warren Jr., 1970, p. 156-157, tradução e grifo nossos).

²⁴ Dissonância cognitiva é um conceito desenvolvido pelo psicólogo Leon Festinger para designar o desconforto psicológico que ocorre quando há uma inconsistência ou incoerência entre as crenças (conhecimento, opiniões ou crenças) de uma pessoa e aquilo que ocorre ou é praticado na realidade.

Capítulo IV

Comparação e Análise das *Weltanschauungen* da IURD e da Umbanda

É oportuno reenfatizar que esta análise sistemático-comparativa entre IURD e Umbanda não tem uma finalidade axiológica, isto é, não pretende determinar a superioridade ou inferioridade de uma em relação a outra. Sendo assim, nesta pesquisa, a comparação entre ambas está restrita à observação e análise dos aspectos nos quais elas se assemelham e se diferenciam, e ao exame de como essas semelhanças e diferenças interferem nas relações entre elas no contexto sociorreligioso onde estão inseridas.

Semelhante análise comparativa entre Umbanda e pentecostalismo foi realizada por Peter Henry Fry e Gary Nigel Howe, em um artigo intitulado “*Dois Respostas à Aflição: Umbanda e Pentecostalismo*”. Essa pesquisa dos referidos autores tem por objetivo investigar que “fatores sociológicos estão relacionados com uma predisposição à vinculação com uma ou outra destas associações [Umbanda e pentecostalismo] [e] [...] que fatores sociológicos gerais podem ser relacionados com o sucesso paralelo de ambas” (Fry; Howe, 1975, p. 76). Para Fry e Howe, os processos de migração e industrialização implicariam o surgimento da aflição, o que demandaria uma “resposta” para ela por parte da Umbanda e do pentecostalismo. Isso posto, realizaremos a seguir uma análise comparativa entre, utilizando a terminologia de Fry e Howe, a “resposta” da IURD e a “resposta” da Umbanda para a “aflição”.

No capítulo III deste trabalho salientamos que a Umbanda se destaca por sua heterogeneidade, ou seja, ela é marcadamente plural e diversa. No entanto, para realizarmos, neste capítulo, a comparação entre ela e a IURD, não será necessário especificarmos qual tipo de Umbanda estamos comparando com a IURD, pois esta se opõe a qualquer Umbanda, sendo irrelevante se ela é predominantemente indígena, africana, espírita ou católica, muito embora os ataques iurdianos sejam mais incisivos contra os elementos de matriz africana do culto umbandista.

4.1 IURD = UMBANDA, as semelhanças

Comparando as *Weltanschauungen* socioculturais da IURD e da Umbanda, observamos que ambas são semelhantes em vários aspectos. A seguir, algumas dessas semelhanças:

4.1.1 Os mitos fundantes

Existem notáveis semelhanças entre o “mito fundante do pentecostalismo moderno” (o evento da rua Azusa) e o chamado “mito fundante da Umbanda” (a anunciação do Caboclo das Sete Encruzilhadas), a começar pela época em que ambos ocorreram: início do século XX, mais precisamente 1906, no caso do pentecostalismo moderno e, 1908, no caso da Umbanda.

Além da data, os mitos fundantes de ambas se assemelham no rompimento das barreiras de natureza cultural, étnica e racial que ocorreu nesses eventos. Em Azusa, sob a liderança de um homem negro, homens e mulheres, negros e brancos realizavam as tarefas inerentes à igreja, o que caracteriza o caráter igualitário daquela comunidade. Na anunciação do Caboclo das Sete Encruzilhadas, foi então proclamado que os antes discriminados espíritos de negros escravos e indígenas poderiam agora “trabalhar” na nova religião anunciada.

Os dois mitos fundantes também são semelhantes com relação à influência africana presente nas duas narrativas. Essa influência é evidenciada nos cultos e celebrações realizados na rua Azusa, os quais eram marcados pelo uso de elementos típicos das práticas e ritos de raiz religiosa africana. Já na Umbanda, a influência africana é percebida na aceitação e valorização dos espíritos de negros escravos em seu culto.

Assim, se seguissem os princípios igualitários que emergem de seus mitos fundantes, a “resposta” da IURD e da Umbanda seria caracterizada pelo combate a qualquer tipo de discriminação, seja de natureza cultural, étnica, racial ou de gênero. Entretanto, evidentemente esse não é o caso da “resposta” oferecida pela IURD.

4.1.2 Brasileiras e urbanas

IURD e Umbanda são dois casos brasileiros de sucesso. Ambas se expandiram notavelmente no território nacional e até foram exportadas para vários países. As duas, além da

brasilidade, também se assemelham com relação ao espaço onde predominantemente se estabeleceram: o ambiente urbano das metrópoles e megalópoles, onde prevalece a “dinâmica do território sem contornos, socialmente plural e disperso” (Passos, 2005, p. 95).

O espaço urbano é marcado por contradições sociais e necessidades de toda ordem. “Os moradores da metrópole vão tecendo, nesse espaço, formas de convivência e recriando uma lógica própria de organização, que reapropria o expropriado e dá nome ao anônimo” (Passos, 2005, p. 95). A IURD se faz presente nesse espaço por meio da implantação de templos em pontos estratégicos da cidade, e, a Umbanda, pela abertura de terreiros em casas e salões no centro urbano e na periferia, tornando esses locais, espaços onde são oferecidas “respostas” para a “aflição” urbana:

As agências que têm surgido como resposta a estas aflições são várias e incluem médicos, farmacêuticos, advogados, despachantes, sindicatos, psiquiatras, a igreja católica (tanto “oficial” quanto “popular”), curandeiros, pentecostalismo, espiritismo, umbanda. Enquanto as agências seculares (médicos, advogados etc.) tratam de sintomias específicas, as religiosas pretendem oferecer soluções para todas as aflições em geral. Entre as respostas religiosas, a umbanda e o pentecostalismo se opõem às demais no seu modo de recrutamento, que é feito geralmente através da aflição (Fry; Howe, 1975, p. 75).

Sendo, os templos da IURD e os terreiros ou casas de Umbanda, espaços de “respostas” para a “aflição”, é comum haver, no caso da Umbanda, na entrada dos terreiros, placas com informações sobre o que ali é oferecido, e, no caso da IURD, na entrada dos seus templos, placas com mensagens semelhantes às da figura²⁵ a seguir.



Figura 31

²⁵ Imagem disponível em

https://blogger.googleusercontent.com/img/b/R29vZ2xl/AVvXsEjAKDn4ojm0LNvnKU3pD9KP5Xmt2mtiEWz0ZMFJChrlqDObtZnqyloLELGJ4KwPE2phB6f5elbR4DQ3k_mgdVGpyH8mgGtPp2vj9pBFvdtwOIML5gR8kSh6C-LqwrevC5IJGwPPjg0VLF4/s1600/SEMANA_NOVO.jpg Acesso em 11/10/25.

Assim, a IURD e semelhantemente a Umbanda, no caótico espaço urbano, oferecem locais para onde o aflito pode se dirigir, na esperança de encontrar soluções para suas angústias e necessidades.

