

FACULDADES EST
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

TIAGO DE MORAES KIEFFER

**O PAI AUSENTE DO PENTECOSTALISMO MODERNO: A VIDA, AS
CONTRADIÇÕES E A TEOLOGIA DE CHARLES FOX PARHAM**

São Leopoldo

2025

TIAGO DE MORAES KIEFFER

**O PAI AUSENTE DO PENTECOSTALISMO MODERNO: A VIDA, AS
CONTRADIÇÕES E A TEOLOGIA DE CHARLES FOX PARHAM**

Tese de Doutorado
Para a obtenção do grau de
Doutor em Teologia
Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação em Teologia
Área de Concentração: Religião,
Teologias e Sociedade
Linha de Pesquisa: História e Teologia

Pessoa Orientadora: Dr. Oneide Bobsin

São Leopoldo

2025

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

K47p Kieffer, Tiago de Moraes
O pai ausente do pentecostalismo moderno: a vida,
as contradições e a teologia de Charles Fox Parham /
Tiago de Moraes Kieffer; orientador Oneide Bobsin. – São
Leopoldo : EST/PPG, 2025.
214 p. ; 31 cm

Tese (Doutorado) – Faculdades EST. Programa de
Pós-Graduação. Mestrado em Teologia. São Leopoldo,
2025.

1. Teologia pentecostal. 2. Pentecostalismo.
3. Parham, Charles Fox. I. Bobsin, Oneide, orientador.
II. Título.

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

TIAGO DE MORAES KIEFFER

**O PAI AUSENTE DO PENTECOSTALISMO MODERNO: A VIDA, AS
CONTRADIÇÕES E A TEOLOGIA DE CHARLES FOX PARHAM**

Tese de Doutorado
Para a obtenção do grau de Doutor em Teologia
Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação em Teologia
Área de Concentração: Religião, Teologias
Sociedade

Data de Aprovação: 24 de fevereiro de 2025

PROF. DR. ONEIDE BOBSIN (PRESIDENTE)
Assinado digitalmente

PROF. DR. WILHELM WACHHOLZ (EST)
Assinado digitalmente

PROF. DR. MARCELO RAMOS SALDANHA (EST)
Assinado digitalmente

PROF. DR. FERNANDO ALBANO (UNIVILLE)
Docente visitante

PROF. DR. ELIVALDO SERRÃO CUSTÓDIO (UNIFAP)
Docente visitante

Assinado
digitalmente por:
Oneide Bobsin :
XXX.386.130-XX
Date: 25/02/2025
14:13:39 -03:00



Assinado
digitalmente por:
WILHELM
WACHHOLZ :
XXX.192.369-XX
Date: 25/02/2025
15:25:05 -03:00



Assinado
digitalmente por:
Marcelo Ramos
Saldanha :
XXX.811.570-XX
Date: 26/02/2025
10:17:06 -03:00



AGRADECIMENTOS

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela concessão da bolsa na modalidade integral. Sem esse fomento, seria impossível concluir a pesquisa.

Agradeço à Faculdades EST e a seu corpo docente e administrativo por proporcionarem um ambiente saudável, com reflexões críticas e profundas, mas, principalmente, um ambiente leve. Ir para a Faculdades EST não era um peso, mas uma atividade prazerosa, que gerou belos frutos e networks.

Seria impossível colocar os nomes de todos os colegas que fizeram parte da minha trajetória acadêmica, com a possibilidade de esquecer alguém. Mas é preciso fazer menção ao Samir, ao Gabriel, à Fran, ao Gunter, ao Henrique, ao Joelson, ao Hélio, ao Ednardo, ao Marcelo... Ufa, ficaria horas aqui citando nomes de grandes amigos que foram meus colegas durante esses quatro anos.

Agradecimento especial ao professor Dr. Oneide Bobsin pelos ensinamentos e orientações apuradas. Todos os méritos deste trabalho vão para ele.

Agradeço aos membros da banca, professores Dr. Wilhelm Wachholz, Dr. Marcelo Ramos Saldanha, Dr. Fernando Albano e Dr. Elivaldo Serrão Custódio. Os toques finais foram essenciais para o término do trabalho.

Agradeço aos irmãos da Igreja Assembleia de Deus Matriz, na pessoa do Pastor Fernando Mesquita, pelas orações, essenciais para que eu mantivesse a sanidade no último ano.

Aos meus pais, Pedro Paulo e Beatriz, e aos meus avós, Anilia e Jorge (in memoriam), por me sustentarem com oração, conselhos e, por que não, com comida e roupa lavada na maior parte dessa tese.

À dona do meu coração, Cássia Kieffer. Ela apareceu na minha vida em 2022, em 2023 se tornou minha noiva, e em 2024 minha esposa. Só ela sabe meus melhores méritos e defeitos. Só ela conhece todas as versões do agora Dr. Tiago. Eu te amo, meu amor. Todo cafezinho e “chameguinho” durante a escrita da tese fizeram diferença. (Agradeço também à Jisoo, nossa gatinha, senão ela fica brava). Agradeço

aos meus sogros, à tia Rita, à avó Antonina e ao avô José, que apareceram na minha vida e me acolheram na família.

Por fim, agradeço ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo. Foram vocês que me escolheram no ventre da minha mãe. Foram vocês que me convenceram de que eu era um pecador. Foram vocês que me apontaram para a Cruz do Calvário. Foi o Filho que morreu na cruz e, ao terceiro dia, ressuscitou. Para vocês, eu dedico esta tese, a minha vida e tudo que sou.

Dedico esta tese ao meu querido vizinho, Jorge Barcelos de Moraes, que nos deixou no final de 2023 para estar com Jesus, a quem ele tanto amava.

Dedico ao pastor assembleiano e meu amigo David Sander, homem de Deus que me inspirou a estudar história e teologia, e que foi levado para morar com Jesus devido à Covid-19.

Dedico-a também a todos os gaúchos que perderam parte de sua história — e muitos até mesmo a vida — no maior desastre ambiental que o Rio Grande do Sul já enfrentou. Que as muitas águas da enchente não levem embora nossa fé!

Nessa nova vida já não há diferença entre grego e judeu, circunciso e incircunciso, bárbaro e cita, escravo e livre, mas Cristo é tudo e está em todos.

Apóstolo Paulo para os Colossenses,
primeiro século depois do nascimento de
Jesus Cristo.

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo analisar a vida, a obra e o pensamento de Charles Fox Parham, considerado um dos principais nomes no início do pentecostalismo moderno, por ser o principal divulgador da teologia do Batismo com o Espírito Santo, evidenciada pelo falar em línguas. No entanto, devido às polêmicas em sua biografia, outros nomes foram escolhidos como "pais do pentecostalismo". O estudo busca explorar o cerne da teologia de Parham, abordando elementos que permaneceram ou foram excluídos do pentecostalismo. Para isso, serão analisados o contexto histórico de produção de sua teologia, sua biografia e os aspectos específicos de seu pensamento. Ao final, será feita uma breve exposição sobre a compreensão atual de pentecostais e carismáticos, além das mudanças históricas no restante do movimento, incluindo as contribuições de William Seymour e William Durham. No desenvolvimento deste trabalho, os objetivos específicos pelos quais foram empreendidos esforços foram: verificar quais são os principais temas teológicos que compõem os escritos, as pregações e as publicações de Charles Fox Parham entre os anos de 1899 e 1929; identificar se houve, no pensamento de Charles Fox Parham, mudança na interpretação de temas teológicos específicos entre a fundação do Jornal A Fé Apostólica e sua morte, em 1929; situar a experiência e o pensamento de Charles Fox Parham em outras teologias de seu tempo, bem como em sua trajetória de vida e nos contextos políticos, sociais e econômicos do final do século XIX e início do século XX; compreender se as polêmicas em que Parham se envolveu estavam presentes em seus escritos teológicos; situar, de forma panorâmica e bibliográfica, as principais mudanças do pentecostalismo de Charles Fox Parham em relação àquele defendido por William Seymour e William Howard Durham. Em linhas gerais, a teologia de Parham possuía um foco escatológico, com elementos de anglo-israelismo, anti-intelectualismo e anti-denominacionalismo, mais do que um foco exclusivamente pneumatológico. O método utilizado será a análise da bibliografia e das obras de Charles Fox Parham.

Palavras-chave: Charles Fox Parham. Movimento Pentecostal. Pneumatologia. Escatologia.

ABSTRACT

This dissertation aims to analyze the life, work, and thought of Charles Fox Parham, considered one of the key figures in the emergence of modern Pentecostalism due to his role as the principal proponent of the theology of Spirit Baptism, evidenced by speaking in tongues. However, because of controversies surrounding his biography, other individuals have often been identified as the "fathers of Pentecostalism." This study seeks to explore the core of Parham's theology, examining elements that were retained or excluded from the broader Pentecostal movement. To this end, the research will examine the historical context in which his theology was developed, his biography, and the specific aspects of his theological thought. Finally, the work offers a brief overview of contemporary Pentecostal and charismatic understandings, as well as the historical transformations within the movement, including the contributions of William Seymour and William Durham. Throughout the development of this research, specific objectives were pursued: to identify the main theological themes present in Parham's writings, sermons, and publications between 1899 and 1929; to determine whether there were shifts in Parham's interpretation of specific theological topics between the founding of *The Apostolic Faith* newspaper and his death in 1929; to contextualize Parham's experiences and thought within other theological currents of his time, as well as within his life trajectory and the political, social, and economic contexts of the late 19th and early 20th centuries; to assess whether the controversies involving Parham were reflected in his theological writings; and to present, through a panoramic and bibliographic approach, the main differences between Parham's Pentecostalism and that advocated by William Seymour and William Howard Durham. In general terms, Parham's theology exhibited a strong eschatological focus, characterized by elements of Anglo-Israelism, anti-intellectualism, and anti-denominationalism, rather than being centered exclusively on pneumatology. The methodology employed in this research will consist of an analysis of the bibliography and the works of Charles Fox Parham.

Keywords: Charles Fox Parham. Pentecostal Movement. Pneumatology. Eschatology.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	21
2 A RELIGIOSIDADE CRISTÃ NORTE-AMERICANA NO SÉCULO XIX: ENTRE A FRIEZA E A REVOLUÇÃO	33
2.1 UMA TERRA JÁ HABITADA: A RELIGIÃO NATIVA.....	36
2.2 LÁ DO OUTRO LADO DO OCEANO: INGLATERRA, INTOLERÂNCIA RELIGIOSA E COLONIZAÇÃO.....	38
2.3 DESTINO MANIFESTO.....	44
2.4 O PRIMEIRO GRANDE DESPERTAMENTO.....	47
2.5 O SEGUNDO GRANDE DESPERTAMENTO.....	55
2.6 O MOVIMENTO DE SANTIDADE.....	57
2.7 O DOM DE CURA.....	63
2.8 POPULISMO.....	65
3 UMA TEOLOGIA FEITA NA EXPERIÊNCIA: A BIOGRAFIA DE CHARLES FOX PARHAM	69
3.1 AS DORES E A CURA: A FORMAÇÃO INICIAL DE CHARLES FOX PARHAM.....	69
3.2 A CURA DAS DORES: PARHAM DESENVOLVE A SUA TEOLOGIA.....	81
3.3 A CASA DE CURA BETEL.....	83
3.4 CAMINHANDO PARA AS LÍNGUAS: PARHAM EM BUSCA DO BATISMO COM ESPÍRITO SANTO.....	88
3.5 UMA HISTÓRIA NÃO CONTADA: PARHAM E O QUE NÃO SE FALA NO BRASIL.....	95
3.6 A TEOLOGIA DE PARHAM ENCONTRA UM GIGANTE: A RELAÇÃO DE CHARLES FOX PARHAM COM WILLIAM SEYMOUR.....	98
3.7 PARHAM ENFRENTA SEUS PRÓPRIOS PRECONCEITOS: A ACUSAÇÃO DE SODOMIA.....	103
3.8 O FIM DE UMA HISTÓRIA E O INÍCIO DE UMA ERA.....	106
4 ESTRANHO, PORÉM ORIGINAL: A TEOLOGIA DE CHARLES FOX PARHAM	109
4.1 O MÉTODO DE PARHAM OU OS PROLEGÔMENOS DA OBRA.....	115
4.2 ETERNIDADE E CRIAÇÃO.....	118

4.3 ANTROPOLOGIA DE PARHAM: O PAPEL DO CORPO, DA ALMA E DO ESPÍRITO	123
4.4 ANGEOLOGIA E DEMONOLOGIA: OS AGENTES DE DEUS E DO DIABO	127
4.5 ESCRITURAS E PROFECIAS BÍBLICAS	130
4.5 SOTERIOLOGIA: NÃO BASTA CRER, TEM QUE EXPERIMENTAR	135
4.6 ASPECTOS PNEUMATOLÓGICOS	138
4.6.1 Chuva Serôdia, Santificação, Batismo com Espírito Santo e as Línguas Espirituais.....	138
4.6.2 A Cura como ordenança e não como possibilidade	142
4.7 ASPECTOS ECLESIOLÓGICOS – “CONSTRUINDO UMA CASA NOVA”	145
4.7.1 Objetivos Ministeriais e a Relação da Teologia de Parham com o Fundamentalismo Religioso e com o Liberalismo Teológico	145
4.8 ESCATOLOGIA.....	149
4.8.1 Liga das Nações, Estados Unidos da América e o Socialismo	151
4.8.2 Classes nos Últimos dias.....	153
4.8.3 O Anticristo e o Falso Profeta	155
4.8.4 Batalha do Armagedom	156
4.8.5 Milênio e o Fim de Todas as Coisas.....	157
5 O ESPÍRITO NÃO FICOU PRESO ÀS INTERPRETAÇÕES DE PARHAM: a teologia pentecostal	161
5.1 AFINAL, QUEM É O PAI DO PENTECOSTALISMO?.....	161
5.1.1 Teoria Parham	161
5.1.2 Teoria do Espírito.....	164
5.1.3 Teoria Seymour	167
5.1.4 Teoria Simultânea.....	169
5.2 WILLIAM JOSEPH SEYMOUR: O VENCEDOR DA DISPUTA PELO NOME DO PENTECOSTALISMO MUNDIAL	172
5.3 O PENTECOSTALISMO QUE CHEGOU AO BRASIL NÃO VEIO DE AZUSA, MAS DE CHICAGO: A TEOLOGIA DE WILLIAM DURHAM	178
5.4 O PENTECOSTALISMO CLÁSSICO: O QUE SE FALA HOJE?	181
5 CONCLUSÃO	193
REFERÊNCIAS	199

1 INTRODUÇÃO

“Os pentecostais sobem no púlpito e escolhem na hora o que vão pregar, né Tiago?”. Essa foi uma pergunta que ouvi durante um período em que congregava em uma igreja que não acreditava na continuidade dos dons. Nesta fala, um irmão muito querido tentava, em vão, explicar a um visitante como funcionavam e quais eram os problemas das igrejas pentecostais. Na mesma igreja, havia um amigo que, diante de qualquer liturgia, me perguntava: “Isso tinha lá na tua igreja?”. Os motivos que me fizeram congregar nessa igreja não são interessantes para o leitor deste trabalho. Só é importante dizer que, apesar de serem irmãos muito queridos e cheios de Deus, desconheciam completamente como era o pentecostalismo, suas contribuições para o mundo e, principalmente, sua história. Senti-me representado, tempo depois, quando li o relato de James Smith ao ganhar o prêmio de melhor tese pela segunda vez consecutiva. Os demais doutores ficaram espantados ao descobrirem que ele era pentecostal¹.

A verdade é que, mesmo com o incômodo das perguntas, eu, pentecostal desde o nascimento, sabia pouco sobre os detalhes da minha história e da minha teologia. Desde criança, estava acostumado a ouvir breves discursos em cada aniversário da igreja sobre como os suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren vieram dos Estados Unidos da América (EUA) e fundaram as Assembleias de Deus (ADs), e como Gustavo Nordlund, também sueco, plantou a AD no Rio Grande do Sul.

Enquanto termino esta tese, as ADs no Rio Grande do Sul completam seu centenário, com comemorações em várias regiões do estado. O relato que ouvi desde a infância é repetido mais e mais vezes — agora com muito mais detalhes, devido ao conhecimento do Pr. João Oliveira, ao lançamento do livro de Alexandre Bilhalva sobre o centenário² e à publicação do livro do Pr. João Antônio de Souza sobre o pentecostalismo no Rio Grande do Sul³. O trabalho desses obreiros da AD certamente

¹ SMITH, James. **Pensando em Línguas**: contribuição pentecostal para a filosofia. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020.

² BILHALVA, Alexandre. **Assembleia de Deus de Porto Alegre, cem anos de História**. Porto Alegre: Gráfica Odisséia, 2024.

³ SOUZA FILHO, João A. **O Minuano do Espírito**: história do movimento pentecostal do Rio Grande do Sul. Sarzedo: Empresa Jornalística e Editora, 2024.

revelou aspectos desconhecidos pela maioria dos pentecostais, mas ainda há lacunas a serem preenchidas.

Eu sabia quem era William Seymour: um homem negro, cego de um olho, pastor na Rua Azusa 312, onde começou a história do pentecostalismo no início do século XX. Como muitos pentecostais da minha instituição, imaginava que Daniel Berg e Gunnar Vingren haviam congregado com ele. No entanto, não conseguia relacionar como a Rua Azusa, em Los Angeles, teria conexão com Chicago, de onde sabia que os missionários suecos tinham vindo. Eu acreditava no Batismo com o Espírito Santo, evidenciado pelo falar em línguas, mas não tinha ideia de que essa era uma doutrina recente em termos históricos. Nunca tinha ouvido falar de Charles Fox Parham, tema deste trabalho, muito menos sabia que ele havia sido um dos primeiros a defender essa perspectiva, antes mesmo de William Seymour.

Em 2012, formei-me no Ensino Médio. Influenciado por dois amigos da AD, David Sander⁴ e Gabriel Kanitz⁵, decidi estudar história. Eu os via discutindo as contribuições de Martinho Lutero, mas não entendia muito. Por causa do interesse e da profissão de ambos, inspirei-me a me matricular no curso da Universidade La Salle — então Centro Universitário La Salle — para aprender mais sobre a Reforma Protestante. Engano meu. Apenas uma aula em uma disciplina de História Moderna abordou o tema de forma superficial. Na minha ingenuidade e pela ênfase que esses amigos davam ao assunto, imaginei que haveria uma disciplina chamada "A Reforma Protestante". Não havia nada disso, nem professores especializados em História da Igreja. Precisei me interessar por outros temas e deixar o estudo da história da igreja em espera. Meus interesses de pesquisa mudaram radicalmente. Em 2016, fiz meu TCC sobre o anticomunismo na cidade de Rio Grande. No mestrado em História, concluído em 2019, estudei os membros do Partido Social Democrático na Constituinte Estadual do Rio Grande do Sul de 1947.

O período em que realizei minhas pesquisas sobre história política coincidiu com momentos sensíveis na história do Brasil, como o impeachment de Dilma

⁴ O pastor David Sander faleceu durante a pandemia devido a complicações da COVID-19. No semestre de seu falecimento, ele havia sido aprovado no processo seletivo para o mestrado na Faculdades EST.

⁵ Hoje doutorando na Faculdades EST. Em seu mestrado, também pela instituição, defendeu o trabalho KANITZ, Gabriel Viegas. **O conceito de predestinação de Lutero comparado ao conceito de predestinação na Fórmula de Concórdia**. São Leopoldo: EST/PPG, 2020.

Rousseff e a eleição de Jair Bolsonaro. Independentemente do lado da narrativa política em que me encontrava, o ambiente de pesquisa em história política tornou-se, para mim, extremamente tóxico. Sentindo-me ansioso, decidi interromper meus estudos após o mestrado e nunca mais pesquisar. Foi então que o amigo mencionado anteriormente, Gabriel Kanitz, contou-me que fazia doutorado em Teologia pela Faculdades EST e que a instituição era um bom espaço para estudos pentecostais e históricos. Minha promessa de abandonar a pesquisa foi por água abaixo. Em 2021, resolvi voltar e iniciar um doutorado em Teologia, com um tema completamente diferente deste que o leitor tem em mãos.

Minha proposta inicial era pesquisar como a AD na cidade de Canoas, onde nasci e cresci, interpretava sua própria história. Percebi que muitos dos meus companheiros de instituição desconheciam a trajetória de homens e mulheres ainda vivos, que, por humildade ou pela falta de reconhecimento da igreja, não tinham sua contribuição para o surgimento do pentecostalismo na cidade valorizada. Em suma, nosso projeto de pesquisa buscava responder à pergunta: durante os 80 anos de existência da AD em Canoas/RS, como ocorreu o desenvolvimento da identidade dos assembleianos canoenses, desde a prática ministerial interna até o espaço de atuação na cidade, passando pelos entendimentos doutrinários e as relações com outras religiões e a política local?

Assim como no início da faculdade de História, em que meus planos de pesquisar temas ligados à história da igreja foram frustrados, e no mestrado, quando a polarização política quase me fez desistir da área, a pandemia de COVID-19 me impediu de realizar pesquisas nas igrejas para concluir meu projeto original. Diante disso, precisei mudar novamente a pesquisa. No entanto, nessa mudança, eu já havia sido aprovado no processo seletivo do doutorado, com orientação de um professor especializado em pentecostalismo. Assim, a opção mais sensata foi adaptar minha pesquisa para algo que não exigisse análise presencial, mas que pudesse ser realizado durante a pandemia. Meu interesse pela história da igreja reacendeu, levando-me a revisar a bibliografia pentecostal que havia lido para o projeto inicial. Nesse processo, percebi algo significativo para o desenvolvimento desta tese: em língua portuguesa, quase não existiam estudos sobre Charles Fox Parham e sua teologia. Ali estava meu novo projeto de pesquisa!

Enquanto pesquisava para desenvolver o novo projeto, não encontrei expressão melhor para me referir a Charles Fox Parham do que “o homem de um só parágrafo”⁶. As pesquisas que consultei usavam Parham apenas como um argumento contextual — para afirmar que ele foi professor de William Seymour, iniciador do movimento pentecostal. Embora essa afirmação esteja correta, ela não aborda a importância, negativa ou não, que Parham teve no desenvolvimento do protestantismo e do pentecostalismo no século XX, como descobri mais tarde. A percepção popular era igualmente problemática. Ao fazer uma pesquisa no Facebook, encontrei declarações como: “as igrejas e religiões cristãs, através do pastor Charles Fox Parham e de Alan Kardec, declaram que negros são animais selvagens e sem alma.” Em um blog com tom pseudoacadêmico, li que Parham foi o fundador da *Assemblies of God*. Na época, cheguei a consultar 11 programas de pós-graduação brasileiros nas áreas de Ciência da Religião e Teologia. Embora não apresentassem ideias tão caricatas quanto as populares, também declaravam “verdades” sem aprofundamento⁷.

A ausência de Parham nos estudos brasileiros — e, como veremos, também nos internacionais — levou-nos, além de atribuir-lhe a alcunha de “homem de um só parágrafo”, a intitular esta tese como “O Pai Ausente do Pentecostalismo”. Na verdade, sua ausência não era por falta de vontade própria. Parham desejava ardentemente ser o “pai” desse movimento mundial que surgiu no início do século XX, chegando a ser bastante controlador no cuidado de seus “filhos”. No entanto, por diversos motivos que serão apresentados neste trabalho, seus “filhos” rejeitaram o “pai”, como quem rejeita alguém que os abandonou. Contudo, um mau pai ainda é um pai. Mesmo que traumas de infância sejam gerados, a cultura familiar, de alguma forma, persiste na vida adulta. Até que ponto essa metáfora de pai e filho reflete a realidade no desenvolvimento do pentecostalismo pós-Parham? É essa a pergunta que buscamos responder em alguma medida.

Neste trabalho, buscamos responder à seguinte questão: como os escritos, pregações e publicações de Charles Fox Parham produziram novas interpretações teológicas, reproduziram teologias já existentes, influenciaram movimentos

⁶ KIEFFER, Tiago de Moraes; BOBSIN, Oneide. O homem de um só parágrafo: desaparecimentos, equívocos e esclarecimento sobre Charles Fox Parham. **Reflexus**, v. 18, n. 1, 30 jun. 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.20890/reflexus.v18i1.2807>. Acesso em: 20 out. 2024.

⁷ KIEFFER & BOBSIN, 2024, p. 113.

posteriores e se posicionaram no contexto social, político e cultural em que ele viveu, no final do século XIX e primeira metade do século XX?

Essa problemática, que se configura em seu objetivo geral, é composta pelos seguintes objetivos específicos:

- Verificar quais são os principais temas teológicos que compõem os escritos, pregações e publicações de Charles Fox Parham entre os anos de 1899 e 1929;
- Identificar se houve, no pensamento de Charles Fox Parham, mudanças na interpretação de temas teológicos específicos entre a fundação do Jornal *A Fé Apostólica* e sua morte, em 1929;
- Situar a experiência e o pensamento de Charles Fox Parham em outras teologias de seu tempo, bem como em sua trajetória de vida e nos contextos políticos, sociais e econômicos do final do século XIX e início do século XX;
- Compreender se as polêmicas em que Parham se envolveu estavam presentes em seus escritos teológicos;
- Situar, de forma panorâmica e bibliográfica, as principais mudanças do pentecostalismo de Charles Fox Parham em relação àquele defendido por William Seymour e William Howard Durham.

Para isso, com base em leituras prévias, que serão citadas ao longo deste texto, formulamos algumas hipóteses, que se confirmaram ou não durante a pesquisa. A primeira é que as novas interpretações teológicas de Parham foram, em grande parte, adaptações de diferentes teologias do século XIX e ajustes de seu próprio pensamento, à medida que incoerências e divergências surgiam em sua experiência como pregador de cura e santidade.

A segunda hipótese é que as teologias reproduzidas por Parham em seus escritos não se diferenciavam dos demais setores do protestantismo histórico norte-americano do final do século XIX e início do século XX. Esse contexto combinava o fundamentalismo emergente com perspectivas escatológicas.

Por fim, uma hipótese mais simplificada é que, sendo o pensamento de Parham uma reprodução e adaptação de interpretações teológicas anteriores, sua influência em movimentos posteriores se deu apenas na junção da teoria com a

prática: a interpretação das línguas estranhas como evidência do batismo com o Espírito Santo.

Para confirmar ou refutar as hipóteses, os objetivos do trabalho serão organizados em quatro capítulos, baseados em pesquisa bibliográfica em português e inglês.

No primeiro capítulo, “A religiosidade cristã norte-americana no século XIX: entre a frieza e a revolução”, buscamos traçar um panorama da religiosidade nos EUA para contextualizar a mentalidade protestante da época em que Charles Fox Parham nasceu, cresceu e desenvolveu sua teologia.

O segundo capítulo, “Uma teologia feita na experiência: a biografia de Charles Fox Parham”, foca no desenvolvimento e trajetória de Parham. Um capítulo dedicado à sua biografia é essencial, pois sua teologia se moldou de maneira biográfica, com crises pessoais atuando como eventos importantes para o avanço de seu pensamento.

No terceiro capítulo, “Estranho, porém original: a teologia de Charles Fox Parham”, analisaremos a teologia de Parham em si. Nosso objetivo é identificar as particularidades de seu pensamento e entender como ele o desenvolveu ao longo do tempo.

Por fim, o capítulo “O Espírito não ficou preso às interpretações de Parham” aborda o entendimento de outras figuras relevantes do movimento pentecostal, como William Seymour e William Durham, e, de forma resumida, examina como os pentecostais compreendem sua fé e interpretação bíblica atualmente, mostrando os distanciamentos em relação à complexa teologia de Parham.

Antes de iniciarmos a leitura, alguns pontos precisam ser esclarecidos. O autor deste trabalho é pentecostal. Isso implica que acredito em curas, Batismo com o Espírito Santo, visões e todas as manifestações físicas e espirituais que serão mencionadas ao longo do texto. No entanto, estamos conscientes de que os problemas na biografia de Parham e suas contradições teológicas podem representar um “tiro no pé” para o nosso movimento. Como justificar que o fundador do movimento do qual fazemos parte e que defendemos tenha evidências concretas de racismo e ideias heterodoxas — para não dizer heréticas? É um risco que assumimos ao escrever sobre este tema. Se, por um lado, não negaremos as experiências e

contribuições de Parham, por outro, não deixaremos de apontar os problemas quando necessário. Esse é o desafio de um historiador, doutorando em Teologia e, assumidamente, pentecostal.

Outra questão a ser esclarecida é que, em alguns momentos, haverá uma menor diversidade de fontes bibliográficas. Os estudos sobre Parham geralmente partem de referências comuns, as quais priorizamos citar. Na análise de sua teologia, enfrentamos extrema dificuldade em encontrar fontes que comentem diretamente o que Parham escreveu ou que estabeleçam uma ligação direta ou indireta com seu pensamento. Por isso, daremos prioridade às falas do próprio Parham sobre sua teologia, exceto quando o autor fizer comentários e incluir elementos externos para contextualização. Vale lembrar que este é o trabalho de um historiador escrevendo uma tese de doutorado em Teologia. Dessa forma, pode haver momentos em que a linguagem oscile entre o historiador e o teólogo, refletindo ora uma perspectiva mais histórica, ora uma abordagem mais teológica.

Alguns autores, porém, foram essenciais para a construção da pergunta central dessa tese. Antes mesmo de qualquer conclusão, já tínhamos alguns alvos estabelecidos por conta de textos que havíamos lidos para a construção do projeto. A pesquisa de Jonathan B. Root intitulada "*A People's Religion*" aborda como o populismo presente no Kansas no final do século XIX foi central na produção de profetas e no pensamento de Charles Fox Parham. Defendeu a ideia de que o populismo do estado do Kansas possibilitou um ambiente propício para o nascimento do pentecostalismo, pois tanto a política quanto a igreja institucional estavam sendo rejeitadas pelas pessoas. Dessa maneira, "os confrontos do pentecostalismo inicial com o estabelecimento protestante e seu foco nas necessidades espirituais das pessoas criaram o que pode ser melhor descrito como uma 'religião do povo'⁸".

No mesmo caminho, mas por uma abordagem biográfica, James Goff escreveu o principal trabalho sobre a vida de Parham intitulado "*Fields White Unto Harvest: Charles F. Parham and the Missionary Origins of Pentecostalism*". Passando pelo que ele chama de perigos da juventude, desenvolvimento dos pensamentos relacionados à santidade e cura, da interpretação, crescimento e divulgação do evangelho da chuva serôdia e pelas polêmicas do personagem, a pesquisa de Goff traça o

⁸ ROOT, Jonathan. **A People's Religion**: the populist impulse in early Kansas pentecostalism, 1901-1904. Dissertação (mestrado) Kansas: Kansas State University, 2009. p.9.

desenvolvimento das complexidades de Parham, mostrando que ele não pode ser resumido à sua interpretação sobre o batismo no Espírito Santo na Escola Bíblica Betel⁹.

Sobre as particularidades de Charles Fox Parham e de seu pensamento, o sul-coreano Chang Soung Lee, que realizou a sua formação teológica nos EUA, desenvolveu inúmeros artigos. Em "*Who is The Father of the Pentecostal Movement?*", Soung Lee se posiciona em relação a quem seria o pai do pentecostalismo. Defende que existem, em linhas gerais, quatro teorias da paternidade do pentecostalismo, sendo elas: 1) a teoria Parham, que indica que o início do pentecostalismo teria se dado pela interpretação do papel do Batismo do Espírito Santo e do falar em línguas; 2) a teoria Seymour, que indica que o início do pentecostalismo teria sido a sua internacionalização e também a diversidade; 3) A teoria Simultânea, onde o pentecostalismo teria nascido em diversas partes do mundo ao mesmo tempo; e 4) a teoria espiritual, mais comum nas histórias eclesiásticas, onde o pentecostalismo teria nascido tendo como paternidade o próprio Espírito Santo, mas nenhum personagem humano específico¹⁰.

Em outro artigo, a discussão realizada por Chang Soung Lee está na influência que tanto Charles Fox Parham quanto William Durham, os primeiros teólogos pentecostais propriamente ditos, exerceram ao barrarem de certa forma o avanço do conservadorismo cessacionista, mas também na aversão que tinham à Alta Crítica da Bíblia realizada pelo liberalismo. De acordo com Soung Lee:

[...] para Parham e Durham, tanto o cessacionismo quanto a Alta Crítica eram truques de Satanás para impedir a revivência das experiências na Bíblia. O Cessacionismo reconheceu todas as ocorrências carismáticas registradas na Bíblia, mas insistiu que os assim chamados dons de expressão e dons temporários que produziram novas revelações, especialmente falar em línguas e profecia, cessaram e não poderiam ocorrer no tempo presente. A crítica superior, com base no Iluminismo, afirmou que nenhum dom sobrenatural poderia ocorrer nas eras bíblicas e nem nos tempos atuais. O cessacionismo e a crítica superior tentaram excluir a possibilidade das ocorrências carismáticas presentes.¹¹

⁹ GOFF JR., James. **Fields White Unto Harvest: Charles F. Parham and The Missionary Origins of Pentecostalism**. London: The University of Arkansas Press, 1988.

¹⁰ LEE, Chang-Soung. Who is the Father of Pentecostal Movement? **Journal of Yongsan Theology**, Yongsan, ano 2018, n.43, p. 303-354, 2018.

¹¹ LEE, Chang-Soung. Two Theological Battle Lines of Early Leaders, Charles Fox Parham and William H. Durham. **Journal of Yongsan Theology**, Yongsan, Jun. 2015.p.71.

Soung Lee identificou nas interpretações de Parham funções diferenciadas para as línguas estranhas além da evidência inicial do Batismo com Espírito Santo. Para Parham, as línguas privadas poderiam ser utilizadas para a oração, para conversar com Deus e para adorar a Deus. Por outro lado, as línguas públicas tinham a função de evidenciar o batismo, de comunicar a mensagem do evangelho em outras línguas (idiomas/xenolalia), mas também para confundir os incrédulos e céticos em relação ao agir do Espírito Santo¹².

Sobre a contribuição de Parham, Chang Soung-Lee desenvolveu muitos outros artigos que podem contribuir na compreensão deste trabalho. Sobre o aspecto social do pensamento de Parham, Alan F. Bearman e Jennifer L. Mills comparam suas interpretações e a importância de seu movimento ao trabalho de Charles M. Sheldon, um dos percursores do chamado *evangelho social*. Para Bearman e Mills, Topeka havia moldado essas expressões do cristianismo:

Sheldon e Parham responderam as iniquidades sociais de sua época e as demandas populistas de enfrenta-los, concentrando suas energias em cuidar dos menos afortunados. Em Topeka, onde as dificuldades da agricultura ocidental encontraram as da urbanização do final do século XIX, o Evangelho Social e o Pentecostalismo emergiram como centrais na história da religião americana¹³.

Esse ponto de vista social também é abordado por Scott Smalridge, o qual identifica a ambiguidade do pentecostalismo primitivo no que se refere aos seus elementos radicais, mas também conservadores. Por um lado, tinha-se no pentecostalismo primitivo uma ênfase milenarista, profética e contra cultural. Existiam pentecostais que professavam a igualdade racial e de gênero, o pacifismo e o anticapitalismo. Por outro lado, esses pensamentos progressistas no movimento pentecostal se confundiam com um *ethos* conservador norte-americano que buscava divulgar e promover a imagem de uma América evangélica¹⁴.

¹² LEE, Chang-Soung. Speaking in Tongues Privately and Publicly: Charles F. Parham's View of Speaking in Tongues. **Journal of Yongsan Theology**, n. 34, 2016.

¹³ BEARMAN, Alan F. MILLS, Jennifer. Charles M. Sheldon and Charles F. Parham: adapting Christianity to the challenge of the American West. **Kansas History: A Journal of the Central Plains**, 32, 2009. Disponível em: <https://kcpl.i8.dgicloud.com/binary/charles-m-sheldon-and-charles-f-parham-adapting-christianity-challenges-american-west>. Acesso em: 24 out. 2024. p.108.

¹⁴ SMALRIDGE, Scott. **Early American Pentecostalism and the Issues of Race, Gender, War, and Poverty**: a history of the belief system and social witness of early Twentieth Century Pentecostalism and its Nineteenth Century Holiness Roots. 1998. Tese (Mestrado) – Faculty of Religious Studies, McGill University, Montreal, 1998

No que se refere a comparação do pensamento de Parham com outros movimentos pentecostais, há inúmeros manuais de história do pentecostalismo que podem contribuir para esta pesquisa. De uma forma mais “eclesiástica” e apologética a favor do pentecostalismo, Vinson Synan organizou o livro *O Século do Espírito Santo*¹⁵, onde cada capítulo é escrito por especialistas sobre cada temática. No mesmo sentido, Stanley M. Burgess e Eduard M. Van Der Maas organizaram um dicionário do movimento carismático e pentecostal¹⁶. Com quase 3.000 páginas de conteúdo, o dicionário aborda o pentecostalismo e o movimento carismático de forma histórica e teológica, o que possibilita um olhar completo e panorâmico sobre as diversas visões do pentecostalismo.

Essa visão panorâmica sobre o pentecostalismo também é abordada por Douglas Jacobsen. A proposta da obra de Jacobsen é estudar o desenvolvimento do pensamento pentecostal durante os seus primeiros 25 anos, dando ênfase a forma como os primeiros pensadores pentecostais refletiram sobre temas da fé cristã em geral com base no horizonte que a sua nova experiência proporcionava. É uma pesquisa sobre o desenvolvimento do pensamento pentecostal em um tempo que ele ainda era quase invisível e irrelevante em face de outras teologias e igrejas que existiam nos EUA. Ele defende que nos 25 anos iniciais do pentecostalismo já se definiu os principais pontos que se seguiriam na doutrina pentecostal, o que não foi feito de maneira nenhuma uniforme. Essa uniformidade, além da interpretação feita por indivíduos diferenciados, tinha se dado porque

quando eles assumiram a tarefa de pensar no Espírito - de reler a Bíblia à luz de sua própria experiência de Deus e das necessidades espirituais do mundo - eles escreveram exatamente o que pensaram com as palavras que pareciam funcionar melhor [...] isso não era especulação abstrata, foi uma reflexão teológica alicerçada na vida real.¹⁷

Para finalizarmos e dialogarmos com as discussões atuais envolvendo o pentecostalismo, o trabalho apresentará uma posição em defesa de uma visão pentecostal a partir das obras já citadas na justificativa desse trabalho, no que se

¹⁵ SYNAN, Vinson (Org). **O Século do Espírito Santo**: 100 anos do avivamento pentecostal e carismático. São Paulo: Vida, 2009.

¹⁶ BURGESS, Stanley M.; MAAS, Eduard M. Van Der. **The new international dictionary of pentecostal and charismatic movements**. Grand Rapids: Zondervan, 2003.

¹⁷ JACOBSEN, Douglas G. **Thinking in the Spirit**: theologies of the early pentecostal movement. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2003. p.11.

refere a produção de Kenner Terra e Gutierres Siqueira Fernandes¹⁸. Dessa maneira, se compreenderá as visões de Parham sob a luz de uma reflexão da hermenêutica pentecostal atual e dialogando com as diferentes visões da América Latina sobre o tema.

¹⁸ OLIVEIRA, David Mesquiati de. TERRA, Kenner R. C. **Experiência e Hermenêutica Pentecostal: reflexões e propostas para a construção de uma identidade teológica**. Rio de Janeiro: CPAD, 2018.

2 A RELIGIOSIDADE CRISTÃ NORTE-AMERICANA NO SÉCULO XIX: ENTRE A FRIEZA E A REVOLUÇÃO

A teologia é originada da realidade em que vivemos, tornando-se impossível dissociá-la da história. É essencial compreender que os teólogos buscam resolver problemas concretos; contudo, isso não implica que seus diagnósticos e soluções serão sempre acertados. Lamentavelmente, diversos grupos teológicos contribuíram para a propagação do racismo, machismo, colonização e extermínio de povos originários. Mesmo que essas resoluções tenham sido danosas, elas foram moldadas pelo contexto histórico em que emergiram e pelos preconceitos intrínsecos àquela época. Seria impensável alguém defender a escravidão em um contexto onde essa não fosse uma temática discutível. Não desejamos incorrer no erro do anacronismo, tratando a figura de Charles Fox Parham, protagonista deste estudo, como um ser deslocado de sua era, que seria rejeitado nas redes sociais contemporâneas¹⁹.

Parham era um homem branco, estadunidense, nascido e criado no centro-oeste dos EUA. Essa é uma informação relevante para compreendermos a figura de Parham, pois demonstra possibilidades de preconceitos que o personagem poderia ter. No entanto, não queremos cair na falácia de justificar os erros dos personagens históricos que defenderam preconceitos, usando a expressão “ele era um homem de seu tempo”. Neste capítulo, buscamos entender o contexto onde a teologia de Charles Fox Parham emergiu, sem defender o pensamento desse personagem ou buscar determinismos geográficos ou históricos. Apesar de nosso interesse ser puramente analítico, no final da tese, iremos falar sobre as implicações, aproximações e distanciamentos do pensamento de Parham em relação ao pentecostalismo brasileiro.

A perspectiva de Rogério Sávio Link é com a qual concordamos. Ele traz à tona a interpretação de Wolfhart Pannenberg, que defende que os eventos religiosos

¹⁹ O dilema enfrentado por pesquisadores ao tratar de personagens históricos polêmicos é palpável. No contexto dos monumentos públicos, conforme bem articulado por José Guilherme Cantor Magnani (2021), testemunhamos uma onda que, para alguns, representa um necessário revisionismo de obras emblemáticas de um passado racista, colonial e ditatorial, enquanto para outros, é vista com reservas ou críticas. No campo da análise acadêmica, acreditamos que a abordagem mais equilibrada não seja omitir, mas oferecer novas interpretações. MAGNANI, José Guilherme Cantor. Marcas polêmicas do passado: revisão ou apagamento? **Corpus: Archivos Virtuales de la Alteridad Americana**, v. 11, n. 1, p. 1-7, jun. 2021. Disponível em: <https://nau.fflch.usp.br/sites/nau.fflch.usp.br/files/inline-files/corpusarchivos-4584.pdf>. Acesso em: 24 out. 2024.

e crenças não devem ser vistos como fenômenos isolados da realidade diária, mas como parte intrínseca dela. Para Link, a história é entendida como um exercício de interpretação, afastando-se das abordagens tradicionais que a viam apenas como uma mera narração de eventos²⁰. Assim, ao nos debruçarmos sobre o personagem Parham, tão valorizado no pentecostalismo e, ao mesmo tempo, tão esquecido, é possível humanizar sua figura, reconhecendo seus erros, mas também compreendendo sua influência no pentecostalismo posterior. Nossa proposta, portanto, é fazer uma espécie de história teológica para depois nos debruçarmos sobre uma teologia *parhaniana*.

Contudo, não é qualquer tipo de história que possui relevância teológica. Durante muito tempo, a história positivista, adotada por inúmeros historiadores e teólogos, propôs uma narrativa oficialista, sempre contada a partir da perspectiva dos vencedores. No contexto religioso, frequentemente essa história era contada pelos sacerdotes. Esta abordagem negligenciava e excluía diversas outras vozes e perspectivas. Felizmente, a abordagem positivista cedeu lugar a outras correntes historiográficas, como a "marxista" e a Escola dos Annales²¹. Estas adotam uma visão mais subjetiva, entendendo que os conceitos são historicamente construídos e não estão sujeitos a uma única interpretação. Assim, cada historiador e cada período histórico se debruçam sobre o objeto de estudo com seus questionamentos e nuances próprios²².

Allan Anderson fez uma crítica relevante sobre a produção de estudos sobre o pentecostalismo, apontando que esses trabalhos frequentemente interpretaram a história a partir de um viés predominantemente branco e americano. Segundo ele, esses historiadores negligenciaram a contribuição de pioneiros pentecostais asiáticos, africanos, afro-americanos e latino-americanos. As primeiras obras sobre lideranças

²⁰ LINK, Rogério Sávio. Entre teologia e história. **Protestantismo em Revista**, São Leopoldo, v. 21, p. 7-11, jan. 2010. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/nepp/article/view/15>. Acesso em: 28 ago. 2023. p.4.

²¹ Não nos alinharmos à perspectiva marxista clássica que interpreta a história sob o prisma econômico. Neste trabalho, caminharemos na linha tênue entre a formulação de uma análise teológica, sem nos atermos a uma análise científica de todos os relatos extraordinários, porém compreendendo o personagem sob diversos aspectos da sociedade. Isso poderia ser denominado como uma 'História Religiosa'. PRADO, André Pires do; SILVA JÚNIOR, Alfredo Moreira. História das religiões, história religiosa e ciência da religião em perspectiva: trajetórias, métodos e distinções. *Religare*, v.11, n.1, p.4-31, 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/religare/article/view/22191/12285>. Acesso em: 28 ago. 2023.

²² LINK, 2010, p. 4.

pentecostais frequentemente pareciam hagiografias, carregadas de preconceitos de denominação e raça²³. Essa realidade é inegável. No entanto, ao examinar a biografia de um personagem branco norte-americano, como Parham, a partir de uma perspectiva latino-americana, a análise poderia assumir uma abordagem diferenciada? Anderson é tão incisivo em sua crítica que chega a chamar de mito a ideia de uma origem exclusiva em Azusa, apesar da liderança negra, considerando a possibilidade de outras origens influentes no movimento pentecostal²⁴.

No contexto do pentecostalismo, considerado pela historiografia como um movimento “de baixo”²⁵, surge Charles Fox Parham como um dos possíveis fundadores²⁶. Entretanto, analisar Parham sob essa perspectiva representa um desafio. Esse personagem histórico foi amplamente marginalizado, tanto por membros das igrejas pentecostais, que preferiam outros heróis, quanto pelos líderes do movimento, que buscavam estabelecer um modelo ideal. Esse distanciamento ocorreu devido às suas ideias alternativas e, muitas vezes, polêmicas, tanto no campo social quanto teológico. Como, então, podemos abordá-lo e compreendê-lo?

O sociólogo francês Pierre Bourdieu desenvolveu a teoria dos campos para analisar as dinâmicas e lógicas internas do campo religioso. Em sua obra *A Economia das Trocas Simbólicas*, Bourdieu examina o avanço da divisão do trabalho religioso e o processo de moralização e sistematização das práticas e crenças. Ele argumenta que esse processo levou à criação de um corpo de especialistas religiosos, reconhecidos como os únicos detentores das competências necessárias para organizar um *corpus* de conhecimentos ocultos. Bourdieu destaca, assim, a importância da formação de uma elite religiosa, que monopoliza o conhecimento e o poder dentro do campo religioso. Desta forma,

a constituição de um campo religioso acompanha a desapropriação objetiva daqueles que são excluídos e que se transformam por esta razão em leigos (ou profanos, no duplo sentido do termo), destituídos de capital religioso (enquanto trabalho simbólico acumulado) e reconhecendo a legitimidade

²³ ANDERSON, Allan Heaton. **An Introduction to Pentecostalism**. New York: Cambridge University Press, 2014. p. 28.

²⁴ ANDERSON, 2014, p. 57.

²⁵ Para uma melhor compreensão do que é entendido pelos historiadores a partir do século XX como *História Vista de baixo*, ler a importante contribuição de SHARPE, Jim. *A História Vista de Baixo*. In: BURKE, Peter (Org.). **A Escrita da História: Novas Perspectivas**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.

²⁶ A questão da paternidade ou maternidade do pentecostalismo será discutida mais detalhadamente ao longo deste trabalho.

desta desapropriação pelo simples fato de que a desconhecem enquanto tal²⁷.

No contexto *bourdieusiano*, é essencial questionar se existia um campo religioso consolidado nos EUA durante a época em que Charles Fox Parham viveu e atuou. Nesse cenário, quem seriam os dominantes e os dominados dentro desse campo? A trajetória de Parham se desenrolou entre o final do século XIX e o início do século XX, mas para entender o contexto em que sua teologia emergiu, é necessário retroceder um pouco no tempo e examinar as forças e estruturas religiosas que moldaram o cenário americano daquela época.

2.1 UMA TERRA JÁ HABITADA: A RELIGIÃO NATIVA

Nos manuais de história dos EUA, é comum a omissão de informações sobre as populações originárias do território, enfatizando apenas a memória tradicional da construção da nação pelos peregrinos²⁸. No entanto, assim como no Brasil, havia uma presença significativa de populações nativas em todo o território americano, do Norte ao Sul. É imprescindível abordar a história desses povos neste trabalho, pois sua presença é fundamental para o desenvolvimento do pensamento estadunidense, tanto em momentos de exaltação dos indígenas quanto nas tentativas de "civilizar" essas populações²⁹.

Para apresentar informações sobre os povos indígenas dos EUA, é fundamental reconhecer que a complexidade e diversidade dessas culturas não podem ser resumidas em poucas características. No entanto, é possível destacar alguns aspectos culturais comuns a muitos desses povos, como a forte conexão com o mundo natural e espiritual. A antropóloga Grace Keyes, da *St. Mary's University* em San Antonio, EUA, destaca a crença em espíritos e sua influência em vários aspectos da vida indígena, incluindo os costumes mortuários³⁰. É interessante observar que, ao

²⁷ BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 3 ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999. p.19.

²⁸ Os *pilgrims* ou peregrinos referem-se aqui aos colonos ingleses que migraram para a América do Norte a bordo do *Mayflower* e estabeleceram a colônia de Plymouth.

²⁹ É importante destacar que a história dos povos originários, em qualquer parte do mundo, não se limita a um período pré-histórico. Esses grupos mantêm suas comunidades até hoje, embora em números reduzidos devido à aculturação e à dizimação ocorridas nos processos de colonização. Além disso, a inclusão desses povos nesta análise não se trata de uma "menção honrosa", mas de uma contribuição essencial para a argumentação sobre a existência e motivação do Destino Manifesto, doutrina que influenciou o pensamento de Charles Fox Parham.

³⁰ KEYS, Grace. O MUNDO dos espíritos e as práticas mortuárias dos Índios Norte Americanos. **Revista Espaço Acadêmico**, v. 3, n. 30, p. 1-3, nov. 2023. Disponível em:

longo do tempo, esses rituais foram impactados por processos de aculturação e assimilação. Originalmente, acreditava-se que os espíritos dos mortos iniciavam uma jornada pelo universo e, por isso, eram enterrados com objetos que poderiam usar na vida após a morte. Em alguns casos, se o falecido possuía muitos cavalos, estes eram sacrificados junto com ele.

Segundo Keyes, a religião dos Navajo baseia-se na crença em seres sobrenaturais que se manifestam em todas as coisas, incluindo a natureza, os animais e os objetos. Para eles, a harmonia e o equilíbrio entre esses seres são essenciais para a saúde e o bem-estar da comunidade. Assim, rituais e cerimônias eram comuns na vida dos Navajo, incluindo ritos fúnebres, realizados para garantir a passagem segura do espírito do morto para o além-vida. Entretanto, a morte por bruxaria ou em batalha era considerada perigosa, e, nesses casos, a alma da pessoa morta precisava ser vingada para poder seguir em paz. Quanto aos corpos dos mortos, os Navajo acreditavam que deveriam ser queimados e abandonados, evitando que se tornassem fonte de contaminação ou influência negativa para a comunidade.

É significativo da religião dos Navajo a seguinte citação do artigo de Keyes:

Tradicionalmente, o enterro de um ente querido era mais uma pequena cerimônia particular, ao invés de uma cerimônia pública. Apenas alguns poucos indivíduos tomavam parte na preparação do corpo e do enterro. Poucas pessoas queriam se expor aos perigos que os espíritos dos mortos representavam. Quando uma pessoa morria, a família do morto contratava quatro especialistas (lamentadores) para prepararem o corpo para o enterro. Estes lamentadores contratados lavavam o corpo e o vestiam em roupas finas, mas tinham o cuidado de colocar os mocassins da pessoa morta nos pés errados, ou seja, o pé direito no esquerdo, e o esquerdo no direito. Isto assegurava que o morto teria dificuldade de caminhar de volta para sua aldeia. Além disso, o corpo algumas vezes era carregado através de um buraco especial feito no hooghan de maneira a não contaminar a entrada normalmente usada pelos vivos. Os que participavam do féretro permaneciam calados enquanto carregavam o corpo para o lugar do enterro, que podia ser em um lugar isolado, ou numa boca de caverna que poderia ser selada³¹.

O artigo de Keyes destaca que, apesar da diversidade entre os nativos estadunidenses, eles não devem ser tratados como um grupo homogêneo em termos de crenças e conhecimentos. Algumas características, como a crença na vida após a morte e o pensamento animista, eram compartilhadas por muitos desses povos. No

<https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/58802>. Acesso em: 30 ago. 2023. p. 1. A primeira informação relevante que Keyes apresenta é sobre o termo correto para se referir a esses povos. Ela explica que, nos EUA, são comumente utilizados os termos “índios americanos” ou “nativos americanos”, sendo que ela prefere o segundo termo. (KEYS, 2023, p. 3).

³¹ KEYES, 2003, p. 2.

entanto, a partir dos séculos XVI e XVII, o território que hoje constitui os EUA foi invadido por europeus, principalmente do Reino Unido. Esses colonizadores, provenientes de diferentes camadas sociais, traziam interesses variados. A resistência ou assimilação dos nativos, junto com europeus e africanos em diferentes proporções, contribuiu para a formação da cultura estadunidense na qual Parham se desenvolveu.

2.2 LÁ DO OUTRO LADO DO OCEANO: INGLATERRA, INTOLERÂNCIA RELIGIOSA E COLONIZAÇÃO

O projeto colonizador europeu para a América do Norte foi liderado principalmente pela Inglaterra. Nos séculos XVI e seguintes, a Inglaterra passou por períodos de instabilidade religiosa, que começaram com o desenvolvimento do absolutismo sob a dinastia Tudor, conhecida por figuras como Henrique VIII e Elizabeth I. Essa dinastia surgiu como resultado de duas guerras: a Guerra dos Cem Anos entre França e Inglaterra e a Guerra das Duas Rosas, uma disputa entre as famílias York e Lancaster. Como solução para a instabilidade política, a família Tudor estabeleceu uma monarquia forte e centralizadora, fortalecendo um sentimento de identidade nacional que fazia com que as pessoas se identificassem como inglesas³².