4.1.3 O aqui e agora

IURD e Umbanda também se assemelham no diz respeito à contemporaneidade da experiência espiritual que ambas proporcionam, pois para uma “aflição” que acontece aqui e agora, é exigida, igualmente, uma “resposta” aqui e agora. “A atualização do tempo da salvação no tempo histórico é um esforço interpretativo e ritual que constitui as religiões, no intuito de ofertar sentido e soluções para a precariedade espiritual e material dos seres humanos” (Passos, 2005, p. 61).

Dessa maneira, o que ocorre nos cultos da IURD (as profecias, os milagres, os exorcismos, as libertações) e nas giras da Umbanda (a incorporação, o descarrego, o passe, a cura), não são eventos de um tempo passado a serem lembrados, mas sim, acontecimentos reais do tempo presente experienciados no espaço concreto do aqui.

“As religiões de origem africana podem penetrar na temporalidade sagrada dos orixás valendo-se do transe” (Passos, 2005, p. 26) e os(as) pentecostais penetram na temporalidade divina por meio do Espírito Santo, pois, em sua visão, como apontado anteriormente, “o enredo de Pentecostes é sempre atual e pode ser repetido em cada seção de oração pela efusão do Espírito Santo e de seus dons” (Passos, 2005, p. 24).

Por conseguinte, tanto IURD quanto Umbanda propiciam aos seus adeptos a possibilidade de vivenciar uma experiência religiosa atemporal, tornando indistinto o tempo “espiritual” do tempo atual, trazendo à realidade concreta suas “respostas” à aflição.

4.1.4 A *Weltanschauung* religiosa

Ao compararmos as *Weltanschauungen* religiosas da IURD e da Umbanda, por intermédio do Esquema de Comparações de Crenças de Frank Usarski, constatamos a existência de semelhanças entre elas no nível *Supra-humano* e no nível *Interação* do esquema comparativo.

O nível *Supra-humano*, como já explicado antes, diz respeito ao Absoluto. Nesse nível estão as dimensões doutrinárias Ontológica, a qual aborda a posição do Absoluto em relação ao Relativo, e, *Teológica*, que trata das características do Absoluto. Conforme mostra a figura 32, com relação a essas dimensões doutrinárias, IURD e Umbanda têm o mesmo posicionamento.

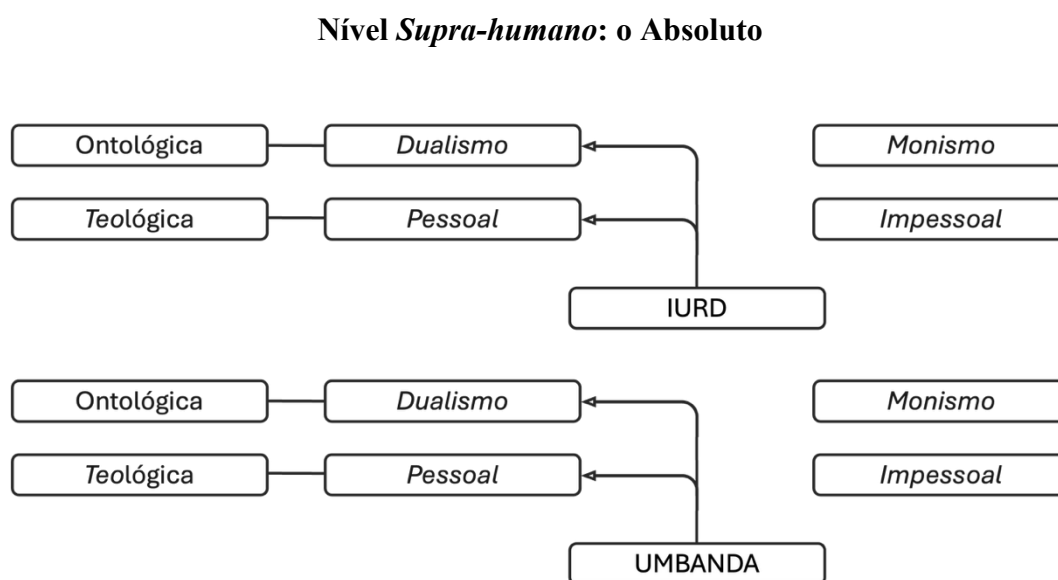


Figura 32

Portanto, a partir da observação e análise do diagrama acima, constatamos que, a IURD, bem como a Umbanda, partilham da mesma visão *dualista e pessoal* do Absoluto. Para ambas, o Ser Supremo (o Absoluto), como propõe o dualismo, é distinto de sua criação (o Relativo) e possui atributos que o caracterizam como “pessoa”.

Com relação ao nível *Interação* entre o Absoluto e o ser humano (o Relativo), IURD e Umbanda têm posições parcialmente semelhantes no que concerne às dimensões doutrinárias Acesso e Soteriológica. (Ver figura 33).

Nível *Interação* (entre o Absoluto e o Relativo)

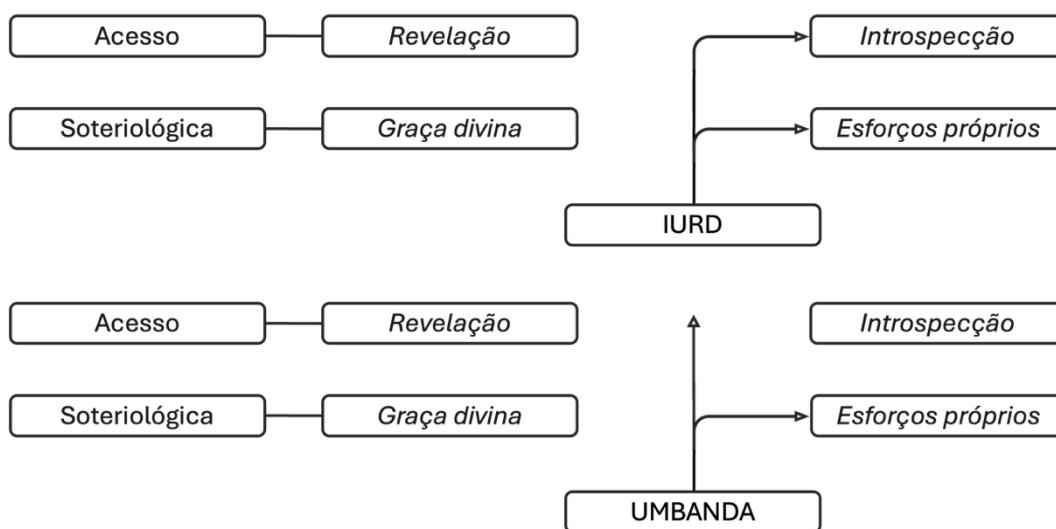


Figura 33

No diagrama do nível *Interação* (figura 33), observamos que, com relação à dimensão doutrinária Acesso ao “divino”, enquanto a IURD se inclina para a modalidade de acesso *Introspecção*, a Umbanda não se identifica com nenhuma das duas modalidades, *Revelação* e *Introspecção*, propostas pelo esquema comparativo. Entretanto, no que diz respeito à dimensão doutrinária Soteriológica, pelos motivos expostos anteriormente nas páginas 65, 66, e 67 (com relação à IURD) e 93 e 94 (com relação à Umbanda), ambas se inclinam para a categoria *Esforços próprios*, proposta pelo esquema comparativo.