Durante o período da dinastia Tudor, a Inglaterra oscilou rapidamente entre o catolicismo e o anglicanismo como religiões hegemônicas. Apesar das semelhanças litúrgicas e teológicas entre ambas as tradições — o que frequentemente leva ao equívoco de chamar o anglicanismo de “catolicismo sem o papa”³³ — essa alternância causou instabilidade política e serviu como catalisador para a intolerância religiosa. Com a Reforma promovida por Henrique VIII, houve a rejeição da autoridade papal, que na época também representava uma autoridade política, e o abandono de certos aspectos da religiosidade católica. Eduardo VI, filho e sucessor de Henrique VIII, aprofundou essas instabilidades na Igreja da Inglaterra, confiscando terras que antes pertenciam à Igreja Católica, revisando o Livro de Orações e promovendo uma iconoclastia destrutiva³⁴.

³² KARNAL, Leandro et. al. **História dos Estados Unidos**: das origens ao século XXI. São Paulo: Contexto, 2007. p. 32.

³³ MILTON, Antony. **The Oxford History of Anglicanism**: Volume 1 – Reform and Identity – c.1520-1662. Oxford: Oxford University Press, 2017. p. 29.

³⁴ MILTON, 2017, p. 29.

A tentativa de revitalização religiosa nos moldes anglicanos foi temporariamente interrompida pelo catolicismo da irmã de Eduardo VI, Maria I, que era considerada ilegítima ao trono por ser filha de Catarina de Aragão³⁵. Ao assumir o trono em 1553 — devido à ausência de irmãos homens —, Maria I prometeu inicialmente que não proibiria outras religiões além do catolicismo. Contudo, após apenas um mês, ela prendeu os protestantes Thomas Cranmer, John Bradford, John Rogers, John Hooper e Hugh Latimer³⁶. Maria I também rejeitou a separação entre Inglaterra e Roma, estabelecida por seu pai, Henrique VIII, e, em 1554, restaurou os Atos de Heresia, criados em séculos anteriores.

Para evitar e evitar erros e heresias, que ultimamente surgiram, cresceram e aumentaram muito dentro deste reino, para que os ordinários desejassem autoridade para proceder contra aqueles que foram infectados com eles: seja, portanto, ordenado e promulgado pela autoridade de presente Parlamento, que o estatuto feito no quinto ano do reinado do rei Ricardo II, relativo à prisão e apreensão de pregadores errôneos e heréticos, e um outro estatuto feito no segundo ano do reinado do rei Henrique IV, relativo à repressão de heresias e punição de hereges, e também um outro estatuto feito no segundo ano do reinado do rei Henrique V, relativo à supressão de heresias e lolardos, e todos os artigos, ramos e sentenças contidos nos mesmos três vários Atos, e cada um deles, será revivido a partir do dia 20 de janeiro próximo e estará em pleno vigor, força e efeito para todas as intenções, construções e propósitos para sempre³⁷.

As políticas religiosas de Maria I levaram muitos protestantes a buscar exílio em outros países. Nesse contexto, John Fox escreveu a obra de história eclesiástica³⁸ *O Livro dos Mártires*. A maioria dos exilados estabeleceu-se em Genebra, onde teólogos colaboraram na produção da clássica Bíblia de Genebra. No entanto, cristãos

³⁵ GONZÁLEZ, Justo. **História Ilustrada do Cristianismo: Era dos Reformadores**. São Paulo: Vida Nova, 1995. p. 117. Segundo González, Maria I era considerada ilegítima por ser filha de Catarina de Aragão. O primeiro marido de Catarina havia sido Arthur, príncipe de Gales e herdeiro do trono inglês após a morte de seu pai, Henrique VII. No entanto, com a morte prematura de Arthur, Catarina se casou com o irmão de Arthur, Henrique VIII. Esse tipo de união era proibido pela lei canônica. Além disso, o casamento entre Henrique VIII e Catarina não gerou herdeiros homens, o que muitos interpretaram como um sinal da ira divina. Outras versões sugerem que Henrique VIII não aceitava Maria como filha legítima porque acreditava que Catarina de Aragão poderia ter engravidado de Arthur.

³⁶ TITLER, Robert. RICHARDS, Judith M. **The Reign of Mary I**. London: Longman, 1983. p.23-24.

³⁷ HARDY, William John. GEE, Henry. **Documents Illustrative of English Church History**. London: Macmillan, 1914. p. 384.

³⁸ Neste trabalho, faremos uma distinção entre História da Igreja ou História do Cristianismo e História Eclesiástica. Essa escolha metodológica se justifica pelo entendimento de que a História Eclesiástica é escrita de forma apologética, com o objetivo de promover uma instituição ou doutrina teológica. Um exemplo é a *História Eclesiástica* de Eusébio de Cesareia, que visava enaltecer a ascensão do Imperador Constantino. Em contrapartida, o que chamaremos de História da Igreja ou do Cristianismo (ou cristianismos) se refere a uma área da ciência histórica que examina o cristianismo como um fenômeno humano, com interesses científicos e não apologéticos.

perseguidos que não conseguiram escapar sofreram com a intolerância religiosa³⁹. Além dos anglicanos — membros da igreja estatal que estava sendo substituída novamente pelo catolicismo —, havia luteranos, anabatistas, congregacionalistas, futuros puritanos e outros grupos menores. Esses grupos já haviam enfrentado intolerância religiosa em governos anteriores, quando se opuseram aos rumos da Reforma na Inglaterra.

Durante o reinado de Elizabeth I, a intolerância religiosa continuou, embora de forma mais branda que no governo de sua irmã, Maria I. Filha de Ana Bolena, Elizabeth I seguiu um caminho semelhante, mas, desta vez, os católicos tornaram-se os principais alvos, em vez dos protestantes. Em termos de números, “o número de católicos executados durante o reinado de Elizabeth foi tão alto quanto o de protestantes mortos durante o reinado de sua irmã, ‘Maria, a Sangrenta’”⁴⁰. Também foram perseguidos aqueles que rejeitavam a ideia de uma igreja nacional abrangente e suficientemente reformada, conhecidos como puritanos⁴¹. A perseguição religiosa, portanto, não se limitou aos católicos, afetando também outros grupos religiosos.

Os puritanos, formados principalmente durante o exílio em Zurique e Genebra, eram reformados⁴² e acreditavam que a Bíblia era a única autoridade, rejeitando a igreja como autoridade por meio da tradição. Eles também recusavam as vestes litúrgicas e a ideia de “presença física” de Jesus na ceia⁴³. Curiosamente, duas facetas da teologia puritana são lembradas no Brasil: de um lado, livros traduzidos que enfatizam espiritualidade, devoção e santidade; de outro, a crítica ao modelo de sociedade puritano que, transplantado para os EUA, influenciou o protestantismo missionário que chegou ao Brasil no século XIX.

Esse modelo rejeitava prazeres, festas, bebidas e outras manifestações comuns da sociedade. No entanto, essa visão austera não impediu o envolvimento político dos puritanos. No século XVII, no auge da dinastia Stuart, que sucedeu a família Tudor, os puritanos lideraram uma revolução política semelhante à que a

³⁹ FOXE, John. *O Livro dos Mártires*. São Paulo: Mundo Cristão, 2013.

⁴⁰ GONZÁLEZ, 1995, p. 135.

⁴¹ WALKER, W. **História da Igreja Cristã**. São Paulo: Aste, 2006. p. 639.

⁴² O termo "reformado" aqui é complexo. Optamos por utilizar a expressão mais comumente empregada no Brasil, que se refere especificamente aos calvinistas.

⁴³ WALKER, 2006, p. 639.

França experimentalista no século seguinte. Essa revolução culminou na decapitação do rei Carlos I e no início de um breve período republicano⁴⁴.

Para os puritanos, a reforma inglesa havia sido incompleta, e era necessária uma purificação mais profunda da sociedade, removendo elementos católicos e promovendo um rigor maior em termos de moralidade e disciplina religiosa. Entre as características desse movimento, destacavam-se a rejeição ao mundo material e aos prazeres indulgentes, favorecendo o autocontrole e a frugalidade. Na sociedade, a igreja deveria exercer uma influência direta nas estruturas sociais e governamentais. Quando os puritanos migraram para os EUA, moldaram a sociedade americana com esses valores. O pentecostalismo, nascido nesse contexto, incorporou essa visão ascética e de moralização, considerando a igreja católica como o grande problema da religião e abraçando um ideal de reforma moral e espiritual baseado nos valores puritanos⁴⁵.

A diferença entre o pentecostalismo e o puritanismo se manifesta no nível de participação política. Nas primeiras gerações, o pentecostalismo preferiu “comer pelas beiradas,” influenciando a política de maneira indireta e vendo a participação direta como algo pecaminoso. Para Parham, como veremos, a corrupção da sociedade era evidenciada tanto pelo capitalismo desenfreado — fruto da industrialização e do afastamento do homem do campo — quanto pelo socialismo e bolchevismo.

Quem imaginaria que, mais de cem anos depois, as bancadas políticas estariam repletas de pastores neopentecostais? Ou que políticos tomariam os púlpitos de igrejas em todo o país? O engajamento político presente no puritanismo retornou ao pentecostalismo, mas frequentemente de forma caricatural ou até preconceituosa, em vez da abordagem estratégica da Idade Moderna. A resposta a essa postura, em um espectro político menos conservador, é igualmente problemática dentro das igrejas pentecostais, revelando as tensões entre tradição e adaptação política na fé pentecostal.

⁴⁴ Aqui adotamos a visão mais tradicional e didática sobre a Revolução Puritana. Para uma abordagem mais complexa, completa e analítica, a leitura do historiador marxista britânico Christopher Hill é essencial, sobretudo em HILL, Christopher. **A Revolução Inglesa de 1640**. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

⁴⁵ CAMPOS, Breno Martins. Puritanismo e a construção político-social da realidade. **Revista Pandora Brasil**, n. 60, p. 1-10, 2014.

A partir do século XVI, os ingleses começaram a se interessar pelo território americano⁴⁶. O primeiro esforço da rainha Elizabeth I nesse sentido foi liderado por Walter Raleigh, que organizou expedições na Virgínia entre 1584 e 1587⁴⁷, atuando como uma espécie de donatário⁴⁸. No entanto, a experiência fracassou, pois os colonos enfrentaram ataques indígenas, fome e doenças. No século seguinte, a dinastia Stuart, que sucedeu a família Tudor, delegou as atividades colonizadoras a empresas privadas. O objetivo da colonização, então, deixou de ser público e passou a ser privado, voltado exclusivamente ao lucro. Em 1607, 105 colonos fundaram Jamestown, na região da Virgínia, em homenagem ao rei James I, sob a orientação de um capelão da Igreja Anglicana⁴⁹.

A tabela abaixo apresenta a data, a região correspondente e a companhia ou grupo responsável pela fundação das 13 colônias que, posteriormente, formariam os EUA:

Tabela 1 - Colônias Originais dos EUA⁵⁰

Colônias Originais		
Nome	Fundada por	Ano
Virgínia	Companhia de Londres	1607
New Hampshire	Companhia de Londres	1623
Massachusetts	John Mason e outros	1620-1630
Plymouth	Separatistas puritanos	
Maryland	Lord Baltimore	1634
Connecticut	Emigrantes de Mass	1635
Rhode Island	Island Roger Willians	1636
Carolina do Norte	Emigrantes de Virgínia	1653
Nova York	Holanda	1613
Nova Jersey	Barkeley Carteret	1664
Carolina do Sul	Nobres ingleses	1670
Pensilvânia	Willian Penn	1681
Delaware	Suécia	1638
Geórgia	George Oglethorpe	1733

⁴⁶ Vale lembrar, evidentemente, que houve presença europeia no território que hoje corresponde à América do Norte em outros momentos históricos, como no caso dos vikings, cinco séculos antes da chegada de Colombo. Além disso, antes de existir uma preocupação sistemática com o território, corsários patrocinados pela coroa inglesa, descontentes com o Tratado de Tordesilhas, eram enviados para saquear navios e costas americanas. No território que atualmente corresponde aos EUA, navegadores da Espanha e da França também já haviam chegado. KARNAL, 2007, p. 39.

⁴⁷ Homenageando a Rainha Virgem, Elizabeth I.

⁴⁸ KARNAL, 2007, p. 40.

⁴⁹ KARNAL, 2007, p. 60.

⁵⁰ KARNAL, 2007, p. 41.

Diversas pessoas de perfis variados migraram para os EUA no início da colonização, incluindo órfãos e mulheres que seriam vendidas como mão de obra barata. Essas mulheres, que enfrentaram a violência simbólica de serem leiloadas, não pertenciam à elite intelectual ou financeira da Inglaterra⁵¹. No entanto, o grupo que se consolidaria como o mito fundador da nação americana foram os puritanos, celebrados em festas tradicionais nos EUA. A história dos puritanos de Plymouth começou com a intolerância religiosa na Inglaterra. Buscando refúgio, um grupo de puritanos, incluindo homens, mulheres e crianças, partiu para a Holanda e, depois, no navio *Mayflower*, estabeleceram-se em Plymouth. Com o rigoroso inverno, apenas 50 sobreviventes permaneceram. Eles estabeleceram contato com os indígenas locais, que ensinaram técnicas de plantio. Após o inverno, celebraram uma festa de ação de graças, que mais tarde se tornaria uma tradição nacional⁵².

Além de Plymouth, outras comunidades puritanas estabeleceram-se no Novo Mundo, e os *quakers* também marcaram presença. Em seu trabalho sobre judeofilia, André Daniel Reinke mencionou a presença dos puritanos nos EUA da seguinte maneira:

Desde a chegada na América, os puritanos se identificaram com as narrativas bíblicas: como no êxodo, eles escapavam da opressão de um império perverso; como Canaã, a América era uma terra prometida a ser conquistada – o que fica evidente nos nomes de vilas como Hebron, Bethlehem, Nazareth, Salem, Shiloh e Zion. Mais tarde, a língua hebraica seria disciplina obrigatória em Harvard de 1638 a 1785. John Winthrop, primeiro governador de Massachusetts, escreveu em 1630 que Deus havia feito uma aliança com os pais peregrinos para estabelecer uma nova Sião na América, ideia frequente em grupos religiosos norte-americanos como os Zionitic Brotherhood, The Shakers, mórmons e Testemunhas de Jeová. A narrativa dos pais peregrinos se tornou um dos mais importantes mitos fundadores do imaginário nacionalista norte-americano, celebrada no Thanksgiving Day⁵³.

A religiosidade cristã nos EUA, juntamente com a presença de colonos anglicanos, esteve profundamente ligada ao ideal puritano de purificação da sociedade. Durante a expansão para o oeste, os estadunidenses se viam como um povo escolhido, com um objetivo divino de civilizar outras nações. Esse ideal, mais tarde, se estendeu para toda a América Latina através da Doutrina *Monroe*, de 1823, e do Destino Manifesto. Com argumentos de cunho divino, o Destino Manifesto

⁵¹ KARNAL, 2007, p. 45.

⁵² GONZÁLEZ, 1995, p. 197.

⁵³ REINKE, André Daniel. **Paixão por Israel**: aspectos da judeofilia no protestantismo brasileiro e seus reflexos no cotidiano religioso do Brasil. Tese (doutorado). São Leopoldo: Faculdades EST, 2022. p. 208.

justificou a expansão territorial para o oeste, a guerra com o México, a exterminação ou assimilação de tribos indígenas e a elevação do número de estados na federação, de 16 para 45⁵⁴.

Essa base religiosa foi fundamental na formação da religiosidade estadunidense. No entanto, em relação a outros países, quais foram as diversidades que existiam naquele território que possibilitaram o surgimento de doutrinas alternativas, como o pentecostalismo?

2.3 DESTINO MANIFESTO

Os primeiros territórios ocupados pelos colonos nos EUA foram na região leste do país, ou seja, no litoral. Nessa área, formaram-se as 13 colônias, já mencionadas no subtópico anterior. Em 1776, as 13 colônias declararam sua independência do domínio inglês com a assinatura da Declaração de Independência dos EUA. Assim, abria-se o caminho para a definição do que significava ser estadunidense, o que os unia (além da língua inglesa) e o que, segundo suas próprias convicções, os tornava tão especiais em relação ao restante das Américas. Como surgiu o orgulho estadunidense em relação aos demais territórios americanos? Como um território litorâneo tornou-se o maior país das Américas? O processo de expansão foi complexo, envolvendo a compra de territórios, disputas com o México e dizimação dos povos originários, mas a ideologia por trás disso pode ser resumida em uma expressão: Destino Manifesto.

A expressão "Destino Manifesto" foi criada por John L. Sullivan, diplomata estadunidense e diretor da *Democratic Review*. A ideia central da expressão era que os EUA foram chamados por Deus para estabelecer, na Terra, a moral e a salvação do homem. Esses valores seriam transmitidos ao mundo por meio da expansão, que, no contexto, estava relacionada à anexação do Texas. À medida que os EUA cresciam, para os estadunidenses era óbvia a ideia de que Deus os havia abençoado por serem um povo escolhido. Reconheciam, assim, a "missão de espalhar a concepção da sociedade norte-americana para as regiões vistas como carentes e necessitadas de ajuda"⁵⁵. Essas regiões incluíam tanto o próprio território atual dos

⁵⁴ REINKE, 2022, p. 208.

⁵⁵ KARNAL, 2007, p. 125.

EUA quanto a América Latina, que, apesar de não ser ocupada territorialmente, foi alvo da coerção cultural e moral da sociedade estadunidense.

De acordo com Reinke, na construção de identidades narrativas, os EUA imaginaram sua imagem nacional a partir da ideia de serem “um povo escolhido de Deus”, *One Nation Under God* (Uma nação sob Deus) [...] exemplificados no culto cívico dos mortos e na noção de Destino Manifesto”⁵⁶. Esse senso de superioridade estadunidense, que justificou a expansão territorial e o conflito com os indígenas, aliou-se ao sentimento protestante de evangelizar outras regiões. Quando missionários estadunidenses vieram ao Brasil no século XIX, no movimento conhecido como protestantismo de missão, um tipo de proto *American Way of Life* foi trazido como parte da doutrina dos batistas, metodistas, presbiterianos, entre outros.

No caso de Charles Fox Parham, é possível perceber esse tipo de pensamento já no texto *Uma Voz Clamando no Deserto* (*A Voice Crying in the Wilderness*), quando, em vários momentos, ele cita os EUA como parte central das profecias bíblicas. Por exemplo, uma das ações do anticristo seria a conquista dos EUA⁵⁷. Outra ideia — que desenvolveremos em outro momento — era de que a palavra “saxão” teria origem na expressão *Isaac Sons* (filhos de Isaque) e que, por isso, “a conquista saxônica da Grã-Bretanha (e hoje junto com os EUA) de quase todo o mundo prova as Escrituras: eles deveriam ser a ‘cabeça e não a cauda das nações”⁵⁸. Como tribo perdida de Israel, os EUA representariam a tribo de Manassés⁵⁹. A profecia de Daniel 7, que trata da ascensão de quatro reinos, teria os EUA como o reino representado por uma águia⁶⁰. Juntamente com a Rússia, os EUA também representariam um dos chifres pequenos, controlando o hemisfério ocidental. Para Parham, “estas asas de águia representam os EUA, a primeira nação a estabelecer a liberdade religiosa e a fraternidade comum da humanidade como os princípios fundamentais do Governo Civil”⁶¹.

Por mais que indiretamente distantes de serem sinônimos, essa autocentralização dos estadunidenses em torno de si mesmos contribuiu para o

⁵⁶ REINKE, 2022, p. 112.

⁵⁷ PARHAM, Charles Fox. **A Voice Crying in The Wilderness**. Missouri: Joplin Printing Cooperation, 1910. p.122.

⁵⁸ PARHAM, 1910, 106.

⁵⁹ PARHAM, 1910, 107.

⁶⁰ PARHAM, 1910, 108.

⁶¹ PARHAM, 1910, p. 117.

fortalecimento do dispensacionalismo em seu território. De forma resumida, o dispensacionalismo é o “método de interpretação escatológica pré-milenista que entende a relação de Deus com a humanidade por meio de uma série de dispensações, na qual Israel e a igreja possuem papéis distintos e fundamentais”⁶². Enfatizando o aspecto pré-milenista do movimento, encontramos as origens desse pensamento nos Irmãos de Plymouth, seguidores de John Nelson Darby, e nas conferências de Dwight L. Moody nos EUA. Essa doutrina, com suas vertentes e desenvolvimentos específicos, popularizou-se nos EUA, especialmente entre grupos ligados ao Seminário Teológico de Dallas e no cristianismo norte-americano⁶³.

Por se tratar de um sistema de interpretação teológica que pressupõe a existência de dois povos de Deus, Israel e a Igreja, entende-se que, em seu devido tempo, Israel receberia sua justa retribuição — tanto positiva quanto negativa. Acreditando que os EUA representavam uma das tribos perdidas de Israel, Parham desenvolveu um carinho especial pelos judeus em sua teologia. Por exemplo, sobre a participação de Israel no plano divino dos últimos dias, escreveu o seguinte:

Todos os líderes de hoje que procuram localizar permanentemente ou de outra forma, os filhos de Deus em qualquer parte do mundo que não tenham em mente a última reunião da Noiva, pelo menos com os judeus em Jerusalém, certamente são falsos mestres, que estão buscando apenas a auto promoção⁶⁴.

Como veremos de forma mais analítica em sessões posteriores, Parham distinguia três classes na igreja dos últimos dias: a Igreja, a Noiva e o Filho-Varão. Segundo Douglas Jacobsen, no pensamento de Parham, somente aqueles selados pelo Espírito Santo poderiam participar de uma dessas três ordens especiais. A Igreja, também chamada de Redenção ou Corpo, seria formada por aqueles que, nos últimos dias, seriam separados para o evangelismo mundial. Esses membros pregariam em todas as línguas pelo mundo, poderiam aparecer e desaparecer em momentos de perigo e seriam imunes aos diferentes climas do mundo. A Noiva, por sua vez, consistiria nos cristãos que viveriam entre os crentes da Palestina e no estado reconstruído de Israel. Finalmente, a Noiva daria origem ao Filho-Varão, composto por 144.000 pessoas. Esses últimos não passariam pelos três anos e meio finais da

⁶² REINKE, 2022, p. 26.

⁶³ DAYTON, Donald. **Raízes Teológicas do Pentecostalismo**. Natal: Carisma, 2018. p. 197.

⁶⁴ PARHAM, 1910, p. 101.

tribulação, como defendiam os dispensacionalistas, e no céu estariam próximos de Jesus em poder e proximidade, sendo superados apenas pelos apóstolos⁶⁵.

2.4 O PRIMEIRO GRANDE DESPERTAMENTO

O cristianismo protestante dos séculos XVIII e XIX, especialmente nos EUA, já não era o mesmo do período da Reforma. Isso ocorria principalmente devido à influência do pietismo e do metodismo. A geração que sucedeu a Reforma Protestante, tanto a luterana quanto a calvinista, precisava reafirmar as doutrinas que haviam surgido em um contexto de crítica ao modelo católico. Assim, as pregações de muitos dessa segunda geração tornaram-se excessivamente doutrinárias. Além disso, os países que adotavam as novas perspectivas religiosas, ou que mantinham as antigas, usavam a religião como justificativa para a guerra. Um exemplo notável disso foi a sangrenta Guerra dos Trinta Anos. Alguns grupos, insatisfeitos com o cristianismo que estava se formando, criaram interpretações teológicas alternativas, reagindo ao que chamavam de “ortodoxia fria.” Em um campo mais racionalista, pensadores como René Descartes, John Locke, David Hume e Immanuel Kant ofereciam opções hermenêuticas mais amplas, em contraste com a interpretação restrita aos dogmas oficiais das igrejas⁶⁶.

Uma versão alternativa da Reforma Protestante foi o anabatismo. Assim como os puritanos, o diverso grupo anabatista defendia o rompimento com a religião oficial do Estado. Para os anabatistas, a união da igreja com o Estado, iniciada com a conversão de Constantino, representava uma traição ao cristianismo primitivo. Eles rejeitavam o batismo infantil, entendendo que a fé cristã exigia uma decisão consciente e pessoal. Por isso, foram chamados de “rebatizadores” — embora não exigissem um novo batismo, mas defendessem o batismo apenas para quem tivesse fé. Dentro desse grupo havia três correntes principais: os anabatistas “bíblicos,” os anabatistas “revolucionários” ou “místicos,” e os anabatistas “racionalistas.” Os bíblicos destacavam-se pela defesa do sacerdócio universal, rejeitando a autoridade de bispos e intermediários. Os anabatistas revolucionários tinham uma forte visão escatológica, considerando a luta armada como uma maneira de introduzir o Reino de

⁶⁵ JACOBSEN, 2003. p. 44.

⁶⁶ GONZÁLEZ, Justo. **História Ilustrada do Cristianismo**: a Era dos Dogmas e das Dúvidas. São Paulo: Edições Vida Nova, 2001. p. 124-144.

Deus na terra. Já os anabatistas racionalistas, influenciados pelo racionalismo humanista, eram os mais ferrenhos opositores do catolicismo. Todos esses grupos anabatistas foram intensamente perseguidos na Europa pelas religiões oficiais de cada país⁶⁷.

A perspectiva racionalista, embora defendida por cristãos, não se relacionava diretamente a uma forma religiosa de ver o mundo. Uma reação explicitamente religiosa foi chamada de espiritualista. Entre os indivíduos nesse espectro estava Jacob Boehme, nascido na Silésia, Alemanha. De origem humilde e frequentador da tradição luterana, Boehme mostrou-se desiludido com os debates teológicos vazios da época. Enquanto trabalhava como sapateiro, começou a ter visões espirituais. Boehme defendia a “ideia de que o todo está em tudo, uma potencialização do princípio luterano da onipresença divina”⁶⁸. Seus conhecimentos e ideias estão registrados no livro *Brilhante Amanhecer*, que reúne uma mistura de cristianismo, ocultismo, magia, alquimia e teosofia.

Entre os espiritualistas, também estava George Fox, considerado o pai dos quakers. Fox nasceu na Inglaterra do século XVII e, insatisfeito com as práticas religiosas de sua época, viajou pelo mundo participando de diversas assembleias religiosas. Crítico dos templos, ele os resumia a “casas com campanários” e se opunha a pastores assalariados, bem como a cultos com ordens fixas de hinos, sermões, sacramentos e credos. Em sua teologia, Fox acreditava em uma luz interior que conectava os seres humanos ao divino. Seus seguidores eram chamados de Filhos da Luz ou Amigos. No entanto, o termo que mais se popularizou foi “Quaker”⁶⁹, usado de forma pejorativa e significando “tremedores” — uma referência ao comportamento comum dos seguidores de Fox ao receberem essa luz⁷⁰.

Na história dos EUA, os quakers tiveram um papel central. O estado da Pensilvânia, por exemplo, foi fundado em homenagem a William Penn, um quaker defensor da tolerância religiosa e dos direitos dos indígenas. Filadélfia, uma das cidades da região, foi concebida com o princípio do amor fraternal em seu projeto. A

⁶⁷ GONZÁLEZ, 1995.

⁶⁸ BATISTA SEGUNDO, João Florindo. **Mysterium Pansophicum**: imaginário e esoterismo em Jacob Boehme. Dissertação (mestrado). João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba, 2017. p.125.

⁶⁹ GONZÁLEZ, 2001, p. 147.

⁷⁰ ABBOTT, Margery Post; CHIJOKE, Mary Ellen (Org.). **Historical Dictionary of the Friends**. Washington, D.C: Scarecrow Press, 2011. p. 23.

tolerância religiosa dos quakers influenciou a Constituição dos EUA e, futuramente, foi relevante para os debates sobre igualdade de gênero. Com uma visão tão alternativa em relação ao protestantismo tradicional, os quakers foram perseguidos em quase todos os lugares onde estabeleceram suas reuniões⁷¹. De certa forma, Parham e sua postura antidenominacional, no futuro, refletiriam a influência dos quakers.