Entretanto, no que se refere ao nível *Humano* do Esquema de Comparação de Crenças de Frank Usarski, os posicionamentos de IURD e Umbanda, em relação à Dimensão Doutrinária Antropológica e à Dimensão Doutrinária Cronológica, são totalmente opostos, conforme mostra a figura 34.

Nível *Humano*: o Relativo

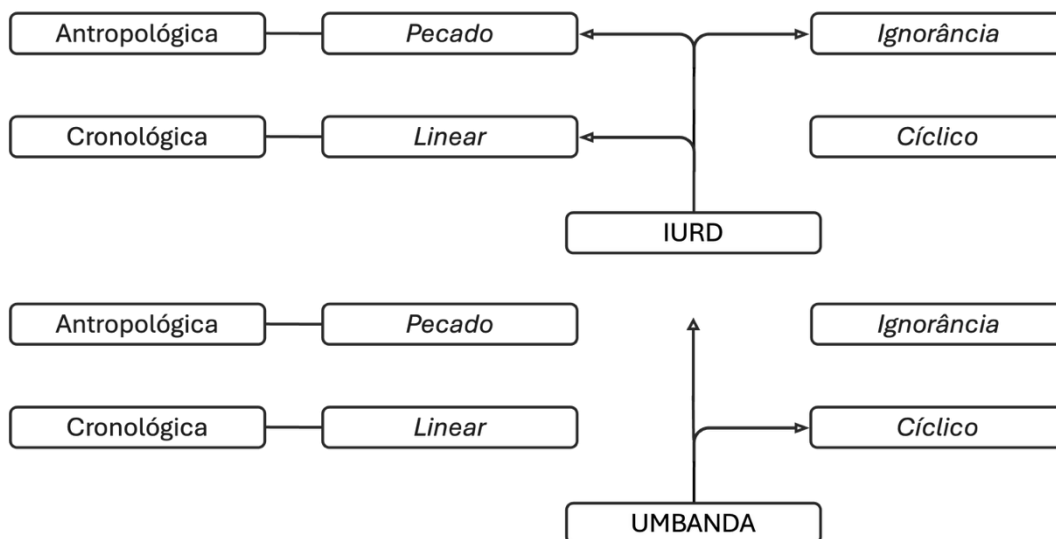


Figura 34

Analisando o diagrama do nível *Humano* (figura 34) do esquema comparativo, constatamos que, com relação à condição básica do ser humano (dimensão doutrinária Antropológica), a IURD se identifica com as duas categorias propostas pelo esquema de comparação: estado de *pecado* e estado de *ignorância*. Já a Umbanda não se identifica com nenhuma dessas duas categorias. Quanto à maneira como o tempo transcorre (dimensão doutrinária Cronológica), observamos que a IURD compreende o tempo transcorrendo de modo *linear* e a Umbanda, diferentemente, de modo *cíclico*.

Assim, de acordo com suas *Weltanschauungen*, IURD e Umbanda estão inseridas em um contexto sociocultural predominantemente urbano, sendo que as “respostas” à “aflição” oferecidas por ambas, embora diferentes em seu conteúdo, são semelhantes em suas características.

4.2 IURD X UMBANDA, o antagonismo

As semelhanças nas características das “respostas” que IURD e Umbanda dão para a questão da “aflição”, fazem com que ambas se tornem “concorrentes”. Como se assemelham

nas características, mas diferem no conteúdo, a IURD busca desqualificar a “resposta” da Umbanda. Desqualificação, para a IURD, é sinônimo de *demonização*. Assim, em vez de oferecer uma *resposta* à aflição, a “Umbanda demonizada” se torna a *causa* da aflição.

Para a IURD conseguir conquistar adeptos de outras agremiações religiosas,

torna-se necessário a banalização e desclassificação dos demais ritos religiosos, ofertados pelas agências concorrentes. Para ela, os ritos das demais igrejas, seitas e denominações tradicionais são “inefazes”, e não produzem resultado algum. Os ritos católicos e “espíritas”, termo genérico que é usado para designar o kardecismo e todas as tendências dos cultos afro-brasileiros, são demonizados a priori, combatidos pelos “ritos puros” e “funcionais”, criados pela IURD (Campos, 1997, p. 157).

Desse modo, na visão iurdiana, a demonização constitui uma forma agressiva e eficaz de eliminar a “concorrência”, pois no âmbito da religiosidade popular brasileira, a questão do papel e atuação dos “espíritos” tem enorme relevância. Nesse sentido, no que diz respeito à religiosidade da maioria dos brasileiros, Gilberto Velho alerta: “não há como exagerar a importância da crença generalizada em espíritos e nas suas possibilidades de se comunicarem, manifestarem e influenciarem a vida cotidiana” (Velho, 1994, p. 66).

As ponderações a seguir destacam a relevância que o supra-humano tem para o brasileiro:

Dessa maneira, o desafio que persiste para uma perspectiva sociológica da religião no Brasil é que, milhões de brasileiros entregam-se diariamente a êxtases místicos e a outras tantas formas de arrebatamento religioso e de possessão pelas divindades, espíritos e forças sobrenaturais, ao mesmo tempo em que outros milhões, embora não participem da possessão, acreditam piamente na possibilidade, na necessidade e na ‘naturalidade’ delas; independentemente do credo religioso que dizem professar (Bittencourt Filho, 2003, p. 70).

Para uma população de mais de cento e trinta milhões de habitantes, parece ser um cálculo modesto dizer que cerca da metade participa diretamente de sistemas religiosos em que a crença em espíritos e na sua periódica manifestação através dos indivíduos é característica fundamental. Esse tipo de dado aparece muito precariamente em estatísticas e censos. Mais parece-me que o mais fundamental não é tanto saber quantas pessoas na sociedade brasileira se identificam publicamente como umbandistas, espíritas etc., mas ser capaz de perceber o significado desse conjunto de crenças e sua importância para *construções sociais da realidade* em nossa cultura (Velho, 1994, p. 54, grifo do autor).

Diante desse empenho da IURD em demonizar a concorrência, especialmente a Umbanda, é oportuno, neste momento, compreendermos qual é o papel que o Diabo²⁶ e os demônios desempenham no processo de construção da identidade iurdiana. Para tanto, realizaremos a seguir uma análise de como a IURD percebe os espíritos.

4.3 Seres ou entidades supra-humanas na visão da IURD

É importante esclarecermos o que, neste tópico, entendemos por espíritos, seres ou entidades supra-humanas. Baseados nas categorias propostas pelo Esquema de Comparação de Crenças de Frank Usarski, entendemos por espíritos ou entidades supra-humanas os seres que estão no nível *Supra-humano*, porém abaixo e distintos do Absoluto. Para a IURD, nessa categoria, estão os seres angelicais, o Diabo e seus demônios, sendo que os demônios “são espíritos sem corpo, anjos decaídos e rebeldes, que atuam na humanidade desde o princípio com a finalidade de destruí-la e afastá-la de Deus” (Macedo, 2021, p. 14).