Com o tempo, as doutrinas quaker foram adaptadas, mas é possível ter uma visão clara através do documento *Faith and Practice: The Book of Discipline of the Ohio Valley Yearly Meeting of the Religious Society of Friends*⁷², publicado na Reunião Anual da Filadélfia em 1972. Nesse documento, os princípios de igualdade, pacifismo e simplicidade, defendidos pelos quakers desde a sua formação, foram reafirmados como ênfases do movimento. Historicamente, os quakers se destacaram por sua oposição às guerras. Durante a Primeira e a Segunda Guerra Mundial, por exemplo, os Amigos — como se chamavam entre si — criaram a Unidade de Ambulância dos Amigos. Outros foram recrutados para servir nas Unidades de Não Combatentes⁷³.

Além disso, o documento *Faith and Practice* orienta a evitar o uso de substâncias como álcool e drogas ilícitas, recomenda o divórcio apenas em situações extremas, defende o cumprimento das leis civis e se opõe ao encarceramento ou a tratamentos violentos, exceto em casos de real perigo para a sociedade. Sobre o casamento entre pessoas do mesmo sexo, afirma que “a sexualidade é um dom de Deus, independentemente da orientação sexual ou identidade de gênero,” demonstrando como o movimento, pelo menos nos EUA, passou por modificações ao longo do tempo. Essas adaptações mostram o esforço dos quakers em manter e atualizar seus princípios em uma sociedade muito diferente da Inglaterra do século XVII.

No entanto, nem todos os grupos originários do movimento quaker perduraram. A Sociedade Unida dos Crentes na Segunda Aparição de Cristo, conhecidos como Shakers, que se separou dos quakers no século XVIII, já está extinta. Os Shakers foram liderados por Ann Lee Stanley (1736-1781), que iniciou

⁷¹ GONZÁLEZ, 2001, p. 146-152.

⁷² REVISION COMMITTEE EDITION. **Faith and Practice**: the book of discipline of the Ohio Valley Yearly Meeting of The Religious Society of Friends. Ohio: Ohio Valley Yearly Meeting, 2019.

⁷³ DAVIES, Arfor Tegla. **Friends Ambulance Unit – The Story of the F.A.U. in the Second World War 1939–1945**. London: George Allen & Unwin Limited, 1947. p. 177.

suas reuniões no interior do movimento quaker na Inglaterra, mas o grupo atingiu seu auge em Nova York, nos EUA. Marcada pelo trauma da perda de quatro filhos na infância, Lee encontrou alívio emocional na religião, especialmente entre os quakers radicais e os profetas franceses de Camisard⁷⁴. Lee organizou a Sociedade Unida dos Crentes na Segunda Aparição de Cristo, nome que refletia sua crença de que ela própria era a segunda aparição de Cristo. Em sua comunidade, uma das primeiras a se popularizar nos EUA, defendia que o ato sexual era a origem do mal e que os cristãos deveriam abandonar a ganância, o orgulho e o sexo. A comunidade cresceu em regiões como Nova York, Ohio, Indiana e Kentucky, participando de diversos avivamentos, incluindo o de Cane Ridge, que será discutido adiante. Como os pentecostais em suas origens, os Shakers pregavam uma mensagem restauracionista, acreditando que “a igreja primitiva havia perdido os dons, mas uma restauração no fim dos tempos havia sido prometida”⁷⁵.

Sem se afastar da ortodoxia das igrejas reformadas, como fizeram vários grupos espiritualistas, mas avançando um passo além, surgiu o pietismo. A “ortodoxia fria” da Igreja Luterana do século XVII, conforme descrito por Walker, adotava “uma interpretação dogmática fixa, rígida, exata e que exigia conformidade intelectual”⁷⁶. Além disso, “o papel do leigo era inteiramente passivo”⁷⁷. O pietismo rompeu com essas tendências de origem escolástica, priorizando a experiência cristã, promovendo a participação dos leigos na vida cristã e incentivando uma postura ascética em relação ao mundo. Para uma análise clara do pietismo, é mais fácil começarmos pelo fundador do movimento do que pelas influências que o moldaram. O principal nome desse movimento foi Philip Jacob Spener.

Philip Jacob Spener nasceu em 1635, na Alsácia, região que então fazia parte da Alemanha. Criado entre aristocratas luteranos, suas referências desde cedo foram moldadas por essa tradição. Contudo, ao ler livros que enfatizavam a fé pessoal, começou a notar críticas à frivolidade e à falta de reverência da época. Spener estudou

⁷⁴ Os profetas de Camisard foram um grupo de protestantes franceses que, no século XVIII, se rebelaram contra a perseguição católica na França. Reconhecidos como líderes carismáticos, acreditavam possuir poderes proféticos e milagrosos. Há pouca bibliografia sobre o tema em língua portuguesa, sendo uma área de estudo mais restrita à historiografia francesa. Além disso, aqueles que buscam um aprofundamento teológico sobre o tema devem explorar não apenas bibliografias protestantes e católicas, mas também fontes espíritas.

⁷⁵ BURGESS & MAAS, 2003. p. 2489-2490.

⁷⁶ WALKER, 2006, p. 688.

⁷⁷ WALKER, 2006, p. 688.

teologia em Estrasburgo, Basileia e Genebra, o que lhe proporcionou contato com diferentes enfoques teológicos. Enquanto atuava como pastor em Frankfurt, fundou os colégios de piedade, grupos dedicados ao estudo da Palavra de Deus e à oração. Como um manifesto do que considerava ideal para a piedade cristã, escreveu o livro *Pia Desideria*. Nesse texto, ele destacou algumas ênfases que o cristão deveria cultivar:

- 1) defesa do sacerdócio universal de todos os crentes;
- 2) menor distinção entre leigos e sacerdotes;
- 3) uma vida responsável, rica em devoção e estudo bíblico para os leigos;
- 4) uma relação profunda com Deus por parte dos sacerdotes;
- 5) abandono do tom puramente acadêmico, priorizando a relação pessoal com Deus⁷⁸.

Por isso, seu movimento ficou conhecido como pietismo (piedade). Em linhas gerais, Spener defendia uma religião prática, onde o cristianismo se manifestava na vida cotidiana, refletindo-se em “tendências ascéticas, semelhantes às dos puritanos ingleses, inculcando moderação no comer, beber e trajar”⁷⁹. O movimento não se limitou às reuniões familiares e alcançou a Universidade de Leipzig. August Hermann Francke, ao visitar o movimento de Spener e chamá-lo de “meu pai,” levou esses ensinamentos para palestras na Universidade de Leipzig. Contudo, foi na Universidade de Halle que se estabeleceu um centro da tradição pietista.

Atraindo milhares de cristãos que buscavam alinhar a doutrina à prática de vida, os pietistas se dedicaram a missões globais, fundação de escolas, orfanatos e instituições de serviços sociais. Mais tarde, também se envolveram em missões evangelísticas em países como a Índia. Nesse contexto, Nicolas Ludwig, conde de Zinzendorf, entrou em contato com os Irmãos Morávios. A Guerra dos Trinta Anos havia forçado alguns membros desse grupo ao exílio em Zinzendorf, o que permitiu a ele conhecer os trabalhos missionários dos Morávios entre os esquimós e indígenas. O conde, desgastado com a comunidade luterana de sua cidade, partiu para a América do Norte. Essa relação entre Zinzendorf e os Morávios contribuiu para atrair

⁷⁸ GONZÁLEZ, 2001, p. 158.

⁷⁹ WALKER, 2006, p. 690.

grandes contingentes de europeus aos EUA, interessados em missões entre colonos e indígenas⁸⁰.

Por fim, destaca-se John Wesley, tradicionalmente conhecido como o pai do metodismo. De forma semelhante aos colégios de piedade organizados por Spener, John e Charles Wesley integravam um "Clube Santo," apelidado de metodista devido ao rigoroso estudo da Bíblia e prática de oração que realizavam. Embora fosse ministro ordenado, Wesley reconheceu que sua fé era fria e que não havia experimentado uma verdadeira conversão. Ele relata que foram os morávios que o ajudaram a chegar a essa interpretação.

Segundo Cairns:

Em 24 de maio de 1738, enquanto ouvia a leitura do prefácio ao Comentário de Romanos, de Lutero, Wesley sentiu seu coração estranhamente "aquecido" e aceitou a Cristo como único capaz de salvá-lo de seu pecado. Seu irmão Charles tivera uma experiência semelhante dois dias antes. Como a coragem dos morávios numa tempestade no mar a caminho da Geórgia, as palavras de Spangenberg na Geórgia e os esforços de Peter Bohler⁴, exerceram grande influência em sua conversão; Wesley fez questão de ir a Hernhuth para estudar a Igreja Morávia mais de perto.

Teologicamente arminiano, o que gerou discordâncias com seu amigo George Whitefield, um calvinista convicto, John Wesley não pretendia se desligar da Igreja Anglicana. Contudo, a questão da perfeição cristã acabou levando gradualmente à separação dos metodistas da igreja oficial da Inglaterra. Nos EUA, o metodismo teve início oficial em 1768 com missionários enviados por Wesley, e em 1771 e 1784, Francis Asbury tornou-se o primeiro bispo metodista no Novo Mundo. Na colônia, conviviam puritanos, metodistas, pietistas e, como veremos, membros do Movimento de Santidade. Todos esses grupos, de alguma forma, contribuíram para a história do pentecostalismo, seja pelo fervor, moralismo ou ênfase teológica e doutrinária⁸¹. No entanto, esse fervor transformou profundamente a história do protestantismo norte-americano apenas com o Primeiro Grande Despertamento⁸².

Falar sobre despertamento e avivamento é sempre algo subjetivo, pois implica definir o que se considera um verdadeiro avivamento. Recentemente, vimos debates

⁸⁰ GONZÁLEZ, 2001, p. 162-172.

⁸¹ CAIRNS, Earle. **O Cristianismo através dos séculos**: uma história da igreja cristã. São Paulo: Vida Nova, 1995. p. 329.

⁸² Em momento oportuno deste trabalho, retornaremos à análise da teologia metodista, especialmente ao examinarmos o pensamento de Charles Fox Parham de forma mais detalhada.

em torno do evento *The Send*⁸³ e das reuniões na Universidade de Asbury⁸⁴, em que alguns afirmavam que ali ocorria um avivamento genuíno, enquanto outros viam apenas histeria coletiva ou um movimento passageiro. Não temos como objetivo discutir esse ponto aqui. Nosso propósito é adotar o conceito como registrado pela historiografia, seja no sentido de “avivamento” ou “grande despertar,” com a intenção de mostrar, apesar das críticas, como esses movimentos foram centrais na transformação da mentalidade e na formação do protestantismo nos EUA.

Ainda assim, reconhecemos que o termo “avivamento” é polêmico, especialmente ao iniciar essa narrativa com a figura controversa de Jonathan Edwards⁸⁵. Na década de 1730, em Northampton, Massachusetts, Edwards, um pastor calvinista, acreditava na necessidade de uma experiência pessoal de fé, semelhante aos pietistas. Ao ler seu sermão *Pecadores nas Mãos de Um Deus Irado*⁸⁶, percebemos que sua pregação não tinha um tom ameno, mas utilizava o medo para provocar a conversão de seus ouvintes. Durante muito tempo, contudo, esse estilo não teve o efeito esperado. A partir de 1734, sem motivos aparentes, pessoas da comunidade e arredores da igreja de Edwards começaram a demonstrar manifestações emocionais intensas e a aprofundar suas práticas devocionais.

Quando George Whitefield visitou a Nova Inglaterra, seu estilo único de pregação causava grande agitação nas multidões. Combinando a pregação performática de Whitefield com o estilo “apelativo” de Edwards, esse novo movimento em busca de uma experiência de salvação e de profundidade devocional começou a se espalhar pelos EUA, tanto por meio de pregadores itinerantes quanto nas igrejas locais. Curiosamente, havia manifestações físicas que iam além de uma compreensão racional da doutrina: “as pessoas arrependiam-se dos pecados em meio às lágrimas,

⁸³ O The Send Brasil é um evento cristão evangélico de grande porte realizado em 8 de fevereiro de 2020, no Estádio do Morumbi, em São Paulo. Reuniu cristãos de várias denominações e ministérios, com o propósito de promover um avivamento espiritual e incentivar os participantes a compartilhar a mensagem do evangelho mundialmente. O evento incluiu palestras, orações, testemunhos e música, com a presença de diversos líderes cristãos, tanto nacionais quanto internacionais, como Lou Engle, Todd White e Francis Chan, entre outros. Uma visão crítica do movimento pode ser visto em <https://revistaforum.com.br/politica/2020/8/26/saiba-que-the-send-movimento-ultraconservador-dos-eua-que-damores-trouxe-ao-brasil-81374.html>.

⁸⁴ Sobre a opinião pentecostal acerca do Avivamento da Universidade de Asbury ver em: <https://www.ultimato.com.br/conteudo/avivamento-em-asbury-nao-foi-o-unico-e-tem-implicacoes>.

⁸⁵ As polêmicas das quais Jonathan Edwards é acusado se concentram principalmente no fato do mesmo ter escravizados em sua casa.

⁸⁶ EDWARDS, Jonathan. **Pecadores nas mãos de um Deus irado**. [S.L]: O Estandarte de Cristo, 2015.

davam gritos de entusiasmo pelo perdão alcançado, e alguns até desmaiavam”⁸⁷. Essas manifestações não eram incentivadas pelos pregadores nem ocorriam em todas as reuniões. Elas se restringiam ao momento da conversão, pois, posteriormente, não havia abandono da ênfase doutrinária, evidenciado pelos longuíssimos sermões de Edwards.

Em termos de mudanças sociais, uma das primeiras transformações ocorreu no campo religioso. As fileiras batistas, que já eram consideráveis nos EUA, começaram a crescer ainda mais, pois a ênfase em uma experiência pessoal de fé levou muitos a questionarem a validade do pedobatismo. Aqueles batizados na infância passaram a buscar um novo batismo. Assim, batistas e metodistas assumiram a liderança na evangelização dos grandes contingentes de imigrantes brancos e europeus que chegariam aos EUA nos séculos seguintes, definindo o tom do protestantismo ortodoxo norte-americano⁸⁸. Com pregadores itinerantes percorrendo os EUA e levando o novo avivamento a diferentes igrejas, o ecumenismo protestante foi impulsionado, criando um senso de pertencimento que contribuiu para o processo de independência americana. Além disso, o Grande Despertar incentivou a criação de universidades, como a Universidade de Princeton, fundada por presbiterianos em 1746⁸⁹.

A Sociedade Bíblica Americana, fundada em 1816, e a Junta de Missões Estrangeiras, de 1810, foram frutos do Primeiro Grande Despertar. Houve também iniciativas voltadas para questões sociais, como o combate ao alcoolismo, com a criação da Sociedade Americana para a Promoção da Temperança, e a abolição da escravidão, por meio da Sociedade Colonizadora. Frances Willard destacou-se como uma liderança na luta pelos direitos das mulheres, especialmente com a União Feminina Cristã. Esses esforços mostram que, apesar do forte apelo emocional nas pregações, o movimento não se afastou de uma base intelectual e socialmente engajada.

A religião que exige uma experiência, e não apenas um saber, será compartilhada por Parham. Como veremos no terceiro capítulo, não bastava compreender; era necessário vivenciar. Parham, em sua narrativa de conversão –

⁸⁷ GONZÁLEZ, 2001, p. 208.

⁸⁸ GONZÁLEZ, 2001, p. 201.

⁸⁹ AHLSTROM, Sydney E. **A Religious History of the American People**. New Haven: Yale University Press, 2004. p. 17-23.

tema abordado no segundo capítulo – precisou experimentar aquilo que já havia lido e ouvido dos pregadores que passavam pelo Kansas. Em determinado momento, ele precisará, em outras palavras, declarar a Deus que antes o conhecia apenas de ouvir falar, mas agora o conhecia por andar com Ele. Dito isso, não é improvável que Parham estivesse, em primeiro plano, entre os dominantes no campo religioso protestante que se formava nos EUA. Diferentemente da Europa, onde percepções assim eram vistas como de segunda mão, em terras estadunidenses essa religiosidade era considerada “natural” devido ao Primeiro Grande Despertamento. No entanto, o Primeiro Grande Despertamento não foi o último a ocorrer nos EUA. Um tipo diferente de protestantismo surgirá do Segundo Grande Despertamento, e Parham pode estar mais próximo desse, especialmente por suas ideias que fugiam às interpretações ortodoxas de seu tempo.

2.5 O SEGUNDO GRANDE DESPERTAMENTO

Enquanto o Primeiro Grande Despertar no século XVIII foi um movimento avivalista que não buscava ser anti-intelectual, o Segundo Grande Despertar se afastou dessa abordagem. Esse segundo movimento teve seu foco geográfico no oeste norte-americano, uma região marcada pelo banditismo, prostituição e alcoolismo. Motivados pelos resultados do avivamento anterior, muitos missionários dirigiram-se a essas áreas na tentativa de replicar as transformações sociais que o primeiro despertar havia promovido nos EUA. Contudo, em um contexto diferente, os efeitos também foram distintos, resultando em um tom “mais popular, mais emotivo e menos intelectual”, a ponto de, posteriormente, assumir um caráter abertamente anti-intelectual⁹⁰.

Um evento marcante desse período foi o avivamento de Cane Ridge, realizado no estado de Kentucky. Organizado por um pastor presbiteriano em um acampamento, a reunião atraiu dezenas de participantes. Os acampamentos de avivamento no oeste norte-americano estavam sempre cheios, pois, na ausência de eventos sociais, esses encontros se tornavam uma oportunidade de interação. Parham, como veremos no próximo capítulo, teve sua conversão em um evento semelhante em sua escola. No entanto, o acampamento de Cane Ridge atraiu tanto

⁹⁰ GONZÁLEZ, 2001, p. 28.

peças interessadas na fé quanto aquelas que buscavam apenas acompanhar a multidão ou se relacionar socialmente — alguns para beber ou até se envolver sexualmente. Conforme relata González, “um inimigo do movimento chegou a dizer que em Cane Ridge se conceberam mais almas do que se salvaram,” referindo-se aos atos que fugiam ao “culto” realizado. Ainda assim, muitos se converteram, e as manifestações eram intensas: ao contrário das emoções mais contidas do Primeiro Despertar, agora o evento era marcado por latidos, tremores, choro e pessoas caindo ao chão⁹¹.

Como o primeiro contato de muitos com o protestantismo, esse estilo de evangelização acabou se tornando um padrão na propagação da fé cristã. Assim, o Oeste e o Centro-Oeste dos EUA encheram-se de acampamentos de avivamento, o que impulsionou o crescimento das igrejas metodistas e batistas. Com uma mensagem simples e menos centralizadora que as igrejas presbiterianas, essas denominações ofereciam uma doutrina acessível e menos sujeita à censura dos pastores oficiais. Nesse contexto, pregadores leigos — entre os quais Charles Fox Parham se destacaria — tinham a oportunidade de pregar nesses acampamentos, trazendo criatividade para a doutrina⁹² e expandindo o alcance da evangelização.

Mais uma vez, ao fazer referência aos dominantes e dominados no campo político estadunidense, Parham se encontra em um limbo. Sem reconhecimento formal pelas lideranças das igrejas oficiais, ele carecia de um corpus de saberes reconhecidos como “corretos” no cenário religioso dos EUA. Por outro lado, era um crítico ferrenho de manifestações como as ocorridas no Segundo Grande Despertamento, que influenciariam o desenvolvimento do pentecostalismo. Quando o pentecostalismo surgir nos EUA, criará uma nova dinâmica. Os dominados, dentro de um cenário maior, formarão seus próprios dominantes dentro do movimento. Com o tempo, pessoas anteriormente excluídas adquirirão capital simbólico relevante e ocuparão posições de controle no pentecostalismo. Outros, como Parham, perderão espaço. Os EUA foram um celeiro de tantas novidades teológicas que se torna impossível enquadrá-las com precisão dentro de uma única teoria sociológica.

⁹¹ GONZÁLEZ, 2001, p. 29.

⁹² GONZÁLEZ, 2001, p. 29.

2.6 O MOVIMENTO DE SANTIDADE

A teologia de Charles Fox Parham, e o pentecostalismo que se desenvolveria posteriormente, apresentava características marcantes, como o biblicismo literal, fervor emocional, costumes puritanos, oposição ao eclesiasticismo e a crença na chamada segunda bênção. Essas características foram herdadas diretamente do movimento *holiness*. Conforme destaca Anderson, “exceto pela questão do falar em línguas, nos primeiros dias havia pouco para distinguir o crente pentecostal de seus irmãos de santidade”⁹³. No entanto, diferentemente do que muitos manuais de história do pentecostalismo sugerem, o movimento *holiness* não era monolítico. Compreender essa diversidade é essencial para entender o pensamento de Parham, especialmente no que tange às questões sociais.

Tudo começa com a tradição wesleyana. Wesley se preocupava com a remoção total ou parcial do pecado na vida do crente. Com mais força nos EUA durante o período do Grande Despertar, o metodismo wesleyano tinha uma missão dupla: converter pecadores e despertar os fiéis para uma vida de piedade e serviço. Os primórdios do movimento nos EUA podem ser identificados na publicação do livro *The Christian Manual: A Treatise on Christian Perfection, with Directions for Obtaining That State*, lançado pela Igreja Metodista Episcopal em 1825. Essa obra se tornaria uma das principais referências do movimento de santidade. Foi também nesse período que Phoebe Palmer e Sarah Lankford reconheceram ter experimentado a santificação. Posteriormente, Palmer tornou-se líder do “Encontro das Terças-Feiras para a Promoção da Santidade”⁹⁴.

Charles G. Finney, por outro lado, não via a santidade como impecabilidade, ou seja, a capacidade de não pecar. Seu foco estava na consagração perfeita do crente e no envolvimento em ativismo social, incluindo a luta por um bom governo, educação cristã, temperança, abolicionismo e assistência aos pobres. Em sua teologia, “reavivamento, santidade e reforma fundiram-se para formar uma única entidade”⁹⁵. Asa Mahan defendia o batismo com o Espírito Santo não como garantia

⁹³ ANDERSON, Robert Mapes. **Vision of the disinherited: the making of American Pentecostalism.** New York: Oxford University Press, 1979. p. 28.

⁹⁴ DAYTON, 2018, p. 92.

⁹⁵ ANDERSON, 1979, p. 29.

de salvação, mas como um revestimento de poder para enfrentar questões políticas concretas e resolver imoralidades sociais⁹⁶.

As mudanças sociais ocorridas nos EUA tiveram um impacto significativo na compreensão da santidade. Até 1858, o protestantismo norte-americano era amplamente “arminiano na doutrina, avivalista no método e perfeccionista no propósito”⁹⁷. Na década seguinte, o centenário do metodismo foi celebrado em reuniões campais em todo o país, sugerindo que o século XIX seria o “século da santidade.” No entanto, após a Guerra Civil Americana, as igrejas que apoiaram o projeto abolicionista e a industrialização do Norte prosperaram.

Embora o século de avivamentos tenha atraído muitas pessoas de classe baixa para as igrejas, após a Guerra Civil, essas pessoas começaram a ascender socialmente. Como mencionado, os avivamentos contribuíram para uma melhoria social, com a redução da criminalidade, embriaguez e prostituição. É possível que essa mudança de comportamento tenha ajudado na ascensão social desses fiéis. Contudo, a ênfase da igreja na transformação social foi gradualmente substituída pelo interesse no materialismo e secularismo. Hollenweger argumenta que esses esforços “filosóficos, políticos e sociais” foram deixados de lado no pentecostalismo⁹⁸.

De acordo com Anderson

Os requisitos de admissão foram reduzidos para aumentar o número de membros e a renda, e a disciplina da igreja foi amplamente abandonada. A doutrina da educação cristã de Horace Bushnell foi usada, talvez mal utilizada, para fornecer uma base teórica para uma mudança da conversão pessoal para a educação como a porta normal de entrada na Igreja - uma porta muito mais adequada às inclinações da classe média. O foco dos esforços evangelizadores mudou das regiões de fronteira e as classes do mundo urbano para as classes alta e média. Saindo dos bairros de classe mundial do centro da cidade, as igrejas construíram edifícios menores e mais ornamentados em áreas residenciais mais elegantes, contrataram cantores e organistas profissionais e desenvolveram maior formalidade na adoração⁹⁹.

No entanto, dentro desse grupo maior, havia remanescentes que criticavam a acomodação da igreja à cultura de classe média. Eles viam essa aliança como “amizade com o mundo” e, portanto, como inimizade com Deus. Embora criticassem o método, ainda enfatizavam o caráter individual como a fonte e solução para todos

⁹⁶ HOLLENWEGER, Walter J. **The Pentecostals**: the charismatic movement in the churches. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1972. p. 22.

⁹⁷ ANDERSON, 1979, p. 29.

⁹⁸ HOLLENWEGER, 1972, p. 22.

⁹⁹ ANDERSON, 1979, p. 30.

os problemas¹⁰⁰. Gradualmente, aqueles que rejeitavam esse modelo passaram a ser considerados *personae non gratae* nas igrejas. Esses membros acreditavam que era impossível purificar a igreja internamente, pois enfrentavam críticas tanto dos que se conformavam ao mundo quanto do movimento liberal e dos defensores do Evangelho Social. Assim, concentraram-se em aspectos externos da santidade, como vestuário e comportamento, e incentivaram os fiéis a abandonarem suas igrejas “mundanas”¹⁰¹. Como discutiremos em um capítulo posterior, Parham foi considerado “*holiness demais*” para a Igreja Metodista e, por isso, tornou-se um crítico do denominacionalismo em seus discursos e escritos.

No processo de estruturação do campo religioso em sentido mais amplo, a racionalização das práticas religiosas deixou de ser marcada por expressões espontâneas ou mágicas, comuns em sociedades agrícolas, e passou a se vincular à subordinação às explicações religiosas, bem como ao controle moral e social que elas exerciam. Religiões animistas, por exemplo, foram substituídas – ou conviveram de forma subordinada – com as religiões do livro, como o judaísmo, o cristianismo e o islamismo¹⁰². No contexto estadunidense, porém, houve um retorno a vertentes do cristianismo que propunham uma fé alternativa, baseada na experiência. Diferentemente de outras regiões e épocas, essas perspectivas não foram sufocadas, mas encontraram espaço para se desenvolver.

Ao se constituir como um movimento alternativo às denominações oficiais, especialmente ao metodismo wesleyano clássico, o movimento de santidade se dividiu em facções com diferentes ênfases. Essas facções divergiram em suas opiniões sobre o pentecostalismo quando este se tornou uma questão relevante na religiosidade norte-americana. Mary Woodworth-Etter, considerada por alguns como a “mãe do pentecostalismo”, foi uma das representantes dos movimentos extáticos dentro do movimento de santidade. Como evangelista itinerante de grande sucesso, Woodworth-Etter ficou conhecida pela ênfase no dom de cura pela fé e pela multidão que atraía com sua mensagem. Em 1885, em Alexandria, Illinois, ela organizou um evento campal que reuniu cerca de 25.000 pessoas para ouvi-la.

¹⁰⁰ ANDERSON, 1979, p. 31.

¹⁰¹ ANDERSON, 1979, p. 32.

¹⁰² BOURDIEU, 1999, p. 34.