Satã [o Diabo] possui emoções, vontade própria, espiritualidade, astúcia e inteligência justamente porque foi um querubim que, na hierarquia angelical, é o posto mais alto. Quanto à hierarquia demoníaca encontram-se: 1) as *potestades*, demônios que “agem na execução do poder religioso”; 2) os *principados*, que se constituem em “uma classe especial de demônios que ocupam a posição de autoridade política sobre países, estados e municípios”; 3) os *dominadores* “espíritos imundos que dominam a mente humana, tornando-a escrava da razão”; 4) *forças do mal* são “os espíritos imundos, espíritos de enfermidade, que atuam no sentido de levar as pessoas aos sofrimentos físicos e espirituais.” (Macedo apud Duarte, 2019, p. 98).

O Diabo desempenha um papel fundamental na economia iurdiana, sendo “alçado à condição de protagonista sem o qual dificilmente a IURD teria alcançado o destaque que tem hoje” (Duarte, 2019, p. 111). Devido a tal notoriedade, realizaremos, a seguir, uma análise mais pormenorizada sobre esse ser.

²⁶ Optamos por grafar Diabo com a inicial em maiúscula devido a darmos a esta palavra o status de nome, isto é, consideramos Diabo um dos nomes atribuídos ao diabo, assim como Satanás e Lúcifer.

4.3.1 O Diabo

A história do Diabo é controversa e obscura (Abumanssur, 2023). Foi na obra de I Enoque, um conjunto de livros escritos entre os séculos IV a.C. e I d.C., que primeiramente encontramos a seguinte narrativa sobre esse ser celestial que caiu em desgraça:

Um grupo de duzentos anjos que assistiam na Corte Celeste, nomeados de Vigilantes, ou Sentinelas ou, ainda, Observadores, viram que as mulheres, filhas dos homens, eram bonitas e atraentes. Foram tomados de desejos e planejaram desposá-las e ter filhos com elas. Semiaza era o seu líder. Da relação desses anjos com as belas mulheres nasceram gigantes que exploravam o trabalho humano, se apropriavam da produção das lavouras, escravizavam e matavam os trabalhadores e bebiam o seu sangue. Em outra versão dessa narrativa os Vigilantes, liderados por Azael, ensinam a metalurgia aos homens e a trabalhar com metais preciosos e ensinam encantamentos às mulheres e o uso das plantas.

Mas a maldade se espalha sobre a terra pela ação da prole gerada pela relação entre os filhos de Deus e as filhas dos homens e a humanidade clama aos arcanjos Gabriel, Suriel, Rafael (Uriel) e Miguel que intercedam junto a Deus em favor da humanidade. Deus, então, envia Suriel para alertar Noé e instruí-lo na fabricação da Arca; a Rafael é ordenado aprisionar Azael embaixo da terra; Gabriel é incumbido de destruir os gigantes e Miguel deve aprisionar Semiaza e os demais que se uniram a ele. Esse aprisionamento duraria até o Dia do Juízo quando Azael seria jogado em um Abismo de Fogo para tormento eterno. [...]

Gabriel destruiu os gigantes, mas seus espíritos sobreviveram e eles se tornaram os demônios que conhecemos (Abumanssur, 2023, p.8).

Estão presentes nesse relato enoquita, conceitos que são fundamentais para a *Weltanschauung* (cosmovisão) da IURD, a saber: a concepção de que (1) o Diabo é um poderoso ser celeste que comanda uma hoste demoníaca; (2) o mundo, a Terra, é um campo de guerra, onde é travada uma batalha espiritual entre o Bem e o Mal; (3) a História caminha para um desfecho, o Juízo Final, quando finalmente Deus manifestará sua justiça. Assim, nessa teodiceia, o Diabo torna-se uma explicação plausível para a questão da existência do mal no mundo.

“Essa imagem do diabo como uma espécie de divindade opositora e antagonista do próprio Deus, deve-se muito mais à produção de teólogos, monges, e outras figuras do clero do que à intuição e às práticas religiosas populares” (Abumanssur, 2023, p. 17). Tal diferença de pontos de vista com relação às características do Diabo, fica evidente nos diferentes nomes que clero e laicato dão a ele: Satanás, Lúcifer, Príncipe das Trevas, para o clero, e para os leigos, “Capeta, Tinhoso, Capiroto, Pé-de-Bode, Sete Peles, Cabrunco, Guaxumão, Sujeito, Capa-

Verde, Chifrudo, Beijudo, Besta Fubana, Bicho-Preto, Difamado, Zarapelho, Ranheta, Tição, Danado, Rabudo, Bute, Carochó, Mofento, Malino, Abdel, Astuto, Fute, Mefisto, Cujo” (Abumanssur, 2023, p. 12).

Após séculos de existência, “o diabo morreu para a intelectualidade europeia no final do século XVIII, mas manteve-se vivo e atuante na vida do povo que sempre desconfiou de uma ciência própria de iniciados gestada nos mosteiros e nas universidades dos bem-nascidos” (Abumanssur, 2023, p. 29). Desse modo, ainda para um grande número de pessoas, como diz o título de um livro *best seller* das décadas de 1970 e 1980²⁷, Satanás está vivo e ativo no planeta Terra.

Com relação à IURD, é impressionante como o Diabo adquiriu tamanha relevância e importância para ela. Em sua *Weltanschauung*, ele é a causa de todos os malefícios, de forma que “não existe nada que esteja fora da ação demoníaca. No futebol, na política, nas artes e na religião, nada escapa ao cerco do Diabo. [...] [Ele está] por trás [...] do intelectualismo, da poesia, da arte, da música, da psicologia, do entendimento humano e de tudo” (Soares, 1984, p. 24, 83 e 85). Contudo, nos cultos iurdianos, aos quais prontamente comparece quando convocado, paradoxalmente à sua tamanha magnitude, o Diabo é ultrajado e humilhado.

4.3.2 A demonização dos espíritos das “outras”

A Umbanda também possui deuses e entidades que se inserem na categoria de seres que estão no nível *Supra-humano*, sendo distintos do Absoluto. Para as religiões tradicionais africanas esses seres não são maus nem “encarnam” o mal como Lúcifer ou Satã na tradição cristã ocidental (Silva Filho, 2021, p. 19). No entanto, tais deuses e entidades sofreram um processo de demonização, pois

transformar os deuses das religiões adversárias em demônios constitui antiquíssima prática na história do cristianismo, que principiou por demonizar os deuses da Grécia e de Roma. Dois milênios depois, crenças, rituais, deuses e guias dos cultos afro-brasileiros e espíritas são percebidos e classificados como demoníacos pela esmagadora maioria dos evangélicos e até por alguns expoentes da Igreja Católica (Mariano, 2014, p. 111).

²⁷ LINDSEY, Hal. *Satanás está vivo e ativo no planeta Terra*. São Paulo: Editora Mundo Cristão.