Mary Woodworth-Etter pregava uma experiência espiritual que chamava de “o poder,” baseada na passagem de Atos dos Apóstolos, capítulo 10, onde Pedro teria vivido algo semelhante em Jope. Essa manifestação era marcada por transe e visões que podiam durar horas. Woodworth-Etter ficou conhecida como a “evangelista do transe,” “sacerdotisa da cura divina” e, por críticos, até como “sacerdotisa vudu.” Durante os cultos, ela frequentemente entrava em transe, permanecendo imóvel, como uma estátua, com as mãos levantadas por uma hora ou mais, enquanto o culto prosseguia. Antes do surgimento formal do pentecostalismo com Parham e Seymour, nas reuniões de Woodworth-Etter já ocorriam fenômenos como uma mulher sueca falando em “muitas línguas diferentes,” uma irmã cantando em grego e latim e outra falando em três idiomas. É importante notar que, embora alguns considerem Woodworth-Etter como a mãe do pentecostalismo, ela fazia parte de uma vertente extática dentro do movimento de santidade, e algumas facções do movimento divergiam em relação às doutrinas do pentecostalismo.

Outros grupos também enfatizavam características semelhantes, mas com suas próprias peculiaridades. Benjamin Hardin Irvin, por exemplo, pregava um “batismo de fogo”; a União Cristã dos Apalaches do Sul adotava práticas de línguas e transe; e o movimento “Pilar de Fogo,” liderado pelo bispo Alma White, praticava o “marchar no Espírito”¹⁰³. A principal marca desses grupos alternativos — dentro do próprio movimento de santidade, que já era alternativo — era a combinação de intensa explosão emocional com ensinamentos extremistas. Entre as proibições e práticas, podemos listar: 1) a proibição do consumo de carne, doces e alimentos com propriedades medicinais; 2) a proibição do uso de gravatas, ornamentos “mundanos” e cosméticos; 3) a confissão pública de pecados pessoais e jejuns que frequentemente levavam à exaustão física. Ao combinar a santidade com a crença no dom de cura, esses grupos consideravam os médicos como “impostores,” a medicina como “veneno” e os ministros das denominações protestantes como “servos da corrupção, líderes cegos guiando cegos e falsos mestres.” Eles também criticavam sociedades secretas, sindicatos, o divórcio e o novo casamento¹⁰⁴.

Os avivalistas da época criticavam essa maneira de interpretar a religião. Membros do movimento de santidade, especialmente aqueles com uma abordagem

¹⁰³ ANDERSON, 1979, p. 36.

¹⁰⁴ ANDERSON, 1979, p. 36.

mais intelectual, organizaram uma Assembleia em Chicago em maio de 1885. Nesse encontro, assinaram uma declaração doutrinária que passou a ser vista como a visão “ortodoxa” do movimento, marginalizando outras perspectivas consideradas mais radicais ou extremas, criando dentro de um movimento dominado, a visão dominante.

Os termos da declaração eram:

A inteira santificação, mais comumente designada como “santificação”, “santidade”, “perfeição cristã”, “amor perfeito”, representa aquele segundo estágio definido na experiência cristã em que, pelo batismo com o Espírito Santo, administrado por Jesus Cristo, e o recebido instantaneamente pela fé, o crente justificado é liberto pelo pecado inato e, conseqüentemente, é salvo de todos os temperamentos profanos, purificado de toda contaminação moral, aperfeiçoado no amor e introduzido em plena e permanente comunhão com Deus¹⁰⁵.

No início do século XX, Charles Fox Parham foi o principal divulgador da doutrina de que o Batismo com o Espírito Santo era evidenciado pelo falar em línguas. Essa ideia estava alinhada com o movimento de santidade, que acreditava que o Batismo com o Espírito Santo era uma segunda obra da graça, manifestando-se na “santificação.” Contudo, o pensamento de Parham e, conseqüentemente, o pentecostalismo, aproximaram-se mais de um movimento que veio das ilhas britânicas e que se tornaria um divisor de águas no movimento de santidade: o movimento de Keswick. Em junho de 1875, na cidade de Keswick, homens e mulheres reuniram-se para orar e debater sobre a “santidade prática.” Segundo Peter Althouse, professor da Oral Roberts University, o movimento de Keswick não tinha uma teologia “oficial” nem uma instituição resultante dos debates. Entretanto, foi um desenvolvimento importante na história do cristianismo britânico, especialmente ao validar uma vida cristã de santidade para aqueles que se sentiam desconfortáveis com o perfeccionismo wesleyano¹⁰⁶.

O movimento de Keswick, associado ao avivalismo nos EUA e ao metodismo wesleyano, defendia que a santificação ocorria tanto por meio de uma crise, como afirmava o movimento *holiness*, quanto através de um processo progressivo a partir de uma atitude de entrega. Para marcar a diferença entre Keswick e o movimento *holiness*, foram cunhados dois termos distintos: os membros de Keswick eram

¹⁰⁵ ANDERSON, 1979, p. 39.

¹⁰⁶ ALTHOUSE, Peter. Impulsos Reformados e Wesleyanos no Movimento Pentecostal e no Movimento de Keswick. **Personate: Arminianismo**, junho/16. 2016. Disponível em <http://personaret.blogspot.com/2016/06/impulsos-reformados-e-wesleyanos-no.html>. Acesso em 06 mar. 2023. p. 2.

chamados de “supressionistas,” pois acreditavam em uma vitória progressiva sobre os pecados conhecidos. Em contraste, o movimento holiness era chamado de “erradicacionista,” com o objetivo de eliminar completamente o pecado do coração do crente¹⁰⁷.

As diferenças entre os dois movimentos são sistematicamente descritas no seguinte trecho:

A visão de Moule retratou o contraste entre a santificação de Keswick e as visões teológicas mais antigas (tanto wesleyana quanto calvinista), que exigiam uma vida de disciplinas. As ideias sobre a santificação de Keswick e holiness reformularam ideias metodistas mais antigas. Em primeiro lugar, o metodismo tradicional ensinava que a santificação vinha no final de uma longa busca espiritual, mas as visões de Keswick e holiness viam isso como o começo. Esta mudança representou a diferença entre a visão iluminista de “objetivo” e a visão romântica da experiência. Em segundo lugar, enquanto Wesley esperava que poucos atingiriam a perfeição, a escola holiness/Keswick acreditava que a experiência era geral e acessível a muitos. Em terceiro lugar, isso foi especialmente verdadeiro para a teologia de Keswick, houve uma transição da convicção wesleyana de que o pecado poderia ser totalmente removido do coração do crente para uma visão de que, na vida de santidade, a operação do pecado estava interrompida. Foi este último ponto que foi influenciado pela teologia calvinista: a justiça foi imputada pela justiça de Cristo, mas a natureza essencial do crente não foi alterada, apenas suprimida¹⁰⁸.

Na história do pentecostalismo nos EUA, a perspectiva de Keswick chegou através de D.L. Moody, que organizou as Convenções de Northfield em 1890. Com essa nova visão em solo americano, Parham, Seymour e outros líderes pentecostais do século XX puderam adotar uma abordagem que combinava “as ideias reformadas e de Keswick com as ideias de santidade wesleyana na ênfase pentecostal do batismo com o Espírito Santo”¹⁰⁹. Segundo Vinson Synan, os estadunidenses continuaram a associar a segunda obra com a santificação, mantendo o foco nas doutrinas de Wesley sobre pureza, perfeição e purificação. As terminologias de Keswick tiveram um impacto profundo no movimento de santidade americano e influenciaram significativamente inovadores religiosos como Parham e Irvin¹¹⁰.

Outra influência direta no pensamento pentecostal foi a crença no dom de cura. Embora os grupos protestantes dos EUA não negassem a possibilidade de

¹⁰⁷ ALTHOUSE, 2016, p. 15.

¹⁰⁸ ALTHOUSE, 2016, p. 15.

¹⁰⁹ ALTHOUSE, 2016, p. 17.

¹¹⁰ SYNAN, Vinson. **Holiness-Pentecostal Tradition**: Charismatic Movements in the Twentieth Century. Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 1997. p. 42-43.

milagres, com exceção de algumas correntes do movimento de santidade, esses eram considerados eventos extraordinários, não ações comuns. John Alexander Dowie, nascido no Reino Unido e criado na Austrália, migrou para os EUA com sua família em 1888. Em 1893, ele começou a publicar suas ideias sobre cura no periódico *Leaves of Healing*, além de inaugurar uma casa de cura divina. Os seguidores de Dowie se organizaram na chamada Igreja Católica Cristã, fundada por ele. Dowie insistia que aqueles que buscavam cura deveriam abandonar os remédios e exercitar a fé. Parham, como veremos adiante, adotou essa ideia — e não foi o único. Contudo, a posição de Dowie sobre cura divina “alienou praticamente todos os outros expoentes americanos significativos da cura divina”¹¹¹.

Em 1900, Dowie criou a sociedade Zion City em Chicago, às margens do Lago Michigan. Em 1901, se auto declarou como Elias, o Restaurador e em 1904 começou a expor uma revelação em que “havia sido divinamente comissionado para ser o primeiro apóstolo de uma igreja renovada no fim dos tempos”.

As expectativas de Dowie sobre o fim dos tempos, sua mensagem de cura divina e sua visão restauracionista fizeram dele um importante precursor do pentecostalismo. Muitos de seus seguidores aceitaram as visões pentecostais; alguns se tornaram líderes proeminentes em um movimento que se considerava uma restauração do fim dos tempos. A maioria dos líderes pentecostais com raízes em Sião se afiliou às Assembléias de Deus. Alguns, no entanto, mais comprometidos com um restauracionismo completo, mudaram-se para o pentecostalismo unicista.

Essas comunidades se estruturavam em torno da ideia de que as curas descritas no Novo Testamento tinham uma função imperativa — ou seja, eram uma ordem, e não apenas uma possibilidade. A partir desse conceito, desenvolveu-se uma teologia centrada no dom de cura, tratando-o como parte essencial e ativa da fé cristã.

2.7 O DOM DE CURA

Uma das principais ênfase no pensamento de Parham, mais até do que sua mensagem sobre o dom de línguas, era o dom de cura. Embora não fosse uma ideia nova naquele contexto, Parham abordava a cura de maneira singular. A maioria dos grupos cristãos, especialmente os não cessacionistas, acredita na possibilidade de milagres, incluindo a cura de doenças pela fé. Outras tradições religiosas também

¹¹¹ BURGESS & MAAS, 2003, p. 1453.

compartilham a crença na cura por meio de práticas diversas. Contudo, o conceito de dom de cura no contexto de Parham era bastante específico. Embora existam raízes dessa ênfase em cura tanto no movimento puritano quanto no movimento wesleyano inglês, Parham baseou-se amplamente no movimento de “cura pela fé” e “cura na expiação” para desenvolver suas ideias teológicas sobre o tema.

Charles Finney acreditava que os fracassos na evangelização se deviam mais à incapacidade humana do que à ação divina. Para ele, a fé sempre atingia seu objetivo, independentemente da situação. Dayton chega a afirmar que “Finney acabou por sugerir que Cristo, ao orar no Getsêmani, estava pedindo para não morrer antes de chegar à cruz, e que o apóstolo Paulo não orou realmente ‘com fé’ ao pedir livramento do seu ‘espinho na carne’”¹¹². Seguindo essa linha de pensamento, Charles Cullis interpretava as promessas bíblicas de forma pessoal, como se seu próprio nome estivesse escrito nelas. Inspirado por essa visão e com um foco na ação social, ele fundou uma escola para diaconisas, lares para pessoas com câncer e doenças na coluna, além de diversas missões urbanas. Cullis se destacou como uma das principais lideranças do movimento de santidade¹¹³.

A ideia de cura pela fé sustentava que esse processo era “em si mesmo parte integrante do Evangelho da redenção a ser buscada em Cristo”¹¹⁴. Esse conceito foi aprofundado pela teologia da “cura na expiação,” defendida por líderes como A.B. Simpson e A.J. Gordon, que afirmavam que a cura estava assegurada na obra redentora de Cristo. A célebre frase amplamente utilizada no movimento pentecostal — “Jesus Salva, Jesus Cura, Jesus Batiza com o Espírito Santo e em Breve Voltará” — é atribuída a A.B. Simpson. Por essa razão, os defensores dessa visão consideravam o uso de “meios” — como remédios — inapropriado¹¹⁵. Parham, em seus escritos, chegou a afirmar: “o Diabo fez ele acreditar que poderia ser médico e cristão.” Quando identificou o dom de cura como seu ministério, ele foi tão enfático que cancelou o seguro de vida de sua família, confiando inteiramente na cura pela fé.

¹¹² DAYTON, 2018, p. 168.

¹¹³ DAYTON, 2018, p. 169.

¹¹⁴ DAYTON, 2018, p. 171.

¹¹⁵ DAYTON, 2018, p. 176.

2.8 POPULISMO

A teologia de Parham desenvolveu-se principalmente em Topeka, capital do Kansas, durante o período conhecido como boom agrícola, que começou na década de 1870 e terminou no final da década de 1880. Nessas duas décadas, o Kansas experimentou um enorme crescimento populacional, mas o fim do boom levou ao aumento das dívidas dos fazendeiros e das hipotecas, e muitas propriedades foram vendidas a preços reduzidos. Em resposta a essa crise, surgiu uma forma de política conhecida como populismo, que se manifestou de forma específica em diferentes partes do mundo¹¹⁶. No contexto de língua portuguesa, o termo “populismo” é frequentemente utilizado de maneira pejorativa, tanto por teóricos quanto pelos próprios grupos que se autodenominam populistas. Um exemplo está no período entre 1945 e 1964 no Brasil, que atualmente é chamado de República Democrática ou Terceira República. Contudo, em livros didáticos de algumas décadas atrás, baseados em teóricos dos anos 1960, esse período era denominado “República Populista.”

O governo de Juan Domingo Perón na Argentina é frequentemente classificado como populista, enquanto o Partido de Representação Popular, composto por membros da antiga Ação Integralista Brasileira, também se autodenominava populista, o que consideravam positivo¹¹⁷. O historiador Jorge Ferreira critica o uso de termos pejorativos ou adjetivos ao analisar grupos históricos do período entre 1945 e 1964, preferindo referir-se a esses grupos pelos nomes que usavam na época em que estavam em atividade¹¹⁸.

No Kansas, os populistas organizaram-se através do Partido Populista. Em 1867, foi fundada a organização *Patrons of Husbandry*, que criou cooperativas, moinhos, fábricas e bancos para atuar em defesa dos agricultores. Inicialmente, não se alinhavam a nenhum partido político, mas buscavam proteger as ferrovias estaduais no Centro-Oeste dos EUA. Embora a Suprema Corte não reconhecesse essa organização, ela ajudou a fundar o *Independent Reform Party*, que nas eleições

¹¹⁶ ROOT, 2009.

¹¹⁷ KIEFFER, Tiago de Moraes. O Espírito entre Topeka, Los Angeles e Chicago: uma análise comparativa dos pentecostalismos de Parham, Seymour e Durham. **Pós-Escrito**, v.1, n.10, 2022. Disponível em: <https://revistas.seminariodosul.com.br/index.php/posescrito/article/view/69>. Acesso em: 24 out. 2024. p. 4.

¹¹⁸ FERREIRA, Jorge. **O populismo e sua história**: debate e crítica. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2001.

de 1874 ficou em segundo lugar nas disputas estaduais. Em 1890, foi elaborado um programa para o Partido Populista, que buscava construir um governo popular e crítico ao *establishment* político da época. O programa defendia que a terra pertencia ao povo, que toda pessoa nascida no mundo tinha direitos iguais e que qualquer governo que não respeitasse esses direitos básicos deveria ser abolido¹¹⁹.

Dentro desse grupo, havia uma forte presença de cristãos que criticavam a corrupção, a hipocrisia, a falta de cuidado com o próximo e o apoio da igreja ao *status quo* da sociedade. Eles também rejeitavam o “igrejismo” e apoiavam a Lei Seca. Nesse mesmo ambiente, o movimento do Evangelho Social, representado por figuras como Charles Sheldon, ganhou força ao lado do surgimento do pentecostalismo. Essa combinação de ideias refletia uma insatisfação com a complacência da igreja e uma busca por ações concretas em defesa da justiça social e da transformação espiritual.

Bearman e Mills descrevem essa situação da seguinte maneira:

Surpreendentemente, os estudiosos não identificaram suficientemente o Evangelho Social e a preocupação compartilhada do pentecostalismo em aliviar as tensões da vida nas Grandes Planícies, um impulso que moldou os movimentos nascentes. Tanto o Evangelho Social quanto o Pentecostalismo tinham como alvo aqueles que muitas vezes se consideravam indesejados nas denominações estabelecidas, dando aos movimentos mais em comum do que geralmente tem sido reconhecido por aqueles que os estudam¹²⁰.

A influência do movimento social e do populismo se reflete no pensamento teológico de Charles Fox Parham. Em sua biografia, fica claro que ele não estava alheio às questões sociais. A combinação entre o dom de cura, em que Parham acreditava profundamente, e o contexto histórico em que sua teologia se desenvolveu, levou-o a ter um forte compromisso com a ajuda aos pobres e doentes de sua cidade, especialmente por meio da Casa de Cura Betel.

Retomando a pergunta inicial sobre o pertencimento de Charles Fox Parham aos dominantes no campo religioso, pode-se dizer que, assim como Lutero na Europa, Parham e os demais movimentos alternativos citados neste capítulo desempenharam o papel de profeta. Enquanto a religião oficial estabelecia hierarquias formais, normatização de práticas, como a liturgia, e a formação de sacerdotes, o profeta rompe com o sistema religioso institucional. Ele apresenta uma visão unificadora de

¹¹⁹ ROOT, 2009, p. 14.

¹²⁰ BEARMAN & MILLS, 2024. p. 108.

mundo, com uma doutrina nova e crítica em relação à ordem vigente. A autoridade, nesse caso, reside em uma pessoa, e não em uma estrutura burocrática¹²¹. Ainda assim, o papel do profeta é menos pragmático e espontâneo do que o do feiticeiro na religião. Parham também atuará como profeta, mas, à medida que sistematiza suas ideias, terá de lidar com outros profetas que o desafiaram.

¹²¹ BOURDIEU, 1999, p. 66-67.

3 UMA TEOLOGIA FEITA NA EXPERIÊNCIA: A BIOGRAFIA DE CHARLES FOX PARHAM

3.1 AS DORES E A CURA: A FORMAÇÃO INICIAL DE CHARLES FOX PARHAM

Se a teologia só nasce a partir de contextos históricos específicos, ela ainda depende das particularidades da biografia de cada personagem histórico. Como lembrado em nota de rodapé do capítulo anterior, apesar de Bonhoeffer estar inserido no mesmo contexto do nazismo, ele não teve a mesma atitude em relação à igreja de sua época que apoiava esta política demoníaca¹²². Dessa forma, todo tipo de resistência ao *status quo* é uma prova de que o argumento “homem de seu tempo” não é suficiente para entender a complexidade de um personagem histórico e da sua teologia. É preciso ir ao “subterrâneo religioso”¹²³ do personagem Parham, adentrar em sua biografia para compreender de onde saíram suas críticas, preconceitos, ênfases e méritos. Synan e Fox Jr. chegam a dizer que para conhecer a teologia de uma pessoa é essencial estar ciente da sua bagagem cultural, histórica e pessoal. Além disso, o estado sociopolítico que a pessoa vive influencia significativamente a compreensão do mundo.

Como acessar a biografia de Parham? Através de seus escritos, arquivos da época, a biografia escrita por sua esposa e os próprios livros de teologia de Parham. Esse trabalho já foi realizado por pesquisadores, e a maioria das pesquisas repete o que já foi escrito. Também nos apoiaremos na bibliografia existente, pois nosso objetivo é apresentar a trajetória de Parham para analisar sua teologia. Poderíamos,

¹²² O exemplo de Bonhoeffer, embora inserido na igreja luterana, não está desconectado da realidade do pentecostalismo. Hollenweger, em *The Black Roots of Pentecostalism* (As raízes negras do pentecostalismo), menciona a visita de Bonhoeffer à Church of God in Christ, no Harlem. Durante essa visita, o teólogo alemão criticou aqueles que evitavam criticar o regime nazista, justificando-se com o argumento de que estavam estudando sobre o Espírito Santo. Para ele, os cristãos do Harlem não precisavam desse ensinamento, pois já vivenciavam o poder do Espírito Santo. Bonhoeffer, segundo Hollenweger, ficou tão impressionado com a congregação que não soube o que transmitir a ela durante a visita. Naquela noite, um pregador idoso pregou que, no céu, as distinções de cor de pele são irrelevantes, pois lá só haverá santos. HOLLENWEGER, Walter. *The Black of Root of Pentecostalism*. ANDERSON, Allan; HOLLENWEGER, Walter J. (eds.). **Pentecostals After a Century**: Global Perspectives on a Movement in Transition. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999. p. 23-24.

¹²³ Estamos cientes que o conceito “subterrâneo religioso” não foi usado de modo estrito. Para maiores informações sobre o conceito, ver BOBSIN, Oneide. O subterrâneo religioso da vida eclesial: escuta pastoral. **Reflexão**, v. 41, n. 2, p. 179–197, 2017. Disponível em: <https://periodicos.puc-campinas.edu.br/reflexao/article/view/3765>. Acesso em: 15 maio. 2023.

diretamente, partir para a análise da teologia, mas isso não faria sentido sem o suporte da vida de Parham, considerando que sua teologia pode ser vista como uma teologia biográfica. O que queremos dizer com isso? Que a teologia de Parham não apenas se desenvolve com base em suas referências, mas é explicada a partir de suas experiências¹²⁴.

Charles Fox Parham nasceu em 4 de julho de 1873¹²⁵, filho de William M. Parham e Ann Marina Eckel. O local onde Parham desenvolveu a maior parte de sua teologia, Topeka, no Kansas, ficava a mais de 400 milhas (644 quilômetros) de seu local de nascimento, Muscatine, em Iowa¹²⁶, que na época contava com quase 7 mil habitantes¹²⁷. A família Parham possuía uma longa tradição tanto na Inglaterra quanto nos EUA. Os primeiros antepassados se estabeleceram no condado de Charles City, na Virgínia, durante o século XVII. William Parham nasceu na Filadélfia e, em 1850, mudou-se para Muscatine. Sua esposa, natural da Pensilvânia e de descendência alemã, também se mudou para Muscatine nesse período, onde conheceu William. Quando Parham nasceu, o casal já tinha dois filhos e, após seu nascimento, tiveram mais dois¹²⁸.

É difícil classificar se Charles Fox Parham foi um garoto pobre, considerando que as hierarquias sociais e a posição das profissões variam com o tempo. Um emprego desvalorizado economicamente hoje pode ter tido mais prestígio no passado. William Parham era fabricante de coleiras de cavalo e pintor de casas. Embora hoje essas profissões não tenham o “glamour” de outras, na época permitiram que ele sustentasse sua família e até contratasse um fotógrafo para registrar Charles Fox Parham ainda bebê¹²⁹. Além disso, Martin informa que os avós de Parham,

¹²⁴ SYNAN, Vinson; FOX, Charles Fox Jr. **Willian Seymour Pioneer of the Azusa Street Revival**. Alachua: Bridge Logos, 2012.

¹²⁵ O fio condutor para a análise da trajetória de Parham e a formulação de sua teologia será, principalmente, a biografia escrita por Goff Jr. (1988), intitulada *Fields White Unto Harvest: Charles F. Parham and The Missionary Origins of Pentecostalism* (Campos Brancos para a Colheita: Charles Fox Parham e as origens missionárias do pentecostalismo). Outro texto, menos referenciado em estudos, é o de Larry Martin, *Charles Fox Parham: The Unlikely Father of Modern Pentecostalism* (Charles Fox Parham, o improvável pai do pentecostalismo moderno), que adota uma perspectiva mais apologética e menos acadêmica. Mesmo em língua estrangeira, o material sobre a biografia de Parham é escasso e, em geral, utiliza Goff como base para as análises. MARTIN, Larry. **Charles Fox Parham: The Unlikely Father of Modern Pentecostalism**. Duncan: Whitaker House, 2022.

¹²⁶ Informações de distância coletadas no *Google Maps*.

¹²⁷ De acordo com informações do Censo estadunidense disponível em factfinder2.census.gov.

¹²⁸ Goff Jr. comenta que, provavelmente, as datas de nascimento dos filhos nos registros originais contêm erros, pois o casamento de Ann Maria Eckel com William Parham é datado de 1878, enquanto os outros filhos do casal nasceram antes disso.

¹²⁹ GOFF JR., 1988, p. 59.

Joseph e Deborah Parham e Levi e Catherine Eckel, eram influentes na sociedade. Esse critério de influência, segundo o autor, se refere à sociedade estabelecida entre as famílias paterna e materna de Parham na fundação de uma serraria e à atuação da família materna no ramo pecuarista¹³⁰.

É possível ter uma noção mais clara da situação financeira de William Parham e sua esposa a partir de 1878, ano em que deixaram Iowa e se mudaram para Sedgwick, no Kansas, a cerca de 800 quilômetros de distância. Evidentemente, essa mudança para tão longe tinha uma justificativa. Essa certeza se deve ao fato de que o Kansas passava pelo período do chamado “boom agrícola”. Sedgwick, uma cidade jovem, havia experimentado um crescimento exponencial em pouco tempo. O sucesso era tanto que, na década de 1870, “panfletos e livros” eram distribuídos promovendo a região, que, na década anterior, era apenas um condado desorganizado. No ano em que a família Parham chegou ao Kansas, Sedgwick figurava entre as cidades que mais produziam trigo, milho, aveia e batatas.

O restante do Kansas, habitado principalmente por meio de concessões de terras para povoar o centro-oeste dos EUA, experimentou um crescimento na economia agrária na década de 1860, seguido por um declínio nos anos 1870 e uma nova ascensão a partir de 1878, que durou até 1887. Os populistas, como discutido no capítulo anterior, ganharam força no cenário pós-1887, representando a massa de pessoas ressentidas com a prosperidade da década anterior que haviam perdido. William Parham, por sua vez, conseguiu adquirir uma fazenda de “sessenta acres em cultivo” e também trabalhou como conselheiro escolar distrital e chefe dos correios locais¹³¹.

Charles Fox Parham teve uma infância muito diferente da de William Seymour, filho de ex-escravizados e vítima de racismo desde cedo. Parham, menino branco e filho de um fazendeiro prestigiado no centro-oeste americano, vivia em um contexto de maior privilégio. Ao longo da biografia de Parham, observa-se que suas opiniões divergem consideravelmente das de Seymour, o que pode ser explicado pelas distintas posições sociais de cada um. Seymour enfatizava a igualdade social

¹³⁰ Estamos falando de sociedades oitocentistas, ou seja, o critério da terra é extremamente importante para definir os padrões sociais. MARTIN, 2022, p. 33.

¹³¹ GOFF JR., 1988, p. 36.

em suas pregações, não no sentido político, mas no religioso. Já Parham dava maior ênfase à cura do corpo, o que possui justificativas no contexto em que vivia.

Faltava algo para que Parham, apesar de certa nostalgia, lembrasse da infância como um período fácil de viver. Embora desfrutasse de uma situação social confortável, ele era um menino muito doente. Essas doenças o acompanhariam até a faculdade, quando finalmente encontraria o propósito de sua vida e, segundo ele, seria curado. Com certo exagero em suas autodescrições, como observa Goff Jr., suas doenças podem ser classificadas em três categorias:

- 1) Encefalite na infância, que fez com que sua cabeça crescesse.
- 2) Febre reumática na infância, que causou problemas de crescimento a curto prazo e levou ao aumento do coração.
- 3) Contratempos temporários, como tênia, efeitos colaterais de diversos remédios, enxaquecas, astigmatismo, entre outros¹³².

Se a lista de doenças de Parham é verdadeira ou não, o fato é que seu relato de infância difícil revela que ele não havia superado essas dificuldades. Os traumas da infância não decorrem apenas de questões econômicas; a inclusão ou exclusão nas "funções sociais" estabelecidas pela sociedade também podem gerar marcas profundas. Uma das funções sociais esperadas de um menino do Kansas no século XIX era ajudar o pai nas tarefas do campo, algo impossível para Parham devido a suas doenças. Restavam-lhe, então, as tarefas domésticas, o que o aproximou muito mais da mãe do que do pai. Essa proximidade limitava suas brincadeiras, e ele era visto como um "filhinho da mamãe." A influência religiosa de sua mãe foi central na formação de sua personalidade, e Parham posteriormente lembraria com orgulho que não estava firmado em igrejas metodistas, congregacionais ou qualquer denominação religiosa dos EUA, mas sim em sua relação pessoal com a mãe.

Sobre o trauma de Parham, Goff Jr. escreve o seguinte:

Estudos de crianças com asma notaram o drama psicológico peculiar que se desenrola na mente de jovens com doenças crônicas. Embora se acredite que grande parte dessa doença em particular seja psicossomática, o impacto dramático do medo da morte é reconhecido como uma experiência genuinamente traumática. Embora não haja evidências de que Parham tenha

¹³² A lista de doenças que Parham apresenta é longa: 1) Febre terrível até os cinco anos; 2) Espamos; 3) Aumento da cabeça; 4) Reumatismo Inflamatório; 5) Complicações por conta do remédio contra a tênia e 6) Crescimento retardado; 7) Necessidade de uso de óculos com graus gigantesco; 8) Abcesso de fígado; 9) Insuficiência cardíaca (MARTIN, 2022, p. 34.; GOFF JR., 1988, p. 41).

asma, sua condição crônica indica um efeito psicológico semelhante. Como as vítimas de asma, ele se apegou especialmente a um dos pais, precisando do amor e da atenção de sua mãe além do da criança comum e de seus irmãos. Ele também se deparou em tenra idade com a fragilidade da vida¹³³.

Em sua autobiografia — que, em partes, é também o material onde mais se encontra sua teologia — Parham se orgulha de ter tido referências bíblicas sem o filtro da religião institucionalizada¹³⁴. O único material que possuía era a Bíblia da biblioteca de sua casa e a devoção de sua mãe. Antes mesmo de se converter, pregava para o gado sobre os sofrimentos e as bem-aventuranças da vida futura.

Esse é um relato difícil de aceitar sem críticas mais profundas, especialmente devido à descrição que Larry Martin faz de William Parham:

William era um metodista e um homem de profundas convicções religiosas. Ele sempre falava do “amor do Mestre e de como seu amor era doce para ele”. Aqueles que o conheceram disseram que sua vida refletia estas palavras de Salomão: “A vereda do justo brilha mais e mais até aquele dia perfeito¹³⁵”.

Além disso, o próprio Martin chega a dizer que “isso parece uma afirmação estranha,” considerando que os avós de Parham eram membros comprometidos da igreja. No entanto, a metodologia de Martin pode estar equivocada ou baseada em uma fonte pouco precisa, pois ele obteve essa informação de um jornal de 1923. Provavelmente, nessa época, William já frequentava algum círculo metodista, mas isso não garante que ele já o fizesse no século XIX. Goff Jr., um biógrafo que adota um método mais sofisticado, não fornece informações sobre a participação de William no ministério metodista. Ainda mais intrigante é como Parham, em seu relato, entendia a dinâmica de um pregador sem nunca ter visto um em sua frente. A resposta é simples: pregadores itinerantes eram comuns no centro-oeste dos EUA e em todo o território. Exemplos como Jonathan Edwards, George Whitefield e John Wesley ilustram essa prática. Os *Revival Camps* eram organizados por todo o país. Assim, seja pela referência de seu pai, seja pelos pregadores itinerantes, é provável que Parham não fosse tão desprovido de referências como afirma em sua autobiografia.

Foi por meio desses pregadores itinerantes que Parham teve sua conversão. Em 17 de novembro de 1885, sua mãe faleceu devido a complicações no parto. No

¹³³ GOFF JR., 1988, p. 43.

¹³⁴ Mesmo os biógrafos encontram dificuldades em identificar referências além da autobiografia de Parham, *Voice in the Wilderness*, apresentada em formato de teologia.

¹³⁵ MARTIN, 2022, p. 40.

leito de morte, ela lhe fez um último pedido: "Parham, seja bonzinho"¹³⁶. Ele prometeu que a reencontraria no céu e, desde então, assumiu a responsabilidade pelo cuidado do irmão mais novo e pelas tarefas domésticas. Contudo, a partir desse momento, os laços familiares nunca mais seriam os mesmos. No ano seguinte ao luto, a cidade recebeu a visita de J.H. Lippard, ou simplesmente Irmão Lippard, um ministro congregacional conhecido na região por suas reuniões ecumênicas¹³⁷. Nas primeiras semanas de evangelismo realizadas na escola de Parham, Lippard não presenciou nenhum caso de conversão, nem manifestações físicas de arrependimento por parte dos ouvintes. Com limites em sua persistência, o pregador prometeu ao público que, se não houvesse maiores resultados, encerraria as reuniões¹³⁸.

As atividades sociais na cidade eram raras, especialmente para um menino doente como Parham. Naquele culto em que o Irmão Lippard prometeu encerrar as reuniões caso não houvesse resultados, Parham decidiu responder ao apelo e se levantar como convertido, mesmo que apenas de forma nominal. A conversão verdadeira, no entanto, só viria depois, ao retornar para casa e sentir uma convicção tão profunda de pecado pessoal que o levou a cantar um louvor para aliviar a culpa. Nesse momento, segundo seu próprio relato, ele experimentou uma alegria tão intensa que acreditou ser Cristo, o Filho de Deus, quem o estava salvando. O hino que Parham cantou foi *I Am Coming to The Cross*, de William Macdonald¹³⁹.

Se Parham era um pregador sem conversão, com sua conversão nada o impediu de seguir nessa vocação. Sua primeira atitude foi ingressar nas fileiras da igreja metodista. Em menos de dois anos, já ensinava na Escola Bíblica Dominical e pregava em reuniões de evangelismo pela cidade. Aos 17 anos, entrou no *Southwest Kansas College* para se preparar para o ministério¹⁴⁰. Com tantas responsabilidades, ficou difícil para Parham conciliar suas atividades. A falta de dinheiro o amedrontava, e ele não conseguia obter boas notas. Além disso, Parham começou a enfrentar crises de identidade que viriam a alimentar muitas de suas teologias e ênfases ministeriais.

¹³⁶ MARTIN, 2022, p. 35.

¹³⁷ Ler "ecumênico" aqui não como a confluência de diferentes religiões, mas como a atuação de um ministro que pregava em diferentes grupos protestantes.

¹³⁸ GOFF JR., 1988, p. 44.

¹³⁹ A canção pode ser escutada no seguinte link: <https://www.youtube.com/watch?v=UbDMo0o8p3Q>.

¹⁴⁰ A instituição existe até hoje e pode ser acessada informações acerca dela no seguinte link: <https://www.sckans.edu/>.

A primeira dessas crises estava relacionada ao dinheiro. A casa de Parham já não era mais o lar de sua mãe, mas a casa de seu pai e sua madrasta. Além disso, ao entrar na vida adulta, ele precisava encontrar um lugar para morar, o que exigia recursos financeiros para sua sobrevivência. Assim, Parham decidiu estudar medicina. Essa escolha contrastava com sua vocação para o ministério pastoral, mas ele acreditava que “embora alguns ministros tenham alcançado segurança financeira, não era apropriado que a procurassem ativamente.” Um médico bem-sucedido era respeitado pelo público, enquanto um pastor bem-sucedido era visto como um fardo para a comunidade.

Outra crise de Parham foi em relação aos benefícios da educação formal. A partir de 1890, chegaram ao Kansas as fraternidades, incluindo a Gama Sigma, uma espécie de Diretório Acadêmico dos dias atuais. Como instituição superior, o *Southwest College*, originalmente voltado à diversidade de ideias, também abriu espaço para reflexões acadêmicas que iam além do padrão metodista, como questionamentos sobre a validade do livro de Gênesis¹⁴¹. É curioso que Parham tenha estranhado essas doutrinas alternativas ao *status quo* da igreja, já que, como veremos no próximo capítulo, ele próprio seria um dos defensores de ideias fora do comum, inclusive em relação ao gênesis. Vale observar, no entanto, que o pentecostalismo — e seus proponentes — sempre habitou o limiar teológico entre o fundamentalismo e o liberalismo.

Chang Soung Lee, teólogo e historiador analítico de Parham e outros personagens pentecostais, escreve que tanto Charles Fox Parham quanto William Durham¹⁴² eram teólogos que lutaram contra o conservadorismo cessacionista e a Alta Crítica liberal. Para ele, o cessacionismo sustentava que as manifestações carismáticas registradas na Bíblia não poderiam ocorrer no tempo presente, enquanto a Alta Crítica argumentava que nenhum dom sobrenatural teria ocorrido nem mesmo nas eras bíblicas. Embora os pentecostais mantivessem certa proximidade com o fundamentalismo, que emergiria nas décadas seguintes ao nascimento do movimento,

¹⁴¹ GOFF JR., 1988, p. 131.

¹⁴² William Durham será analisado com mais atenção no último capítulo deste trabalho. Para fins de entendimento nesta parte, basta dizer que ele foi o responsável por atualizar o pentecostalismo de Parham e Seymour para a Doutrina das Duas Bênçãos, que chegaria ao Brasil com Gunnar Vingren, Daniel Berg, Luigi Francescon e Aimee McPherson (embora ela não tenha fundado a Igreja do Evangelho Quadrangular no Brasil). Essa doutrina constitui a base das igrejas do chamado pentecostalismo clássico.

eles compartilhavam com os fundamentalistas o método de interpretação literal da Bíblia. Contudo, os pentecostais tinham algo a mais: a crença no poder atual do Espírito Santo em ação¹⁴³.

Parham criticava o cessacionismo de sua época ao afirmar: “não estamos lutando contra homens ou igrejas, mas buscando substituir formas e credos mortos ou fanatismo selvagem com verdades vivas”¹⁴⁴. No mesmo texto em que faz essa declaração, ele conta a história de um homem piedoso, crente nas verdades bíblicas, que, ao receber o Batismo com o Espírito Santo, foi tão criticado pela igreja que frequentava que começou a duvidar de sua própria experiência. Abandonado pela igreja cessacionista, ele acabou sendo cativado pelos espíritas. Parham relata que esse homem “gradualmente perdeu o poder espiritual, chegou a duvidar de sua própria salvação, finalmente renunciou à fé, ficou doente e atormentado e perdeu a cabeça”¹⁴⁵. Assim, embora Parham defendesse ideias consideradas estranhas ao status teológico da época, ele manteve uma linha coerente ao sustentar a continuidade dos carismas.

Por outro lado, a crítica que gerou crises para Parham na universidade era direcionada ao liberalismo teológico. Enquanto o fundamentalismo do século XX causaria grande repercussão ao defender o ensino criacionista nas escolas, no século XIX, o liberalismo teológico e as teologias influenciadas pelo Iluminismo estavam em alta. Lee observa que muitos estudos acadêmicos sobre as origens do pentecostalismo ignoram a relação, seja contrária ou favorável, desse movimento com o liberalismo teológico, afirmando que os pentecostais só se preocupariam com o tema no contexto do surgimento do fundamentalismo¹⁴⁶. No entanto, como vimos nos parágrafos anteriores, Parham já enfrentava conflitos com o liberalismo desde o período da faculdade.

Parham afirmava que o diabo ridicularizara a Palavra de Deus por meio da Alta Crítica. Para ele, se a história de Jonas não fosse verdadeira, então a ressurreição de Cristo também não poderia ser, já que o próprio Jesus usava o exemplo de Jonas como um sinal divinamente comprovado.

¹⁴³ LEE, 2015, p.2.

¹⁴⁴ LEE, 2015, p. 5. O autor tira essa afirmação do texto de Parham, *A Voice Crying in The Wilderness*, de Parham.

¹⁴⁵ LEE, 2015, p. 6.

¹⁴⁶ LEE, 2015, p. 2.

Lee escreve:

Segundo ele, a Alta Crítica exerceu sua influência não apenas em uma sala de aula de instituições teológicas, mas também sobre a pregação dos ministros e pastores que aprenderam tremendamente em tais instituições. A influência era “para minar o trabalho da Igreja”. Aos seus olhos, “esses diabinhos agnósticos do inferno, disfarçados de alta crítica, enchendo o púlpito das igrejas, causam estragos entre as ovelhas do Senhor, roubando-lhes todo vestígio de conforto e fé, se isso fosse possível”. Tal influência maligna fez com que as pessoas negassem não apenas as obras sobrenaturais passadas de Deus do tempo da Bíblia, mas também apresentassem poderosas obras sobrenaturais de Deus¹⁴⁷.

A decisão de abandonar o ministério para ingressar na medicina foi um evento crítico na biografia de Parham. Concomitante a essa escolha, ele relata o retorno da febre reumática que o atormentara na infância. Durante meses, teve que estudar sobre os efeitos da morfina para aliviar as dores. Os médicos locais, que ele tanto admirava, diagnosticaram que o quadro de dor seria permanente. Incapaz de ficar de pé, Parham começou a interpretar sua condição como um possível resultado de seu abandono da vocação missionária. Mais tarde, afirmou que "o diabo o fizera pensar que poderia ser médico e também cristão."

Parham declarou:

Ficamos enojados com a perspectiva; ao mesmo tempo estávamos seriamente atormentados com a promessa, que havíamos feito ao Senhor, quando nos convertemos, de ir para a África como um missionário. Por ser inválido por muitos anos, o diabo sugeriu que seria um trabalho muito filantrópico tornar-se médico; para aliviar o sofrimento da humanidade; e então, aos poucos, tenha uma boa casa e alguma facilidade e conforto neste mundo. Assim, escolhemos nossos estudos com esse fim em vista; mas a lâmpada da vida se apagou. O diabo tentou nos fazer acreditar que poderíamos ser médicos e também cristãos¹⁴⁸.

Ao ler o Novo Testamento, Parham começou a se lembrar das curas realizadas por Jesus. Assim, passou a entender que havia sido um apóstata ao trocar o ministério pela medicina. Segundo ele, foi a partir dessa compreensão que iniciou sua cura, embora de forma parcial. Em dezembro de 1891, sob um carvalho na faculdade, renovou seus votos para se tornar pregador e prometeu que, se Deus o curasse, abandonaria a faculdade. Na mesma hora, conforme seu relato, seus pés foram completamente curados¹⁴⁹. Martin oferece detalhes adicionais sobre essa história, reforçando nossa interpretação da faculdade como um ambiente de crise

¹⁴⁷ LEE, 2015, p. 10.

¹⁴⁸ PARHAM, 1910, p. 17.

¹⁴⁹ GOFF JR., 1988, p. 48.

biográfica para Parham. O biógrafo relata que, enquanto estava doente, Parham foi visitado por um pregador que lhe disse que o dom de cura havia terminado com os apóstolos e que ele teria que esperar pelo céu para receber sua cura¹⁵⁰.

Parham só deixaria o curso em 1894, quando uma nova crise — além das doenças, conflitos com o ministério, a medicina e o liberalismo teológico — atingiu não apenas ele, mas todos os estudantes do Kansas. Enquanto esteve no *Southwestern College*, Parham teve alguns compromissos religiosos, mas a partir de 1893 começou a assumir compromissos ministeriais com mais frequência. Nesse ano, foi licenciado pela Conferência Metodista do Sudoeste do Kansas para ser pregador no distrito de Winfield. No ano seguinte, com a morte do pastor local, Parham se tornou o responsável pela igreja. Mesmo doente, Parham era enérgico em suas atividades. Enquanto pastoreava a igreja em Winfield, também realizava trabalhos evangelísticos em Linwood e Eudora, cidades próximas¹⁵¹. É surpreendente pensar que, ao fazer tudo isso, Parham tinha apenas 19 anos de idade. Talvez essa juventude lhe desse, apesar das doenças, a energia para conduzir várias atividades simultaneamente, além da disposição para criticar e adotar novas perspectivas com facilidade.

O enérgico ministro metodista Parham estava longe de ser um fiel seguidor dos dogmas do metodismo. Na teologia da Perfeição Cristã de John Wesley, o cristão passava por duas fases distintas: primeiro, experimentava a conversão e a justificação; em seguida, alcançava a perfeição cristã ou santificação. Essa teologia entendia o processo de Deus na vida do crente e a relação com o pecado em dois estágios: a primeira bênção resolvia o “pecado original”, enquanto a segunda bênção lidava com o “pecado congênito” ainda presente na natureza pecaminosa. Ao contrário das acusações de alguns críticos posteriores, Synan defende que Wesley jamais afirmou que a santificação eliminava completamente o pecado, mas, sim, que tornava possível uma vida de vitória sobre ele¹⁵². No entanto, as ideias de Wesley, ao se adaptarem nos EUA, passaram por diversos filtros históricos e teológicos, naturalmente se transformando. Um exemplo disso são as ênfases específicas introduzidas por Charles Finney, como discutido no capítulo anterior.

¹⁵⁰ MARTIN, 2022, p. 46.

¹⁵¹ GOFF JR., 1988, p. 50.

¹⁵² SYNAN, 1997.

No caso de Parham, o movimento de santidade que o influenciou estava mais alinhado à ala interdenominacional — e, em certo momento, antidenominacional — do movimento. Desde a década de 1880, havia descontentamento entre as alas conservadoras do metodismo devido à independência da Associação Nacional de Santidade. O chamado movimento de “saída do armário” inspirava lideranças a deixar o metodismo e criar suas próprias instituições, enfatizando de forma mais radical a doutrina da santificação. Um exemplo foi John P. Brooks, de Illinois, que em 1885 abandonou o metodismo, fazendo duras críticas à denominação.

Synan escreve:

[...] John P. Brooks, Bloomington, Illinois, foi um metodista leal e editou *The Banner of Holiness* por alguns anos. Em 1885, ele deixou a Igreja Metodista denunciando o tipo de wesleyanismo "fácil, indulgente, acomodado e mamonizado" que tolerava festas da igreja, festivais e apresentações dramáticas e "erigiu templos lindos e caros para gratificar seu orgulho". Ameaçados com um desafiador "saída do armário", todo bispo e ministro metodista foi forçado a ficar a favor ou contra o movimento de santidade durante as duas últimas décadas do século XIX¹⁵³.

O principal campo de batalha entre o metodismo conservador e o movimento de santidade radical era o Sul e o Centro-Oeste dos EUA, precisamente onde Parham vivia. Ele ouvia de pregadores itinerantes sobre o afastamento da santidade em relação às “diversões mundanas”, à “frieza” e à “formalidade” do metodismo oficial. Essas pregações incluíam ideias como “perfeição sem pecado”, “pureza conjugal”, uma terceira obra de santificação chamada “fogo”, além de práticas como “abstinência de carne de porco e café” e uma afirmação que já ressoava com Parham: “todos os médicos e remédios são do demônio”¹⁵⁴. Parham, então, concluiu que a experiência de cura que tivera era, na verdade, a mesma experiência de santificação, pois proporcionara a ele uma consciência mais profunda de seu pecado pessoal¹⁵⁵.

Parham considerava as igrejas que pastoreava "mundanas," pois muitos dos membros não eram realmente convertidos e tinham hábitos como frequentar o teatro, jogar cartas e beber vinho¹⁵⁶. Além disso, seu sentimento interdenominacional — e posteriormente antidenominacional — o levou a adotar doutrinas que eram estranhas ao metodismo e ao movimento de santidade radical. A primeira delas era que o

¹⁵³ SYNAN, 1997, p. 60.

¹⁵⁴ SYNAN, 1997, p. 60.

¹⁵⁵ GOFF JR., 1988, p. 60.

¹⁵⁶ MARTIN, 2022, p. 40.

batismo nas águas era um ritual vazio de significado. Para Parham, os crentes precisavam de um encontro verdadeiro com o Espírito Santo, um "batismo espiritual" (não se referindo aqui ao Batismo com o Espírito Santo em si). Como o batismo era uma forma de ingresso na membresia metodista, Parham focava suas pregações apenas na conversão, e não na associação a uma igreja específica. Essa postura fazia com que, apesar de ser um pregador ativo e enérgico, Parham não contribuísse para o fortalecimento institucional do metodismo nas comunidades onde pastoreava, o que o tornava menos interessante para o ministério metodista¹⁵⁷.

Por fim, Parham foi fortemente influenciado pela teologia de David Baker, avô materno de sua futura esposa, Sarah Thistlewaite. Parham conheceu Sarah em 1892, quando estava em Tonganoxie. A relação com David Baker, membro da tradição quaker inglesa, o inspirava, pois Baker era um ávido estudante da Bíblia. Assim que se conheceram, passaram a dedicar horas ao estudo das Escrituras juntos. No próximo capítulo, veremos a posição soteriológica de Parham em seus escritos, influenciada pelo contato com Baker. Como outros quakers, Baker defendia a doutrina conhecida como aniquilacionismo, que propõe que, após a morte, os ímpios seriam aniquilados, não sofrendo no tormento eterno¹⁵⁸.

Parham escreveu em *A Voice Crying in the Wilderness* o seguinte:

Homens eminentes que foram convertidos de seus credos, organizações religiosas nascidas na terra, têm sido fundamentais para isso. A pregação da imortalidade nativa da alma em vez da imortalidade somente por meio de Cristo, conforme claramente estabelecido nas Escrituras, desequilibra a balança da justiça de Deus, ao distribuir recompensas e castigos, não prolongando o castigo de cada pecador proporcionalmente à sua culpa, nem variando as recompensas na ressurreição (uma estrela difere da outra em glória) de acordo com a devoção e serviço dos filhos de Deus¹⁵⁹.

Não há registro de que Parham tenha sido expulso do ministério metodista por suas ideias. Mesmo que sua posição aniquilacionista tenha causado algum espanto na igreja, isso não resultou em qualquer medida disciplinar. Pelo contrário, de acordo com os biógrafos, a decisão de desvinculação do ministério metodista partiu do próprio Parham. Em 1895, durante a Conferência Regional Anual, o bispo metodista declarou que os novos ministros não poderiam pregar por inspiração direta; deveriam sempre preparar seus sermões previamente. Para Parham, crítico do formalismo e da frieza

¹⁵⁷ GOFF JR., 1988, p. 55.

¹⁵⁸ GOFF JR., 1988, p. 55. MARTIN, 2022, p. 42.

¹⁵⁹ PARHAM, 1910, p. 5

da igreja, isso era inaceitável. Segundo Martin, “Parham afirmou que nunca preparou um sermão ou pregou a partir de notas, mas que cada mensagem que ele entregou... foi extemporânea e guiada pelo Espírito Santo”¹⁶⁰. Assim, Parham decidiu se desligar do ministério metodista e seguir como pregador autônomo¹⁶¹. Embora não seja possível determinar se essa avaliação foi motivada por ressentimento ou sinceridade, Parham mais tarde classificou seu ministério no metodismo como um fracasso, devido aos conflitos com as autoridades eclesiásticas e ao baixo número de conversões genuínas em seus anos de pregação.

Seu pai, agora casado com a nova esposa, ficou decepcionado com a decisão de Parham. Esse descontentamento é mais uma prova de que os Parhams não estavam tão desconectados do metodismo como Parham sugere em seus relatos. De qualquer forma, diante do ambiente tenso em sua casa e, agora, sem o salário da Igreja Metodista, Parham foi morar temporariamente com o casal Sr. e Sra. M.J. Tuttle, em Lawrence. No ano seguinte, pediu a mão de Sarah Thistlewaite em casamento por meio de cartas. Em 31 de dezembro, eles se casaram dentro da tradição quaker¹⁶². Assim, Parham, finalmente fora do lar de seus pais e livre para atuar de forma independente, tanto no lar quanto no ministério, iniciaria o trabalho pelo qual se tornaria conhecido e que o conduziria aos primórdios do pentecostalismo moderno.

3.2 A CURA DAS DORES: PARHAM DESENVOLVE A SUA TEOLOGIA

Parham iniciaria sua vida ao lado de sua esposa em Baldwin, Kansas. Segundo Martin, no ano seguinte ele assumiria a liderança de uma pequena congregação presbiteriana em Media, com apenas 35 membros¹⁶³ — uma informação que não aparece na biografia escrita por Goff Jr. Em 1897, Parham e Sarah tiveram seu primeiro filho, Claude Wallace, que, como se esperava, nasceu com dificuldades físicas semelhantes às do pai. Além disso, Parham teve que cuidar do recém-nascido doente enquanto enfrentava o retorno de suas próprias dores físicas. Esse período marcou o início de uma nova fase na teologia de Parham. O que antes era uma crença em um Deus que podia curar, passou a ser interpretado como uma cura normativa

¹⁶⁰ MARTIN, 2022, p. 48.

¹⁶¹ GOFF JR., 1988, p. 58.

¹⁶² GOFF JR., 1988, p. 58.

¹⁶³ Essa informação sequer é citada por Goff em sua biografia sobre Parham.

para a vida do crente. Ele acreditava que a cura não era apenas um presente de Deus, mas algo que ocorreria obrigatoriamente para aqueles com fé suficiente¹⁶⁴.

Comparando as biografias de Parham escritas por Martin e Goff Jr., torna-se difícil identificar exatamente o ponto de virada em sua experiência de cura normativa. Goff Jr. relata que Parham precisou reduzir sua agenda de evangelismo interdenominacional devido a uma “doença cardíaca.” Seu médico particular chegou a aconselhá-lo a desistir de pregar. Situação semelhante ocorria com seu filho Wallace, que tomava uma variedade de remédios sem obter cura. Martin, por outro lado, resume o episódio afirmando que, no contexto das enfermidades de Parham e Wallace, o jovem pregador foi chamado para orar por um enfermo e, ao se ajoelhar, ouviu uma voz dizendo: “médico, cura a ti mesmo.” Esse momento teria intensificado a fé de Parham, levando-o, quinze minutos depois, a experimentar uma sensação de “eletricidade” percorrendo seu corpo, da cabeça até as pontas dos dedos — uma sensação que ele interpretou como um sinal de que estava completamente curado¹⁶⁵.

Goff Jr. oferece uma visão mais complexa dessa questão. Além da convicção de fé, Parham passou por um luto pessoal com a morte de seu amigo Ralph Gowell. Ao enfrentar sua própria doença, a enfermidade de seu filho e a perda de seu amigo, ele começou a ter dificuldade em aceitar a realidade da doença na vida humana. Parham, em outras palavras, lutava com a ideia de que a cura divina poderia ser um evento normativo. Nesse processo, “Parham se convenceu de que era parcialmente responsável pela morte de Gowell”¹⁶⁶. Ele se perguntava: se não pregasse sobre a cura, como as pessoas poderiam ser curadas? E se ele continuasse a “confiar” na medicina e a medicar seu filho, como poderia se abrir para a cura que Deus havia prometido? Esse conflito o levou a adotar uma postura cada vez mais firme em relação à cura divina como parte da experiência cristã.