Um exemplo notório de demonização de uma divindade africana por parte do ocidente é Exu. “Considerado como uma entidade ‘fálica’, ‘habitante das encruzilhadas’, [...] não é por acaso que sua imagem se encaixe perfeitamente à representação do Diabo e que seja uma das entidades mais presentes e recorrentes nos exorcismos realizados na IURD” (Duarte, 2019, p. 99).

Silva Filho (2021) traça um breve relato de como ocorreu o processo de demonização da divindade Exu, associando-o ao Diabo:

Infelizmente, [...] desde a edição do livro *A Vocabulary of the Yorùbá Language* (Vocabulário da língua iorubá), escrito pelo Bispo anglicano Samuel Ajàyí Crowther (iorubá, nascido na Nigéria), publicado pela primeira vez em 1843, difundiu-se a tradução Èṣù com as palavras “diabo”, “satã”, “Lúcifer” e seus correlatos, e Èṣù passou a ser visto como algo malévolos. Assim, Èṣù, uma das principais divindades do panteão iorubá e mais próximo de Olódùmarè (Ser Supremo iorubá), se tornou o diabo e a representação do mal. Com o aportuguesamento do étimo Èṣù como Exu, este passou a não mais designar uma divindade, mas um complexo de “entidades espirituais” das religiões afro-brasileiras ligadas a práticas malévolos e materialistas. Cumpre notar que o Bispo Crowther não foi o primeiro a dizer que Èṣù era o diabo, mas apenas registrou o que os missionários cristãos, que chegaram à Nigéria no final do século XVIII, já o faziam, especialmente por Èṣù ter ligação com o ato sexual e a virilidade masculina (Silva Filho, 2021, p. 19).

Dessa maneira, na cosmovisão da IURD, com relação aos seres que estão no nível *Supra-humano*, abaixo e distintos do Absoluto, com exceção dos seres angelicais (anjos, arcanjos, querubins, serafins), todos são demônios. “Os deuses famosos da Antiguidade, tanto no Egito quanto na Mesopotâmia, bem como os da mitologia africana, são, na realidade, demônios que nunca deixaram em paz o homem, seu alvo principal” (Macedo, 2021, p. 23). Assim, nessa perspectiva, “os exus, os pretos-velhos, os espíritos de crianças, os caboclos ou os ‘santos’ são espíritos malignos sem corpo, ansiando por um meio para se expressarem neste mundo (o que só é possível se possuírem alguém)” (Macedo, 2021, p. 17). É possibilitando a ação desses espíritos do mal que, na visão da IURD, estão “a umbanda, a quimbanda, o candomblé e as religiões e práticas espíritas de um modo geral, que são os principais canais de atuação dos demônios” (Macedo, 2021, p. 131).

4.4 Considerações sobre a comparação das *Weltanschauungen* iurdiana e umbandista

Comparando as *Weltanschauungen* iurdiana e umbandista, constatamos que IURD e Umbanda constituem um extraordinário caso de semelhanças e antagonismos no âmbito da singularmente plural religiosidade popular brasileira.

Quanto às semelhanças, a “resposta” à “aflição” que ambas oferecem, busca atender às necessidades e angústias inerentes ao contexto sociocultural do espaço urbano onde elas estão inseridas. Para tanto, IURD e Umbanda apresentam ao “aflito” uma “resposta” que proporciona uma experiência religiosa contemporânea e atemporal.

Quanto aos antagonismos, a IURD concorre com a Umbanda nesse espaço urbano e utiliza seu ataque à crença umbandista como meio de atingir seu objetivo de conquistar e conseguir a adesão de fieis para si. No entanto, a adesão a uma crença implica um custo de ordem não somente religiosa, mas também social. Nesse sentido, Fry e Howe alertam:

Ainda que a conversão a uma fé religiosa possa ser entendida e publicamente expressa em termos do relacionamento homem/divindade, também envolve certas modificações no relacionamento homem/homem. Deixar um conjunto de crenças por outro implica modificações nas relações sociais e no intercâmbio social (Fry; Howe, 1975, p. 83).

Desse modo, nesse contexto de competição, IURD e Umbanda têm que levar em consideração o custo com o qual o “aflito” tem que arcar ao aderir à “resposta” de uma ou de outra. “A capacidade de conciliar e garantir a convivência pacífica entre elementos mágicos e racionais faz do pentecostalismo uma expressão religiosa *sui generis*. Isso lhe dá vantagens competitivas em relação ao catolicismo popular ou às religiões de matrizes africanas” (Abumanssur, 2011, p. 413). Tal “vantagem competitiva” da IURD é confirmada pela pesquisa Novo Nascimento (Fernandes, 1996, p. 19), segundo a qual, “dentre as igrejas evangélicas no Grande Rio (e, provavelmente, no restante do Brasil), a Universal é a que tem obtido maior sucesso proselitista com os adeptos dos cultos afro-brasileiros” (Mariano, 2014, p. 124).

Contudo, segundo a Agência IBGE Notícias²⁸, de 2010 a 2022, de acordo com os dados do Censo Demográfico, houve um aumento no número de pessoas, com 10 anos ou mais, que se declararam adeptas das religiões de umbanda e candomblé (de 0,3 % da população brasileira em 2010 para 1,0%, em 2022). Ainda que tais dados não atestem que necessariamente houve

²⁸ <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/43593-censo-2022-catolicos-seguem-em-queda-evangelicos-e-sem-religiao-crescem-no-pais> Acesso em 19/10/2025.

um aumento real na quantidade de umbandistas e candomblecistas, ao menos, eles indicam que um número maior de pessoas não teme declarar sua adesão à essas religiões. Portanto, houve um progresso no nível de competitividade das religiões de matrizes africanas, pois, agora, a adesão a elas não é tão custosa quanto era no passado.

Considerações finais

Esta pesquisa foi norteada pela seguinte questão: “*Quais são as razões que explicam o antagonismo existente entre IURD e Umbanda?*”. Para respondê-la, considerando a estreita relação existente entre *a visão de mundo e a ação no mundo*, realizamos o delineamento e comparação da *Weltanschauung* (visão de mundo) da IURD e da Umbanda.

Em resposta à questão do antagonismo, a IURD argumenta que a razão do seu ataque à Umbanda é estritamente de ordem *bíblica*, pois, como declarou o pastor Miguel Ângelo, “não somos nós [os iurdianos] que não aceitamos os umbandistas ou candombleístas (sic), mas a Bíblia” (Veja, 30.11.88). No entanto, já que em nenhuma parte a Bíblia faz menção à Umbanda ou ao Candomblé, optamos por, inicialmente, caracterizar o motivo do ataque da IURD aos umbandistas como sendo de ordem *ideológica*, pois existe nele, de forma embutida ou mesmo explícita, questões ideológicas. Segundo Mariano (2014),

não é de hoje que os cultos afro-brasileiros e o kardecismo constituem alvos de preconceito, discriminação e perseguição. [...] Perseguição que também decorria da existência, nos séculos passados e no início deste [século XX], de extensa série de práticas, discursos e saberes elitistas fundamentados no racismo, no positivismo, no etnocentrismo, no evolucionismo e em preconceitos culturais variados que pressupunham e afirmavam a inferioridade racial e intelectual do negro e, por conseguinte, de sua cultura religiosa. O que, segundo a inferência resultante dessas visões e práticas, constituiria fator senão impeditivo ao menos fortemente adverso para a formação e desenvolvimento de uma nação moderna, civilizada, próspera, ordeira e culta. (Mariano, 2014, p. 117).

Assim, ainda que a IURD declare que não é racista, ela se utiliza de uma lógica racista e do racismo presente na sociedade brasileira para potencializar seu ataque à Umbanda. Ao demonizar as práticas afro-indígenas da Umbanda, ela reforça o preconceito contra pretos e caboclos, considerando-os inferiores e atrasados.

“É no antagonismo entre o Bem e o Mal que a cultura cristã se sustenta” (Abumanssur, 2023, p. 21). Antagonismo pressupõe oposição a algo, sendo esse algo, segundo a IURD, o

Diabo e suas hostes malignas. Isso posto, faz-se necessário identificar quem e o que a IURD considera demoníaco.

A pesquisa desenvolvida pelo Instituto de Estudos da Religião (ISER) intitulada “Novo Nascimento – Os Evangélicos em Casa, na Igreja e na Política”, assinala que 89% dos evangélicos creem na existência de religiões demoníacas. Para 88% deles, o kardecismo aparece como demoníaco, enquanto 95% consideram Umbanda e Candomblé como sendo demoníacos. O catolicismo é visto como demoníaco por 30% desses religiosos, número que sobe para 43% entre os adeptos da Igreja Universal (Fernandes, 1996).

Tais dados indicam que a grande maioria (88%) dos evangélicos considera o espiritismo (kardecismo) demoníaco. Edir Macedo não só compartilha da mesma opinião, como vai além, considerando o espiritismo “a doutrina mais sórdida e destrutiva que o mundo já conheceu (Macedo, 2021, p. 31). Com relação à Igreja Católica, a pesquisa assinala que a IURD vê o catolicismo de maneira mais negativa que os evangélicos, pois quase metade (43%) dos seus adeptos o considera demoníaco, sendo que uma porcentagem menor (30%) dos evangélicos partilham dessa opinião. Nesse sentido, Mariano (2014) pontua:

A Universal tem como principal adversária a Igreja Católica, a quem acusa de ser a maior culpada pelas mazelas e iniquidades sociais do Brasil e da América Latina. Nos cultos, nas rádios e na Folha Universal ataca o Papa (até xingando-o de “papa do diabo”, como fez o então pastor Carlos Rodrigues), o Vaticano, a CNBB, o culto a Maria (mariolatria), a idolatria, acusa padres e bispos de homossexualismo e pedofilia. (Mariano, 2014, p. 124).

A pesquisa também revela que a quase totalidade (95%) dos evangélicos considera a Umbanda e o Candomblé demoníacos, porém

se os evangélicos identificam as entidades da umbanda, os deuses do candomblé e os espíritos do kardecismo com os demônios, os neopentecostais vão bem mais longe ao vê-los como responsáveis diretos por uma infinidade de males, infortúnios e sofrimentos. A partir disso, o combate à macumba, aos exus, guias, pretos-velhos e orixás tornou-se um de seus principais pilares doutrinários (Mariano, 2014, p. 115).

Em vista disso e do que foi analisado durante a elaboração deste trabalho, observamos que a IURD, de maneira radical, antagoniza o espiritismo, o catolicismo e as religiões afro-

brasileiras, justamente os três elementos que a Umbanda incorporou durante seu processo formativo. Esse sincretismo característico da Umbanda, faz com que ela se torne o alvo preferencial dos ataques iurdianos, pois ao combatê-la, a IURD está, a um só tempo, também atacando o que ela radicalmente abomina.

Para justificar seu antagonismo à Umbanda, a IURD também utiliza o argumento de que ela está envolvida em uma “batalha espiritual” contra Satanás e seus demônios, sendo o mundo o palco dessa “Guerra Santa”. Assim elucida Azevedo Júnior:

Entre os neopentecostais encontramos não apenas o dualismo “Deus X Diabo”. Acreditam também que o universo está dividido em dois reinos: o reino espiritual e o reino material. O reino espiritual é habitado por seres espirituais: Deus, o Diabo, anjos e demônios, em luta constante. O reino material é este nosso mundo, habitado pelos homens e pelo restante da criação divina. É o campo de batalha da “guerra espiritual”. É pelo seu domínio que se trava a guerra. E mais: o reino espiritual é mais real que o material, dizem eles. O que ocorre neste mundo em que vivemos é reflexo dos acontecimentos da ordem espiritual (Azevedo Júnior, 1994, p. 10).

Em consequência disso, com base no texto bíblico: “Porque não temos que lutar contra a carne e o sangue, mas, sim, contra os principados, contra as potestades, contra os príncipes das trevas deste século, contra as hostes espirituais da maldade, nos lugares celestiais” (Efésios 6,12)²⁹, expressões como “Senhor dos exércitos”, “o nosso general é Cristo” são comumente inseridas no discurso iurdiano neopentecostal, sendo que “a Universal é imbatível nos assédios e comportamentos hostis contra seus inimigos” (Mariano, 2014, p. 121). Tais hostilidades variam de cárcere privado à invasão de terreiros, passando por expulsão de transporte público de adeptos de religiões afro-brasileiras e agressões físicas a estes (Mariano, 2014, p. 122-123).

Essa batalha espiritual travada diariamente contra as hostes demoníacas é um elemento fundamental na construção da identidade da IURD, de modo que

sem o Diabo, sem o inimigo incessantemente expulso, humilhado, combatido, vilipendiado, Universal e Internacional da Graça não seriam quem são nem quem presumem ser. Precisam estar combatendo e vencendo um inimigo forte e poderoso para atestar seu próprio poderio espiritual. Enfim, sem o Diabo e seus asseclas, não teriam como justificar, diagnosticar e sanar os males que acometem os fiéis, nem como legitimar sua própria existência ou sua natureza divina (Mariano, 2014, p. 136-137).

²⁹ Versão Almeida Corrigida Fiel | acf © 1994, 1995, 2007, 2011 Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil (SBTB).

Entretanto, não é somente contra a Umbanda que a IURD está batalhando, mas também contra as outras denominações evangélicas e pentecostais. Ao comentar o caso de pessoas que eram dedicadíssimas e fervorosas, mas que, devido a algum problema familiar, passaram a consultar os espíritos em busca de uma solução rápida para seu dilema, Edir Macedo argumenta que “muitas vezes, a culpa [de ocorrer esse desvio] está nos líderes evangélicos, quando estes não ministram o poder de Deus na vida das pessoas. Eles pregam um evangelho ‘água com açúcar’ e não ministram a libertação das pessoas” (Macedo, 2021, p. 130).