Outra referência para o pensamento de Parham pode ter sido o reverendo Thomas H. Gourley, de Kansas City. Convertido em 1894, Gourley era um evangelista no Centro-Oeste dos EUA e defensor da ala radical do movimento de santidade¹⁶⁷. Acusado por críticos de ser um “hipnotizador,” as reuniões de Gourley eram marcadas por experiências intensas: participantes frequentemente “entravam em estado

¹⁶⁴ GOFF JR., 1988, p. 59.

¹⁶⁵ MARTIN, 2022, p. 41.

¹⁶⁶ GOFF JR., 1988, p. 60.

¹⁶⁷ BURGESS & MAAS, 2003, p. 1656.

cataléptico e ficavam em transe por horas”¹⁶⁸. Mais tarde, Gourley se juntaria a Parham em seu famoso ministério em Topeka. Com o início dos eventos em Azusa, Gourley aceitou a teologia pentecostal e começou a publicar o jornal *Midnight Cry*, um dos primeiros periódicos do movimento pentecostal no mundo.

Com sua própria doença e a influência de Thomas H. Gourley, mais uma vez a crise pessoal moldou a convicção teológica de Parham. A partir de 1898, ele se mudou para Ottawa com sua família, onde testou publicamente seus ensinamentos sobre a cura como evento normativo, utilizando o prédio local do Exército de Salvação para suas pregações. Esse local era uma escolha natural para Parham, dada a inclinação ministerial do Exército de Salvação, também originado do metodismo e alinhado às doutrinas arminianas e ao movimento de santidade. Além disso, o grupo compartilhava um senso de urgência pela obra social e uma postura crítica ao status quo, considerando as obras de caridade como solução para esses problemas. Em Ottawa, embora o ministério de Parham tenha ganhado popularidade, incluindo relatos de cura como o de Ella Cook, que sofria de “hidropisia,” isso não garantiu o apoio de outros ministros locais.

Segundo Martin

Parham reclamou que tinha o apoio de apenas um pastor local, Elisha Palmer, da North Congregational Church. Havia, no entanto, nove obreiros cristãos que ele endossava. O grupo consistia de homens e mulheres talentosos como professores, presbíteros, diaconisas e evangelistas¹⁶⁹.

O que garantiu a maior parte da popularidade de Parham, porém, foi seu ministério itinerante em diversas cidades. Finalmente, ele havia se tornado conhecido na capital do Kansas, Topeka. Lá, em 1898, Parham reuniu recursos suficientes para mudar-se com sua família e alugar um prédio onde fundou uma casa de cura chamada Casa de Cura Betel. Esse assunto merece uma análise mais aprofundada, à qual dedicaremos algumas páginas.

3.3 A CASA DE CURA BETEL

A Casa de Cura Betel (*Beth-el Divine Healing Home and Mission*) situava-se na esquina da Fourth Street com a Jackson Street, no centro de Topeka, capital do

¹⁶⁸ MARTIN, 2022, p. 52

¹⁶⁹ MARTIN, 2022, p. 44.

Kansas. Embora o prédio tenha sido alugado em 1898, a inauguração oficial ocorreu em 5 de fevereiro de 1899. O espaço era consideravelmente amplo, com uma capela para 200 pessoas, uma sala de leitura, uma gráfica e alojamentos, alguns dos quais foram ocupados pela família Parham (em 1898 nasceu Esther May, o segundo filho do casal) ¹⁷⁰.

Abaixo é possível ver o tamanho da estrutura¹⁷¹:

Figura 1 - Casa de Cura Betel – prédio nos dias de hoje.



¹⁷⁰ MARTIN, 2022, p. 45.

¹⁷¹ Fotos disponíveis em: <https://www.apostolicarchives.com/articles/article/8801925/173158.htm>.

Figura 2 - Casa de Cura Betel



Provident Association building in Topeka, Kansas.
Building was rented to Parham for his Bethel Healing Home
from Fall 1898 to June 1900.

Mas, afinal, qual era o objetivo da Casa de Cura Betel? De modo geral, Parham queria criar um ambiente onde os doentes fossem acolhidos para descansar e receber cuidados de enfermagem. Ele acreditava que a cura era algo normativo e que bastava a fé para ser curado. No entanto, tinha consciência de que essa interpretação não era evidente para todos, sendo necessário tempo para assimilá-la. Assim, o objetivo do local era ensinar aos doentes que Deus podia curá-los de todas as doenças¹⁷². Por isso, Parham nunca se colocava como responsável pelas curas, ou seja, como um curandeiro divino. A função do pregador na Casa de Cura Betel era convencer os "pacientes" sobre a doutrina da cura. Dessa forma, Parham se protegia contra acusações de charlatanismo, já que não prometia que o poder de cura vinha dele. Quando alguém não era curado, dizia-se que "ela simplesmente falhou em aplicar fé suficiente; algo estava errado com o paciente, não com o tratamento"¹⁷³.

Para promover a Casa de Cura Betel, era evidente que resultados eram necessários. Parham não cobrava mensalidades dos enfermos que passavam por ali, o que abria oportunidade para que muitos pensassem: "Bom, por que não tentar?". Contudo, era preciso alimentar esses doentes e contratar pessoas para trabalhar no grande prédio. Para isso, contava-se com ofertas voluntárias dos pacientes, mas, como não era algo obrigatório, outros meios eram necessários para sustentar a Casa

¹⁷² MARTIN, 2022, p. 66.

¹⁷³ GOFF JR., 1988, p. 62.

de Cura Betel. Nesse contexto, surge o jornal *A Fé Apostólica (Faith Apostolic)*¹⁷⁴. Esse nome é significativo, pois viria a ser utilizado por vários grupos do movimento pentecostal. Começou com Charles Fox Parham e também foi adotado no movimento da Rua Azusa, com William Seymour. No Brasil, o nome representou o início do grupo de Daniel Berg e Gunnar Vingren, que mais tarde daria origem às ADs no país.

O objetivo do jornal era que sua venda sustentasse as despesas da casa. Parham o editava com a ajuda de James A. Staples, cobrando dos leitores uma taxa de assinatura de um dólar por ano. Segundo os cálculos de Parham, isso geraria um lucro de 100 dólares mensais. A questão financeira, no entanto, era problemática para Staples e Parham. Enquanto Staples defendia que o jornal só poderia ser mantido com uma publicação mensal, Parham insistia em transformá-lo em um semanário. Staples acabou deixando a direção do jornal, e Parham assumiu todo o trabalho. Com o tempo, foi necessário reduzir o valor da assinatura para 50 centavos, e, no trimestre seguinte, a periodicidade foi alterada para bimestral. Embora poucas pessoas lessem o jornal, ele circulava em locais variados, o que ajudou a popularizar os ensinamentos e a divulgação de Parham sobre a Casa de Cura Betel¹⁷⁵.

Será também no jornal *A Fé Apostólica* que Parham começará a divulgar suas ideias de forma impressa. A escolha da palavra "ideias" não é por acaso. Opta-se por não chamar de "doutrinas" porque é difícil identificar um fio condutor nas publicações de Parham ou de outros autores. Por exemplo, na edição de 14 de abril de 1899¹⁷⁶, o jornal apresenta a programação semanal da Casa de Cura Betel. No domingo, às 11h, ocorreria uma reunião de santidade. A Escola Dominical seria às 14h, seguida de uma aula sobre Cura Divina às 15h e o Evangelismo às 19h30. Na terça-feira, às 15h, aconteceria o estudo de cura dirigido pelas senhoras, provavelmente conduzido por Sarah Parham, e, às 19h30, a escola de profecia. No fim da semana, na sexta-feira, havia a classe de leitura com o tema "Um Cristianismo Vivo".

¹⁷⁴ GOFF JR., 1988, p. 67.

¹⁷⁵ GOFF JR., 1988, p. 69.

¹⁷⁶ Não foi possível encontrar todas as edições do Jornal Fé Apostólica. Sabemos, porém, que a maior parte deles está sob domínio do *Kansas State Historical Society*. As edições que encontramos, que será de considerável ajuda quando analisarmos o pensamento de Parham propriamente dito, encontramos no *The Apostolic Faith Archive* no seguinte link: <https://www.newspapers.com/paper/the-apostolic-faith/8202/>.

A edição de 14 de abril de 1899 também ampliava os objetivos da Casa de Cura Betel. Às 7 horas da manhã, havia orações até as 7h20. Quem passasse pela cidade e quisesse um quarto poderia se hospedar ali, cobrindo apenas as despesas, entre 4 e 7 dólares. Aqueles interessados em aprender na casa encontrariam ensinamentos sobre Salvação pela fé, imposição das mãos, oração, satisfação pela fé, a vinda de Cristo (pré-milênio), o batismo com o Espírito Santo e fogo, Cura Divina e as heresias da Cura da Mente, espiritismo e transe mesmerismo. Anúncios na publicação mencionavam colaboradores do trabalho, como o Irmão R.V. Wels, Sam McAlister, Irmã Mande Staples e o Capitão L.H. Tupples, entre outros. A propaganda do joalheiro Fred C. Fagercrans indica que havia algum patrocínio privado para manter o jornal e a Casa de Cura Betel. O jornal também servia para divulgar as curas realizadas, incluindo casos em que, segundo relatos, jornais locais vinham para ver um câncer preservado em um pote.

Parham era ousado em seu empreendimento, mas dependia dos ricos da cidade. Surge, então, uma questão: se os ricos podiam contratar médicos, por que acreditariam na eficácia de uma casa de cura? Quem buscava esses serviços eram, em sua maioria, os mais pobres. Parham também tinha o projeto de ajudar órfãos, encaminhando-os para famílias cristãs, transformar a casa em uma espécie de agência de empregos e oferecer abrigo para as prostitutas da cidade que quisessem mudar de vida.

Todavia, segundo Goff Jr.,

seus esforços não conseguiram reunir apoio suficiente para o sucesso. Em abril, Parham emprestou seu apoio a um esforço estadual para arrecadar fundos para a Índia atingida pela fome, mas houve uma notável falta de zelo pelo projeto. A sua participação limitou-se essencialmente a uma doação de espaço na *Fé Apostólica*. As causas sociais eram importantes, mas, na esteira do fracasso, deixaram de lhe interessar¹⁷⁷.

Menos de um ano após fundar a casa, Parham experimentou algo semelhante à Síndrome de Burnout. O excesso de responsabilidades, combinado com a falta de resultados aparentes, levou Parham a um “colapso nervoso”. Goff Jr. descreve esse episódio, incluindo sintomas que já faziam parte das doenças de Parham, como fraqueza no coração e a luta contra a febre reumática. Comparando esses sinais com os da Síndrome de Burnout, ainda que de forma amadora, é possível identificar esse

¹⁷⁷ GOFF JR., 1988, p. 70

diagnóstico¹⁷⁸. Segundo o Ministério da Saúde, alguns sintomas do Burnout incluem negatividade constante, sentimentos de derrota, desesperança e incompetência. Esses sentimentos correspondiam ao que Parham vivenciava em relação ao seu trabalho, que perdia cada vez mais patrocinadores para a Casa de Cura Betel. Ele justificava o aparente fracasso dizendo que as pessoas não conseguiam suportar sua pregação contra o mundanismo.

Devido a essa situação, a Casa de Cura Betel foi deixada sob a responsabilidade de subordinados de Parham. Ele planejava dedicar um tempo à devoção, mas, mais uma vez, a crise o impulsionou a modificar sua teologia e focar em um novo projeto. Curiosamente, no início de 1900, dois alunos de Frank Sandford, Edward Doughty e Victor Barton, chegaram a Topeka. Eles contaram a Parham sobre os trabalhos de Sandford, despertando rapidamente seu entusiasmo e curiosidade para conhecer o ministério dele.

3.4 CAMINHANDO PARA AS LÍNGUAS: PARHAM EM BUSCA DO BATISMO COM ESPÍRITO SANTO

Como dito no primeiro capítulo deste trabalho, Parham não era o único inovador em território norte-americano. Por mais que se empolgasse com a ideia de que tinha interpretações bíblicas livres de qualquer filtro, sabemos que os EUA era um celeiro de novidades teológicas. O *Jornal Fé Apostólica* é um bom espelho para isso, pois é nele que se encontram as ideias que não são tão originais à Parham. Por exemplo, os artigos de cura de Parham no jornal como *Você Conhece o Caminho da Cura Divina* são as ideias de Alexander Dowie expostas no texto. Mesmo Dowie não foi o primeiro a enfatizar a cura, haja vista que Johann Blumhard, pastor luterano da Alemanha, já promovia essa teologia em 1843, Dorothea Trudel, na Suíça, defendia essa teologia a partir de 1851. Otto Stockmayer também era um defensor desse tipo

¹⁷⁸ Segundo o Ministério da Saúde os sintomas da Síndrome de *Burnout* ou Síndrome do Esgotamento Profissional são: Cansaço físico, cansaço mental, dor de cabeça frequente, alterações do apetite, insônia, dificuldades de concentração, sentimentos de fracasso e insegurança, negatividade constante, sentimentos de derrota e desesperança, sentimentos de incompetência, alterações repentinas de humor, isolamento, fadiga, pressão alta, problemas gastrointestinais, alterações nos batimentos cardíacos. Informações disponíveis em: <https://www.gov.br/saude/pt-br/assuntos/saude-de-a-a-z/s/sindrome-de-burnout>.

de pensamento a partir de 1857. Nos EUA, Maria Woodworth Etter já orava pelos enfermos publicamente em 1885¹⁷⁹.

Dowie teve uma importância especial no pensamento de Parham devido à proximidade histórica, principalmente por conta da fundação da Igreja Católica Cristã e de Zion City. Em 1886, em Chicago, Dowie fundou a Igreja Católica Cristã. Inicialmente com 500 membros, a igreja cresceu para 40.000 seguidores espalhados pelo mundo. Esse crescimento se explica pelo método de Dowie, que organizava grupos de setenta membros para irem de porta em porta distribuindo literatura da igreja, orando pelos enfermos e distribuindo comida para os necessitados. Carol Sonnenschein observa que esse método foi posteriormente adotado pelos Testemunhas de Jeová e pelos mórmons¹⁸⁰.

Assim como Parham, Dowie apelava para o lado social:

Dowie conseguiu manter o interesse de muitos ao abordar a ansiedade que sentiam em relação à segurança financeira, grandes empresas e questões de moralidade. Ele concentrou a atenção nos "barões ladrões" e "malfeitores de grande riqueza" que viviam no luxo enquanto as classes trabalhadoras lutavam para alimentar suas famílias. É possível que o sucesso de Dowie tenha se baseado em sua habilidade de definir e orquestrar as queixas de seu público, incorporando-as em uma ideologia que eles poderiam aceitar como válida. Ele combinou cura pela fé, "cristianismo primitivo", milenarismo e sua própria teoria econômica e social em uma cosmologia única¹⁸¹.

Nessa mesma época, tudo indica que Parham teve contato com a teologia de Benjamin Hardin Irvin. Irvin enfatizava uma visão alternativa sobre o Batismo com Espírito Santo, destacando o "fogo" como uma obra distinta. O próprio movimento de santidade, que então defendia o Batismo com Espírito Santo, rejeitava o pensamento de Irvin e da Igreja de Santidade Batizada com Fogo, considerando-o herético. Mesmo para Parham, essa influência foi passageira, pois, em 1901, seus escritos já não apresentavam essa teologia. Além de desenvolver uma nova abordagem teológica, Parham também se distanciou de Irvin, que enfrentou polêmicas morais, comprometendo a validade de seu ministério. Assim, Parham viu mais interesse em

¹⁷⁹ CHANT, Barry. **The Australian Career of John Alexander Dowie**. Disponível em: www.barrychant.com. Acesso em: 24 out. 2024. p. 9.

¹⁸⁰ SONNENSCHNEIN, Carol. **Zion City**: Illinois. A Case Study of Commitment within a Religious Utopian Community. Tese (doutorado) Chicago: Loyola University Chicago, 1990. p. 22.

¹⁸¹ SONNENSCHNEIN, 1990, p. 22.

buscar uma experiência “mais tangível” para o desenvolvimento de seu próprio ministério¹⁸².

Frank Sandford, por sua vez, defendia que os cristãos estadunidenses tinham um papel a cumprir no fim dos tempos, no período anterior à Segunda Vinda de Cristo. Ele acreditava que o verdadeiro Batismo com o Espírito Santo era um empoderamento que capacitava o cristão a evangelizar e a realizar missões mundiais. Assim como Parham e Irvin, Sandford também formou uma comunidade, chamada Shiloh, localizada em Durham. Essa comunidade abrigava cerca de 600 pessoas e contava com tabernáculos, um orfanato e um hospital. O objetivo de Shiloh era treinar missionários e evangelistas, pois, para Sandford, os estadunidenses tinham um papel especial entre os povos, sendo considerados descendentes dos anglo-israelitas.

Buscando divulgar seus trabalhos além de Durham, Sandford enviou missionários para várias regiões. Com a introdução de seu pensamento através da visita de dois seguidores, Edward Doughty e Victor Barton, e posteriormente do próprio Sandford em Topeka, Parham — que necessitava de um período sabático — ficou impressionado com os ensinamentos de Sandford e decidiu passar um tempo na Escola Bíblica de Shiloh. Durante o trajeto, Parham aproveitou para visitar o trabalho de Alexander Dowie e a Escola Cristã administrada por A.B. Simpson.

Dessa forma:

Parham adaptou-se bem ao estilo de vida em Shiloh e foi autorizado a dar uma palestra ocasional. Ele veio para compartilhar a convicção de Sandford de que um batismo especial do Espírito Santo estava disponível para crentes profundamente consagrados e que o dom foi dado especificamente para evangelismo mundial nos últimos dias antes da Segunda Vinda. À medida que o verão se aproximava do fim, Parham acompanhou Sandford a Winnipeg, Manitoba, para uma campanha de reavivamento de um mês. Deixando Winnipeg no final de setembro, ele retornou a Topeka cantando os final elogios de sua turnê pelo norte¹⁸³.

Parham voltou a Topeka com a mente renovada. No entanto, encontrou sua Casa de Cura Betel sob uma disputa de controle: os líderes que administravam a instituição em sua ausência não queriam devolver o ministério. Já desgastado com os resultados abaixo do esperado na pregação de cura, Parham decidiu não lutar para retomar o controle da casa. Mas ele não pretendia ficar inativo. Assim que abriu mão da administração da Casa de Cura Betel, Parham, junto com sua esposa, filhos e

¹⁸² GOFF, 1988, p. 77.

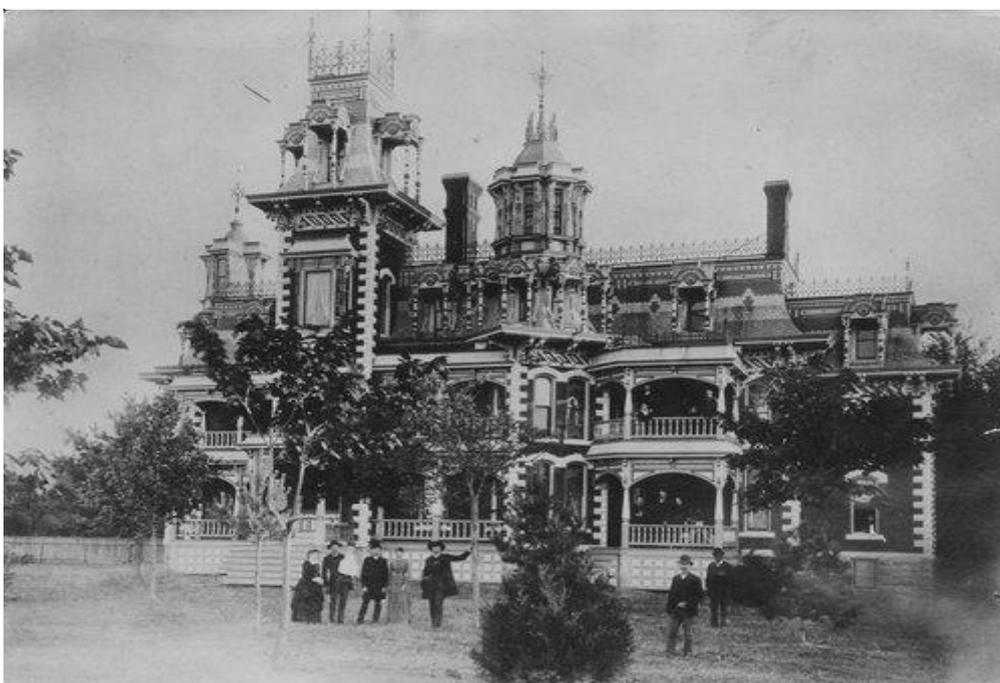
¹⁸³ GOFF, 1988, p. 82.

alguns alunos — que eram mais amigos do que estudantes propriamente ditos — decidiu replicar a perspectiva de Shiloh, criando um espaço dedicado ao estudo da Palavra de Deus. Assim, no final de 1900, Parham daria início ao seu projeto mais importante: a Escola Bíblica Betel.

Os esforços de Parham para a Escola Bíblica Betel foram tão ousados quanto aqueles dedicados à Casa de Cura. Embora a mansão da Casa de Cura fosse impressionante, não se comparava à Escola Bíblica Betel. De acordo com o Kansas Historical Society, a Mansão Stone, como era conhecida, foi construída por Erastus Stone por volta de 1887. Inicialmente projetada para ser um castelo, sua construção foi interrompida pela crise financeira, resultando em uma edificação inacabada. Posteriormente, a mansão foi adquirida pela Sociedade Bíblica Americana e, em 1900, alugada por Parham para abrigar sua escola. Atualmente, não há mais registros da mansão, que foi ocupada pela Igreja Católica do Puríssimo Coração de Maria. Parham permaneceu com sua escola no local apenas até 1901, quando o contrato de locação não foi renovado.

Abaixo é possível ver como era a estrutura da mansão¹⁸⁴:

Figura 4 - Escola Bíblica Betel



¹⁸⁴ Foto disponível em: https://william-branham.org/site/resource?key=profile_image&parent=20220206_pentecostal_history_overturned_-_bethel_was_a_sandford_school.

A estrutura da mansão contava com 15 quartos distribuídos em três andares, oferecendo espaço suficiente para Parham acolher seus alunos. Assim como na Casa de Cura Betel, a Escola Bíblica Betel não cobrava mensalidades, mas exigia que os alunos estivessem dispostos a abandonar tudo pela missão. Eles não possuíam empregos externos, mas, segundo relatos, vestiam-se surpreendentemente bem, considerando o estilo de vida que levavam. No entanto, alguns observadores afirmavam que apenas a família Parham e alguns poucos se vestiam bem, enquanto o restante mantinha uma aparência bastante desleixada¹⁸⁵.

O objetivo principal de Parham nessa casa era ensinar algo que havia aprendido e que o inspirara em suas viagens: a necessidade de compreender a chamada "chuva serôdia". Baseando-se no ciclo de chuvas da Palestina — onde a chuva temporã ocorria no início do ano e a chuva serôdia no final —, Parham interpretava que em Atos 2 houve o recebimento de uma "primeira chuva"¹⁸⁶. Assim, ele acreditava que, em seus dias, o Espírito Santo se manifestaria como a última chuva do ano, no processo conhecido como chuva serôdia. Para Parham, apesar das várias experiências espirituais que testemunhara, nenhum dos movimentos que conheceu havia experimentado essa última chuva. Assim, a Escola Bíblica Betel tinha como propósito principal buscar essa experiência entre os alunos.

O método de Parham era simples e direto. Os alunos tinham acesso a uma Torre de Oração, que precisava ser frequentada continuamente, 24 horas por dia. A única referência bibliográfica era a Bíblia. Parham orgulhava-se, em seus escritos posteriores, de não ter utilizado outras fontes além da Bíblia, embora, como vimos ao longo deste trabalho, sua perspectiva teórica não fosse tão neutra quanto ele alegava. Ainda assim, os membros da Escola Bíblica Betel dedicavam-se a esse estudo intensivo. O estudo da Bíblia, no entanto, seguia uma orientação específica. Assim que fundou a escola, Parham deu uma tarefa aos alunos: eles deveriam ler o livro de Atos dos Apóstolos e investigar qual seria a verdadeira evidência bíblica do batismo com o Espírito Santo¹⁸⁷. De forma semelhante à clássica história da formação da

¹⁸⁵ MARTIN, 2022, p. 55.

¹⁸⁶ GOFF, 1988, p. 85.

¹⁸⁷ GOFF, 1988, p. 99.

Septuaginta, em que a tradução dos rabinos foi unânime, Parham e seus defensores mais fervorosos afirmam que a interpretação dos alunos foi também unânime: a evidência bíblica do Batismo com o Espírito Santo era o falar em línguas.

Isso era uma novidade para os alunos. Nenhum deles havia falado em línguas, o que significava, segundo a interpretação de Parham, que ainda não tinham sido batizados com o Espírito Santo, embora muitos já tivessem experimentado a santidade de acordo com o movimento de santidade. É provável que a interpretação dos alunos sobre o livro de Atos tenha sido influenciada pela própria leitura de Parham¹⁸⁸. Não queremos sugerir que houve uma "lavagem cerebral" ou que Parham os obrigou a pensar assim; contudo, as discrepâncias nos relatos indicam que Parham pode ter moldado uma narrativa que evocava a imagem de todos reunidos em unanimidade e oração, como descrito no livro de Atos. Em seu relato, Parham afirma que, na noite de 31 de dezembro de 1900, Agnes Ozman foi a primeira a experimentar o fenômeno das línguas estranhas, seguido pelos outros membros da Escola Bíblica Betel, incluindo ele próprio. Martin, um autor que tende a "divinizar" a experiência em Topeka, relata o testemunho de Howard Stanley, que afirmou ter visto chamas como de fogo sobre as cabeças dos que estavam falando em línguas¹⁸⁹.

O relato de Agnes Ozman sobre sua experiência coincide em parte com o de Parham, mas ela afirma que o episódio ocorreu no primeiro dia de 1901, e não em 1900. Além disso, Ozman descreve seu envolvimento com a Escola Bíblica Betel de forma mais casual do que Parham sugere em sua narrativa espiritual, pois ambos já se conheciam de Kansas City. Ozman também menciona ter tido uma experiência com línguas algumas semanas antes dos eventos na Escola Betel. Na comunidade de Betel, acreditava-se que a língua falada por Ozman era o chinês, enquanto outros membros teriam recebido o dom de interpretar. O fenômeno atraiu a atenção da mídia local, levando repórteres e linguistas a visitarem a escola para tentar entender o que estava acontecendo¹⁹⁰. Embora o objetivo deste trabalho seja histórico-analítico para a compreensão de uma teologia, é inegável que há relatos documentados de pessoas falando em línguas incompreendidas, acessíveis pela cobertura da imprensa da época.

¹⁸⁸ ANDERSON, 1979, p. 72.

¹⁸⁹ MARTIN, 2022, p. 60.

¹⁹⁰ GOFF, 1988, p. 92.

Embora essas línguas fossem incompreensíveis para os jornalistas que visitavam a Escola Bíblica Betel, Parham acreditava que o fenômeno não era glossolalia, mas sim xenolalia — a capacidade de falar em uma língua estrangeira que ninguém ali conhecia. No próximo capítulo, exploraremos mais essa questão, mas por ora é importante observar que os relatos de Parham e sua comunidade sempre mencionavam um idioma específico, como chinês, sueco ou alemão. Parham ainda acreditava que as línguas estranhas poderiam ser transcritas em glossografia, ou seja, convertidas em uma forma escrita para que fossem interpretadas. Para tentar entender o que estava ocorrendo, um repórter local tentou transliterar o que ouvira na escola, junto com a suposta interpretação oferecida pelos ouvintes.