Toda batalha demanda uma estratégia de combate, dessa forma, fica evidente que a razão do antagonismo da IURD à Umbanda e às outras denominações, não é, como inicialmente apontamos, somente de ordem *ideológica*, mas também *estratégica*, pois “numa situação de pluralismo religioso, a concorrência inter-religiosa para cooptar adeptos e mantê-los é acirrada” (Mariano, 2014, p. 116).

Mesmo entre as igrejas pentecostais, há as exclusivistas que negam às outras, para retirá-las do páreo e desqualificá-las, [detendo assim] a posse dos bens de salvação. Recusam-se a identificá-las como legitimamente bíblicas, de modo a pleitear para si o poder e status que os símbolos, compartilhados em seu meio, conferem. Portadores de identidades em conflito, disputam palmo a palmo o monopólio dos bens de salvação e da definição dos símbolos sagrados (Mariano, 2014, p. 116).

Até aqui consideramos razões de ordem *ideológica* e *estratégica* para explicar o antagonismo da IURD à Umbanda. Entretanto, como observado anteriormente neste trabalho, a *Weltanschauung* iurdiana é caracterizada pelo empenho em adquirir e acumular *capital simbólico sacro e secular*, os quais, no final, se converterão em *capital econômico*.³⁰ Isso significa que a *ideologia* e a *estratégia* presentes no antagonismo iurdiano à Umbanda têm uma finalidade de ordem *econômica*: o aumento do seu capital simbólico, o que conseqüentemente aumentará seu capital econômico.

Desse modo, é nesse cenário de disputa pelo domínio do campo religioso, que a IURD tem a intenção de utilizar e “capitalizar” seu antagonismo à Umbanda, a conquista de umbandistas para o seu rol de adeptos e a crítica e ataque às outras denominações evangélicas e pentecostais, para se firmar como protagonista. Essa “dinâmica capitalista” característica do *modus operandi* da IURD evidencia que, subjacentes à razão de ordem *bíblica* alegada por ela,

³⁰ Essa “dinâmica capitalista simbólica” é explicada mais detalhadamente nas páginas 57 e 58 dessa dissertação.

existem razões de ordem *ideológica, estratégica e econômica*, as quais explicam o seu antagonismo à Umbanda.

Isso posto e diante das análises e comparações das *Weltanschauungen* iurdiana e umbandista realizadas nesta pesquisa, concluímos que IURD e Umbanda desempenham um papel de destaque no cenário religioso nacional, sendo que a interação entre elas é marcada por semelhanças e antagonismos. Quanto às semelhanças, ambas surgiram e atuam em um espaço sociorreligioso que está sob a influência do abrangente dossel da singularmente plural religiosidade popular brasileira, sendo que ambas oferecem “respostas” semelhantes às carências e aflições próprias desse contexto sociocultural. Tais semelhanças, no entanto, paradoxalmente produzem um antagonismo entre elas, pois, neste caso, semelhança implica concorrência.

Sendo concorrentes e, portanto, antagonistas, cada uma, à sua maneira, busca se estabelecer em um cenário religioso caracterizado pela disputa acirrada. A maneira da IURD é se firmar como a protagonista e a mais eficaz no combate ao Diabo e à Umbanda. Já a maneira da Umbanda de conseguir se tornar uma religião socialmente aceita segue, basicamente, por duas vias: (1) valorizar e salientar os elementos “brancos” ocidentais de sua formação: o kardecismo e o cristianismo, e (2) valorizar a natureza e a identidade afro diaspórica do seu culto e da sua origem.

Referências Bibliográficas

ABUMANSSUR, Edin Sued. A conversão ao pentecostalismo em comunidades tradicionais. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 9, n. 22, p. 396-415, jul./set. 2011.

ABUMANSSUR, Edin Sued. **MyNews explica o Diabo**. São Paulo: Edições 70, 2023.

ANDERSON, Allan Heaton. **Uma introdução ao pentecostalismo: cristianismo carismático mundial**. São Paulo: Loyola, 2019.

ARANTES, Flávio Lopes. **A “Antiga Religião” Moderna: Uma análise fatorial da Wicca de Gerald Gardner**. São Paulo: PUC-SP, 2023. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2023.

AZEVEDO JÚNIOR, Wilson Correia de. **Neopentecostalismo**. Projeto de doutorado em antropologia social, Museu Nacional - UFRJ, 1994.

BAUMAN, Zygmund. **Vida líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

BITTENCOURT FILHO, José. **Matriz Religiosa Brasileira - Religiosidade e mudança social**. Petrópolis: Vozes, 2003.

BRITO, Ênio José da Costa; VERDUGO, Marcos Vinícius de Souza. Religiosidade Popular. In USARSKI, Frank; TEIXEIRA, Alfredo; PASSOS, João Décio. **Dicionário de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas; Loyola; Paulus, 2022.

CAMPOS, Leonildo Silveira. **Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal**. Petrópolis: Vozes, 1997.

CERQUEIRA, Cláudia. Igreja como partido: A relação entre a Igreja Universal do Reino de Deus e o Republicanos. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, [S. l.], Vol. 36, N° 107, p.1-20, 2021.

COSTA, Hulda Silva Cedro da. **Umbanda, uma religião sincrética e brasileira**. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2013.

CUMINO, Alexandre. **História da Umbanda: uma religião brasileira**. São Paulo: Madras, 2011.

DELGADO, David Dias. **Cruzes e encruzilhadas: sincretismo e identidade nos terreiros de umbanda**. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2022.

DIAS, Júlio César Tavares; CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. O Discurso de Intolerância da Igreja Universal do Reino de Deus: uma análise do livro Orixás, Caboclos e Guias. **Fragmentos de Cultura**, Goiânia, v. 22, n. 4, p. 355-365, out./dez. 2012.

DROOGERS, André. A religiosidade mínima brasileira. In: **Revista Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, ISER/CER, n. 14/2, p. 62, 1987.

DUARTE, Marcello Felipe. A teologia da prosperidade na Igreja Universal do Reino de Deus e a demonização das religiões afro-brasileiras. **Revista Maracanan**, [S. l.], n. 20, p. 91–111, 2019. DOI: 10.12957/revmar.2019.36836. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/maracanan/article/view/36836>. Acesso em: 29 jun. 2024.

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

FRY, Peter; HOWE, Gire Nigel. Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo. **Debate e Crítica**. São Paulo: HUCITEC, n.6, p. 75-94, julho 1975.

GIUMBELLI, Emerson. Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro. In SILVA, V. G. (org.). **Caminhos da alma**: memória afro-brasileira. São Paulo: Summus, p. 183-217, 2002.

GONÇALVES, Gabriel Sanches. **Umbanda branca**: secularização e/ou apropriação cultural? In **Último Andar**, São Paulo, v. 28, nº 45, jan.-jun. / 2025.

GUERRIERO, Silas. A Construção da Realidade: imaginário, mito e religião. In: GUERRIERO, Silas (org.); RIBAS, João Baptista Cintra; KEMP, Kênia; PASSADOR, Luiz Henrique; FERRARI, Marian Dias. **Antropos e Psique**. O outro e sua subjetividade. São Paulo: Olho d'Água, 2012.

HEMPTON, David. **Methodism**: empire of the spirit. New Haven; London: Yale University Press, 2005.

HOCK, Klaus. **Introdução à Ciência da Religião**. São Paulo: Edições Loyola, 2017.

HOLLENWEGER, Walter J.. De Azusa Street ao fenômeno de Toronto: raízes históricas do movimento pentecostal. In: **Revista Concilium**, Petrópolis, Vozes, n. 265/3, p. 8-20, 1996.

LEAL, Arthur; DIAS, Pâmela. Interesse por umbanda cresce e bate recordes de buscas no Google. **O GLOBO 100**, 13/05/2023. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/brasil/noticia/2023/05/interesse-por-umbanda-cresce-e-bate-recordes-de-buscas-no-google.ghtml> Acesso em: 08 de dezembro, 2024.

LIMA, Diana. Alguns fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus. **Revista Mana Estudos de Antropologia Social**, 16 (2), p. 351 – 373, Out 2010. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-93132010000200005> Acesso em: 03 de março, 2025.

LOPES, Nei. **Dicionário banto do Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

MACEDO, Edir Bezerra. **Vida com abundância**. Rio de Janeiro: Universal Produções, 1990.

MACEDO, Edir. **Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?** São Paulo: Unipro Editora, 2021.

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

MACGAFFEY, Wyatt. **Religion and society in Central Africa: the Bakongo of Lower Zaire.** Chicago: University of Chicago Press, 1986.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil.** São Paulo: Edições Loyola, 2014.

MAZZITELLI, Fabio; NOGUEIRA, Pablo. Possível transição religiosa acelerada do Brasil, de maioria católica para protestante, é processo sem antecedentes históricos, afirma pesquisador. **Jornal da UNESP**, 09/06/2023. Disponível em: <https://jornal.unesp.br/2023/06/09/possivel-transicao-religiosa-acelerada-do-brasil-de-maioria-catolica-para-protestante-e-processo-sem-antecedentes-historicos-afirma-pesquisador/> Acesso em: 08 de dezembro, 2024.

MÜLLER, Friedrich Max. **Introdução à Ciência da Religião.** São Paulo: Paulinas, 2024.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada. **Tempo Social; Rev. Sociol. USP.** S. Paulo, 5(1-2): 113-122, 1993 (editado em nov. 1994).

NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Entre a Cruz e a Encruzilhada - Formação do Campo Umbandista em São Paulo.** S. Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

NOGUERA, Renato. Ubuntu como modo de existir: Elementos gerais para uma ética afroperspectivista. **Revista da ABPN**, [S. l.], v. 3, n. 6, p. 147-150, nov. 2011 – fev. 2012.

OLÚPONÀ, J. Kehindé. African Traditional Religions. In: RIGGS, Thomas (ed). **Worldmark Encyclopedia of Religious Practices.** Farmington: Thomson Gale, 2006.

ORO, Ari Pedro. O “pentecostalismo macumbeiro”. **Revista USP**, São Paulo, n.68, p. 319-332, dezembro/fevereiro 2005-2006.

PALMEIRA, Amanda Barros Pereira; GEWEHR, Rodrigo Barros. Existe uma Weltanschauung da Psicanálise? **Cad. Psicanálise – CPRJ**, Rio de Janeiro, v. 37, n. 32, p. 63-84, jan./jun. 2015.

PASSOS, João Décio. As formas complexas de o povo crer (considerações sobre a ‘religiosidade popular’). In: **Revista da APG “Religião e religiosidade”**, São Paulo, n. 19 (especial), ano VIII, outubro 1999.

PASSOS, João Décio, **Pentecostais – Origens e começo.** São Paulo: Paulinas, 2005.

PASSOS, João Décio, **Como a religião se organiza.** São Paulo: Paulinas, 2006.

PINTO, Mãe Flavia. **Umbanda Preta: raízes africanas e indígenas.** Rio de Janeiro: Fundamentos de Axé, 2022.

PRANDI, Reginaldo, **Mitologias dos Orixás.** São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

RIESEBRODT, Martin. **The Promise of Salvation** – A Theory of Religion. Chicago: The University of Chicago Press, 2012.

ROCHA, Daniel. “E todos foram cheios do Espírito Santo”: apontamentos históricos e tipológicos sobre as origens e trajetória do pentecostalismo brasileiro. In CALDAS, Carlos; DOLGHIE; ZIROLDO, Jacqueline (Orgs.). **Quem são os evangélicos?** - Volume 2 – Pentecostais. São Paulo: Recriar, 2024.

ROHDE, Bruno Faria. Umbanda, uma Religião que não Nasceu: Breves Considerações sobre uma Tendência Dominante na Interpretação do Universo Umbandista. **REVER: Revista de Estudos da Religião**, rv1_2009, pp. 77-96, março /2009.

SANCHEZ, Wagner Lopes. **Pluralismo religioso: as religiões no mundo atual**. São Paulo: Paulinas, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina SA, 2009.

SANTOS, Tiganá Santana Neves. **A cosmologia africana dos Bantu-Kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil**. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 2019.

SANTOS JÚNIOR, José Elísio dos; MONTEIRO, Lorena Madruga. A judicialização da intolerância religiosa: Um estudo do caso “Edir Macedo”. **Revista Direito e Práxis**, [S. l.], v. 12, n. 4, p. 2518–2541, out. 2021.

SILVA FILHO, Mário Alves. **Religião Afro-brasileira**. São Paulo: Lafonte, 2021.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: Significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. **Revista Mana Estudos de Antropologia Social**, [S. l.], v. 13, n. 1, p. 207–236, abril 2007.

SIMAS, Luiz Antonio. **Umbandas: uma história do Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2024.

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

USARSKI, Frank. O *status quo* “ideal” da disciplina como referencial. In USARSKI, Frank; PASSOS, João Décio (orgs.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013.

USARSKI, Frank. Comparando crenças na fase pós-fenomenológica da Ciência da Religião - reflexões em prol de um modelo analítico. In: SAMPAIO, D.; SENRA, F. (.). **Los Estudios em Ciencias de las Religiones en Brasil y España**. Madrid, Ediciones Complutense, p. 77-92, 2020.

VELHO, Gilberto. **Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

WACH, Joachim Ernst Adolphe Felix. Os Ramos da Ciência da Religião; tradução de Fábio L. Stern. **REVER**: Revista de Estudos da Religião, São Paulo, v. 18, n. 2, pp. 233-253, 2018.

WARREN JR., Donald. Notes on the historical origins of Umbanda. **Universitas**, [S. l.], n. 6/7, p.155-163, 1970.

Disponível em: <https://revbaianaenferm.ufba.br/index.php/universitas/article/view/992>.

Acesso em: 26 nov. 2025.

WATANABE, Guilherme. **Repensando a História da Umbanda**. São Paulo: Aruanda EAD, 2023. Disponível em www.aruandead.com.br Acesso em 30 de setembro, 2025.

WILLIAM, Renan. Weber, Max. In USARSKI, Frank; TEIXEIRA, Alfredo; PASSOS, João Décio. **Dicionário de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas; Loyola; Paulus, 2022.