A transliteração e interpretação seguem abaixo:

“Euossa, Euossa use, rela sema calah mala kanah leulla sage nalan. Ligte logle lazle logle. Ene meu mo, sah rah el me sah rah mim.” Essas frases foram traduzidas como significando: “Jesus é poderoso para salvar”, “Jesus está pronto para ouvir” e “Deus é amor”¹⁹¹.

Embora a matéria jornalística tivesse um tom irônico, Parham acreditava firmemente que as línguas estranhas serviriam à evangelização mundial nos últimos dias. Em sua visão, o novo avivamento proporcionaria aos missionários uma economia de tempo, eliminando a necessidade de anos de estudo de idiomas. Ao receberem o batismo com o Espírito Santo, eles seriam capacitados para pregar nas últimas fases da história. Assim, as línguas adquiriam um caráter escatológico, servindo como uma preparação divina para as missões mundiais nos últimos dias.

Mais tarde, a missão da Rua Azusa seria chamada pela imprensa de uma "Babel de Línguas". No entanto, a experiência em Topeka já carregava traços semelhantes, pois surgiram críticas até mesmo dentro do próprio movimento. Ralph Herril, por exemplo, não acreditava nas experiências vividas na Escola Bíblica Betel e se tornou um crítico do trabalho de Parham em Topeka. J. Nelson, que assumiu a Casa de Cura Betel após Parham, previa que o movimento de Parham logo se desintegraria e fracassaria. Além disso, após o boom inicial, iniciado com Agnes Ozman e se estendendo a outros alunos, parecia que o derramamento da "chuva serôdia" havia diminuído com o tempo. As críticas ao que acontecia em Betel,

¹⁹¹ GOFF, 1988, p. 105.

somadas ao marketing involuntário proporcionado pelos próprios críticos, inspiraram Parham a pregar sobre o avivamento em Kansas City, onde ele já era conhecido.

O principal obstáculo para o crescimento do ministério de Parham nunca foi o desconhecimento, tanto de apoiadores quanto de críticos. Ao seu redor, sempre havia pessoas dispostas a apoiar ou a criticar. O maior desafio, no entanto, era a constante falta de recursos financeiros para sustentar seus empreendimentos ambiciosos. Em Kansas City, suas tentativas de realizar cultos atraíram pouca participação local. Parham concentrava seus esforços em converter os grupos de santidade à sua nova perspectiva, mas muitos o viam como um pregador excessivamente emocional e desconfiavam do fenômeno das línguas estranhas. Mesmo assim, em 1902, Parham teve de se mudar para Kansas City. O contrato de aluguel da Mansão Stone não foi renovado, e a propriedade foi vendida a um novo dono¹⁹². Nesse ano, ele publicou sua primeira obra, *Kol Kare Bomilcar*, título que, segundo Parham, seria uma tradução hebraica para “Uma Voz Clamando do Deserto.” Esse livro permite inferir um pensamento mais sistematizado de sua teologia.

A escolha dessa expressão, tradicionalmente associada a João Batista, revela que Parham se via como um "profeta do deserto", responsável por inaugurar uma nova era por meio de sua doutrina sobre o Batismo com o Espírito Santo. Em certo sentido, a comparação não é exagerada, pois *A Voz Clamando no Deserto* foi a primeira publicação oficial do pentecostalismo moderno a apresentar essas ideias de forma sistematizada. Embora Parham já tivesse escrito textos no jornal *Fé Apostólica*, foi nessa obra que ele organizou suas ideias em uma sequência coerente. No próximo capítulo, faremos uma análise detalhada desse livro e do método que Parham empregou em seus escritos.

3.5 UMA HISTÓRIA NÃO CONTADA: PARHAM E O QUE NÃO SE FALA NO BRASIL

Nas páginas anteriores, comentamos várias facetas do ministério de Parham e os caminhos que o levaram a formular suas ideias. No entanto, como o leitor deve ter notado, pouco foi mencionado sobre a bibliografia brasileira. Mesmo na literatura em inglês, produzida no próprio país de Parham, encontramos poucas informações

¹⁹² GOFF, 1988, p. 112.

sobre ele. Como mencionamos na introdução, Parham é frequentemente um "personagem de um só parágrafo"; teólogos e historiadores, com raras exceções, limitam-se a relatar sua participação na Escola Bíblica Betel e algumas polêmicas que o cercaram, como o episódio de racismo com William Seymour e a acusação de homossexualidade, então considerada crime de sodomia. Mas o que houve antes desses eventos? E o que aconteceu depois?

O fim da Escola Bíblica Betel após as experiências de línguas estranhas e a mudança de Parham para Kansas City marcaram o início de uma série de crises em seu ministério. Mais do que qualquer outra dificuldade enfrentada, parecia que onde ele tocava, nada prosperava. Em Lawrence, chegou a ser acusado de que seu movimento continha manifestações demoníacas. Parham e sua família, agora lidando com a perda de seu filho (Charles Fox Parham Jr.), começaram a se mudar constantemente, e seu ministério parecia cada vez mais fracassado. Esse sentimento de fracasso era interpretado pelo próprio Parham, que esperava uma grande explosão de sucesso em seu trabalho. Ao se mudar para El Dorado Springs, no Missouri, Parham voltou a enfatizar seu ministério de cura. Nesse contexto, uma senhora chamada Mary Arthur começou a declarar publicamente que havia sido curada. Moradora de Galena, no Kansas, ela atraiu a atenção para o ministério de Parham, que logo foi convidado a pregar em sua cidade. O que começou como reuniões na casa de Mary Arthur, em dois dias passou a ser realizado em tendas, atraindo um público maior¹⁹³.

Parham chegou a Galena no outono de 1903, e os cultos na tenda continuaram até 1904. Ao contrário do insucesso que enfrentara em Topeka e em outras cidades, em Galena seu ministério prosperou. Pesquisas indicam que suas pregações atraíram cerca de 800 seguidores, resultaram em mais de 1.000 curas e incluíram o batismo de mais de 100 pessoas. Goff Jr. relata que, na virada do ano de 1903 para 1904, o culto em Galena reuniu 2.500 pessoas, das quais 400 permaneceram até o amanhecer. A ênfase de Parham no Batismo com o Espírito Santo conquistou centenas de pessoas que, ainda que em menor escala do que na experiência de Azusa, levaram esse ensinamento para outras regiões. Esse movimento começou a influenciar igrejas de diferentes denominações e, em 1904, alcançou Baxter Springs. Com a renovada confiança em seu ministério, agora

¹⁹³ GOFF JR., 1988, p. 117; MARTIN, 2022, p. 70.

chamado de "Curador Divino", Parham decidiu expandir seu alcance para um local ainda mais distante: o estado do Texas¹⁹⁴.

Parham se mudou para o Texas, mais precisamente para a cidade de Orchard, a convite do Sr. e da Sra. Walter Oylar. Uma das motivações para a mudança foi um acidente em que Parham havia se machucado; o convite incluía a ideia de que o clima quente do Texas facilitaria sua recuperação. Após três semanas de descanso, Parham retomou suas pregações e reacendeu o plano de reiniciar a Escola Bíblica Betel. Com apoio financeiro, em 10 de julho de 1905, ele alugou o Bryan Hall em Houston. A nova missão contou com a colaboração da Igreja Independente Holiness de Brunner, que aceitou a doutrina graças à influência da Sra. John, membro dessa igreja, que havia sido curada durante a experiência de Parham em Orchard¹⁹⁵.

Nos cultos de Parham em Houston, havia uma combinação de elementos: cura, pregações sobre o Batismo com o Espírito Santo, influências das ideias de Frank Sandford e até práticas judaizantes, incluindo o uso de vestes compradas de um vendedor palestino¹⁹⁶. Mais uma vez, a imprensa local transcreveu partes das pregações e fez estudos sobre a validade das línguas estranhas. Enquanto alguns críticos questionavam o movimento, outros eram tocados pela mensagem, como um marinheiro alemão que se converteu e levou uma cópia de *Uma Voz Clamando no Deserto* para a Alemanha¹⁹⁷.

No final de agosto de 1905, Parham retornou a Topeka após o sucesso de seus trabalhos em Galena e Houston. Pela primeira vez, seu ministério parecia se consolidar: ele organizou equipes evangelísticas itinerantes pelo estado do Texas, e sua doutrina passou a ser amplamente divulgada com base nos capítulos de *Uma Voz Clamando no Deserto*. Parham organizava acampamentos ao estilo de Cane Ridge para pregar sobre o Batismo com o Espírito Santo, atraindo ouvintes de toda a região. Os obreiros texanos, desejando aprofundar-se nos ensinamentos de Parham, solicitaram a abertura de uma escola em Houston. No final de 1905, Parham inaugurou a Escola Bíblica Betel em Houston¹⁹⁸. Mais do que nunca, sua teologia encontrava um

¹⁹⁴ GOFF JR., 1988, p.120.

¹⁹⁵ GOFF JR., 1988, p. 121; MARTIN, 2022, p. 73.

¹⁹⁶ GOFF JR., 1988, p. 125. MARTIN, 2022, p. 72.

¹⁹⁷ GOFF JR., 1988, p. 126.

¹⁹⁸ GOFF JR., 1988, p. 127.

solo fértil, atualizada e, em breve, pronta para ser difundida mundialmente, impulsionada pelas mãos de um gigante.

3.6 A TEOLOGIA DE PARHAM ENCONTRA UM GIGANTE: A RELAÇÃO DE CHARLES FOX PARHAM COM WILLIAM SEYMOUR

Charles Fox Parham estava ganhando notoriedade no Centro-Oeste e no Oeste dos EUA. Suas inspirações do século XIX finalmente começavam a dar frutos, e o "Evangelho da Chuva Serôdia" era cada vez mais divulgado. No entanto, ao falarmos sobre o movimento pentecostal e a prática de falar em línguas, o nome que normalmente vem à mente é o de William Joseph Seymour. Ainda assim, para entender o impacto global de Azusa, é essencial compreender a relação entre esses dois personagens. Nos tópicos anteriores, exploramos a chegada de Charles Fox Parham a Houston, Texas, após a formulação de sua teologia das línguas estranhas em Topeka, Kansas. Esse contexto foi crucial para a conexão entre Parham e Seymour, pavimentando o caminho para o avivamento de Azusa que redefiniria o pentecostalismo no mundo.

Antes disso, é importante lembrar a trajetória de William Seymour até sua chegada em Houston. Seymour nasceu em Centerville, Louisiana, em 1870, filho de ex-escravizados libertados após a Guerra Civil Americana. Na infância, foi batizado na Igreja Católica Romana, mas também teve contato com práticas de vodu. Em sua terra natal, mesmo com o fim da escravidão, Seymour enfrentou preconceito e os perigos impostos pela Ku Klux Klan¹⁹⁹ e pelas leis segregacionistas de Jim Crow²⁰⁰. Como muitos negros nos EUA, Seymour decidiu migrar para o Norte industrial,

¹⁹⁹ A Ku Klux Klan (KKK) foi uma organização racista fundada nos EUA em 1865, logo após a Guerra Civil, com o propósito inicial de resistir à reconstrução política do Sul e restaurar a supremacia branca. Rapidamente, transformou-se em um grupo terrorista, utilizando violência, intimidação e assassinatos para oprimir afro-americanos e outros grupos minoritários. A KKK teve períodos de intensa atividade e declínio ao longo dos anos, com ressurgimentos significativos nas décadas de 1910 e 1960, quando ampliou seu ódio para incluir judeus, católicos e outros grupos. Ainda hoje, existem remanescentes da organização, que continuam a representar visões supremacistas brancas e extremistas.

²⁰⁰ As leis Jim Crow, implementadas principalmente nos estados do Sul dos EUA entre o final do século XIX e meados do século XX, eram um conjunto de políticas de segregação racial que impunham a separação entre negros e brancos em espaços públicos e serviços governamentais. O nome das leis deriva de "Jump Jim Crow," uma canção de teatro minstrel que ridicularizava os negros. Essas leis mantinham a supremacia branca ao negar direitos civis e políticos à população negra, restringindo o direito ao voto, o acesso à educação e o uso de instalações públicas de qualidade. Além disso, reforçavam normas sociais de subordinação racial, servindo como instrumentos de opressão até serem abolidas na década de 1960 pelo movimento dos direitos civis.

buscando escapar da segregação racial. Lá encontrou melhores oportunidades e receptividade na Igreja Metodista Episcopal, onde se envolveu mais profundamente com a vida religiosa. Essa trajetória marcaria sua preparação para os eventos que o levariam ao avivamento da Rua Azusa²⁰¹.

Em 1903, Seymour viajou para Houston para reencontrar sua família. Na cidade, ele começou a frequentar a igreja pastoreada por Lucy Farrow, uma figura pouco mencionada na historiografia pentecostal. Farrow, uma mulher negra, havia conhecido e aceitado as ideias de Parham no Kansas, onde se tornara governanta em sua casa. Durante sua ausência, Seymour assumiu o pastoreio da igreja, que seguia a teologia da santidade negra. Quando Farrow retornou, o contato entre Seymour e Parham tornou-se inevitável²⁰². Entusiasmada com o que experimentara, Farrow se esforçou para convencer Seymour a estudar na escola de Parham. Esse convencimento daria origem a um dos capítulos mais polêmicos e controversos da história do movimento pentecostal.

Parham é frequentemente considerado racista, o que não surpreende, dado que sua trajetória revela uma relação amigável com a Ku Klux Klan²⁰³ e uma aceitação praticamente sem questionamento das leis Jim Crow. Autores como Goff Jr. e Martin tendem a contextualizar essa postura, sugerindo que Parham era “sensível aos estatutos locais da Jim Crow”²⁰⁴. Martin chega a resumir Parham como tendo um “preconceito particular.” Por outro lado, Hollenweger afirma que “Parham também era racista, embora não fosse o mais racista entre os pioneiros pentecostais”²⁰⁵.

Independente das opiniões, o fato histórico que todos concordam, com alguma variação, é que Parham:

admitiu Seymour na escola bíblica, mas forneceu assentos separados. Seymour comparecia diariamente e sentava-se em uma sala adjacente onde, por uma porta aberta, absorvia a teologia da Fé Apostólica. Ele aceitou

²⁰¹ SYNAN, Vinson; FOX JR., 2012, p. 92.

²⁰² SYNAN, Vinson & FOX JR., 2012, p. 266.

²⁰³ A relação de Charles Fox Parham e de outras lideranças pentecostais com a Ku Klux Klan pode ser verificada no artigo KIEFFER, Tiago de Moraes. BOBSIN, Oneide. Parham, McPherson e Branham: a estranha relação do pentecostalismo com a Ku Klux Klan. **Estudos Teológicos**, v.64, n.2, 2025. Disponível em: [10.22351/et.v64i1.2939](https://revistas.est.edu.br/ET/article/view/2939). Disponível em: <https://revistas.est.edu.br/ET/article/view/2939>. Acesso em: 27 fev. 2025.

²⁰⁴ GOFF JR., 1988, p. 136

²⁰⁵ Hollenweger é um dos autores que considera que Parham não é o pai do pentecostalismo, pois “, se é o movimento missionário oral, com poder espiritual para superar o racismo e o chauvinismo, então só há um candidato e esse é Seymour”. HOLLENWEGGER, 1999, p. 42-43.

entusiasticamente o novo ensino do batismo espiritual, mas falhou em receber pessoalmente a experiência naquele momento²⁰⁶.

Estudando em uma sala separada, Parham e Seymour mantiveram uma relação pacífica no início. Após cinco meses de estudo na escola, Seymour, acostumado com o racismo que enfrentara ao longo da vida, parecia entender que, apesar das restrições, poderia cumprir seu chamado como pregador, inclusive colaborando com Parham para ministrar à comunidade negra de Houston. Em 1906, quando Seymour foi convidado a pastorear uma igreja em Los Angeles, Parham não se opôs; pelo contrário, disponibilizou ofertas para financiar a viagem de Seymour. Esse ministério em Los Angeles se tornaria a gênese do avivamento da Rua Azusa, o ponto de partida para a difusão global das ideias pentecostais de Parham. No entanto, à medida que o avivamento de Azusa ganhou popularidade e traçou um caminho próprio, os dois acabaram se distanciando.

Goff Jr e Synan escrevem o seguinte:

O júbilo de Seymour pela tão esperada visita de seu pai espiritual logo se transformaria em mágoa e decepção, por causa do repúdio de Parham ao avivamento logo após sua chegada no final de outubro. No entanto, as sementes do Pentecostes que foram plantadas em Seymour através dos ensinamentos de Charles Fox Parham logo mudariam a paisagem do cristianismo na América do Norte e no resto do mundo²⁰⁷.

O primeiro sinal de desgaste entre Parham e Seymour foi a visão de Parham sobre o avivamento de Azusa, que ele não considerava tão significativo. Em sua perspectiva, seu próprio ministério contava com mais de 10.000 seguidores, enquanto Azusa tinha menos de 1.000, e ele via os frutos de Azusa como resultados de seu próprio trabalho, não de Seymour. Parham, embora não admitisse abertamente, se via como o centro de seu movimento, considerando novas lideranças como uma ameaça. Para gerenciar o crescimento de seu ministério e manter controle sobre suas ideias, Parham realizava reuniões semanais com líderes de outras cidades. Enquanto Parham concentrava seus esforços no meio-oeste, Seymour trabalhava de maneira autônoma em Los Angeles. Seymour chegou a convidar Parham para visitar Azusa em outubro daquele ano, mas Parham, interessado em explorar a queda de Zion City, preferiu investir seu tempo divulgando seu trabalho ali²⁰⁸. Enquanto isso, Seymour

²⁰⁶ GOFF JR., 1988, p. 136.

²⁰⁷ SYNAN, Vinson & FOX JR, 2012, p. 59.

²⁰⁸ GOFF JR., 1988, p. 153.

nomeava uma comissão de diretores para administrar o avivamento de Azusa, reforçando ainda mais a autonomia de seu ministério.

Em Zion City, o ministério de Parham experimentou um crescimento significativo. No final de setembro de 1906, ele já havia conquistado mais de 300 seguidores. No entanto, enfrentou forte oposição de Wilbur Voliva, um “teórico” da Terra plana que se autodenominava sucessor de Alexander Dowie²⁰⁹. Voliva, buscando consolidar-se como a principal liderança de Zion City, sentiu-se ameaçado pela presença de Parham e suas novas ideias²¹⁰. A resistência de Voliva foi tão intensa que ele incitou Dowie a escolher entre ele e Parham e ameaçou expulsar qualquer pessoa que participasse das reuniões de Parham. Jornalistas locais registraram a oposição feroz de Voliva contra Parham, mas, apesar das dificuldades, Parham conseguiu manter certa influência em Zion City, embora não tenha conseguido transformá-la em uma missão pentecostal. Em 17 de outubro, houve relatos de que 24 pessoas falaram em línguas novas, acreditando-se serem idiomas como chinês, alemão, francês, russo, espanhol e norueguês²¹¹. O sucesso foi tamanho — inclusive nas críticas da mídia local — que Parham afirmou que Zion City seria superada apenas pela Nova Jerusalém no fim dos tempos.

Com a comunidade de Zion City mais ou menos adaptada à nova mensagem, apesar das críticas, Parham deixou o trabalho nas mãos de outros obreiros e partiu para finalmente se encontrar com William Seymour em Los Angeles. Warren Fay Carothers, seu braço direito — que mais tarde se envolveria em uma polêmica sobre acusações de homossexualidade —, era contra o encontro. Carothers, mais radical que Parham em questões raciais, acreditava que as tensões raciais eram parte do desígnio divino. Mesmo assim, Parham não via Azusa como um problema, mas como uma extensão de seu próprio ministério. Ele esperava encontrar um ambiente alinhado aos padrões que considerava ideais²¹².

No entanto, a realidade de Azusa foi muito diferente do que Parham esperava. A mídia retratava o movimento de Azusa como selvagem, fanático e perturbador, destacando a presença igualitária de brancos e negros, além de participantes considerados incultos. Sem compreender o movimento e com o racismo típico da

²⁰⁹ BURGESS & MAAS, 2003, p. 2263.

²¹⁰ GOFF JR., 1988, p. 151.

²¹¹ GOFF JR., 1988, p. 157.

²¹² GOFF JR., 1988, p. 145.

época, alguns jornais faziam acusações absurdas, insinuando até rituais com crianças entre os participantes de Azusa.

Parham tentou justificar a situação, alegando que a confusão era resultado de influências externas que teriam corrompido o movimento. Ao testemunhar as manifestações físicas e emocionais intensas, Parham criticou o que considerava ser um excesso emocional. Sua visão sobre a raça também gerou resistência dentro da comunidade, que valorizava a igualdade e a tolerância racial — algo que Parham rejeitava, admitindo apenas a necessidade espiritual dos negros, mas condenando a ideia de igualdade social e, especialmente, a de casamentos inter-raciais.

Charles Fox Jr. e Vinson Synan comentam extensivamente sobre essas divergências, destacando o contraste entre a visão de Parham e os ideais de inclusão de Azusa.

Para Seymour, as línguas demonstraram o fato de que todas as raças e classes de pessoas eram realmente iguais, porque todos eram *capazes* de participar desse dom do Espírito Santo. A ideologia racial de Seymour foi resumida em um artigo da *Fé Apostólica*: Todas as classes e nacionalidades se encontram em um nível comum. Alguém que veio pela primeira vez disse: “O que mais me impressionou foi a humildade das pessoas, e fui para o meu quarto, ajoelhei-me e pedi a Deus que me desse humildade”. A teologia da raça de Seymour contradizia a de Parham, porque Seymour acreditava que Deus não reconhecia cor, carne ou nome; em vez disso, ele acreditava que Deus favorecia o contrito. A violação que resultou quando Parham rejeitou a visão inter-racial de Seymour alimentou ainda mais as teorias racistas de Parham. Seymour mais tarde argumentaria que a dureza extrema, como Parham demonstrou em seus comentários depreciativos contra Azusa (e os negros em geral), era uma indicação de que uma pessoa não foi verdadeiramente batizada no Espírito²¹³.

Se havia alguma dúvida sobre o racismo de Parham, as controvérsias com Azusa a dissiparam. A partir desse momento, ele intensificou seus comentários hostis em relação aos negros e outras etnias. Não sendo aceito em Azusa como líder para conduzir o trabalho de Seymour, Parham tentou estabelecer uma missão rival em Los Angeles. No entanto, seu discurso racista não encontrou o mesmo apoio, enquanto a mensagem igualitária de Seymour continuava a conquistar seguidores. Com isso, Parham se afastou de Azusa, e cada líder pioneiro do pentecostalismo seguiu seu próprio caminho. Esse afastamento explica por que, para os pentecostais das gerações posteriores, Seymour é uma figura de referência muito mais forte que Parham, mesmo quando a história deste último é pouco conhecida. No contexto

²¹³ SYNAN, Vinson & FOX JR, 2012, p. 59

brasileiro, a influência de um terceiro personagem, William Durham de Chicago — defensor do pentecostalismo da Obra Consumada — também se destaca, um tema que abordaremos no último capítulo deste trabalho.

3.7 PARHAM ENFRENTA SEUS PRÓPRIOS PRECONCEITOS: A ACUSAÇÃO DE SODOMIA

O professor Leonildo Silveira Campos no artigo *Raízes Teológicas do Pentecostalismo Brasileiro* escreveu o seguinte:

não sem motivos, a historiografia do pentecostalismo tende a ocultar o papel de Parham, talvez por causa de acusações de homossexualidade, de suas notórias inclinações racistas e simpatias com a Ku Klux Klan e também por defender algumas doutrinas consideradas estranhas pelos americanos, entre outras, a crença de que os anglo-saxões seriam descendentes das dez tribos perdidas de Israel após o exílio na Assíria²¹⁴.

As inclinações racistas de Parham já foram discutidas neste trabalho. Suas doutrinas incomuns também foram mencionadas e serão detalhadas no próximo capítulo. Neste subtópico, vamos nos concentrar nas acusações sobre a provável homossexualidade de Parham. Vale esclarecer que usamos o termo “homossexualidade” aqui para tratar o assunto de forma mais politicamente correta e alinhada aos conceitos modernos, já que, na época, o termo utilizado era “sodomia.” Na realidade, como veremos, a acusação contra Parham se referia a uma “ofensa antinatural,” que, segundo Andrea S. Johnson, não necessariamente indicava homossexualidade²¹⁵.

A polêmica envolvendo Parham e Warren Fay Carothers começou em meio a uma disputa de poder e visão dentro do movimento pentecostal. Desde o início do trabalho em Houston, Carothers havia sido o braço direito de Parham. Sua inclusão na perspectiva pentecostal do falar em línguas ocorreu após relatar ter ouvido um irmão falar em alemão em um dos cultos organizados por Parham. No entanto, embora o movimento pentecostal promovesse a igualdade entre diferentes etnias, como

²¹⁴ CAMPOS, Leonildo Silveira. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. **Revista USP**, n. 67, p. 100-115, 2005. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13458>. Acesso em: 24 out. 2024. p.104.

²¹⁵ JOHNSON, Andrea S. All manner of evil spoken falsely: acts of sodomy, the pentecostal presses, and the narrative of Charles Fox Parham. **Pneuma**, v. 41, n. 1, p. 31-49, 13 jun. 2019. p. 32. Disponível em: https://brill.com/view/journals/pneu/41/1/article-p31_4.xml. Acesso em: 24 out. 2024. p.24.

ocorreu em Azusa, essa ideia não estava nos planos de Carothers. Ele acreditava que a disputa racial era desejada por Deus e defendia um avivamento pentecostal segregacionista, onde treinadores brancos ensinariam apenas aprendizes brancos, e o mesmo ocorreria entre negros. Embora Parham também tivesse visões racistas, ele acreditava que uma cooperação mínima entre brancos e negros era viável, enquanto Carothers rejeitava qualquer tipo de interação social entre as raças. Em 1906, Carothers foi convidado a liderar o trabalho em Houston, enquanto Parham nomeava outros líderes para diversas regiões. Curiosamente, nesse mesmo período, William Seymour solicitou credenciais para pregar em nome da Fé Apostólica, buscando expandir sua atuação dentro do movimento²¹⁶.

Quando Parham percebeu que não conseguiria controlar o movimento em Los Angeles e que seus esforços em Azusa estavam fracassando, ele voltou suas atenções para Zion City, convocando Carothers para assumir o trabalho em Los Angeles. No entanto, Carothers, que se tornava cada vez mais influente no círculo pentecostal, voltou para o Texas sem avisar Parham. Nesse contexto, surgiu uma das maiores polêmicas da vida de Parham, levando à especulação sobre a possível participação tanto de Carothers quanto de Wilbur Voliva em um plano para arruinar a reputação de Parham²¹⁷. Em 1907, Howard Goss, um dos estudantes de Parham, declarou que aquele era um dia triste devido às acusações que Parham havia sofrido. Goss, abalado pela situação, saiu do Movimento Fé Apostólica no mês seguinte. Na época, Parham chegou a acusar Carothers de conspirar contra ele e tentou se desculpar com Goss pela situação, o que sugere que Parham considerava essa crise uma traição vinda de dentro do próprio movimento²¹⁸.

A polêmica começou em janeiro de 1907, quando começaram a circular notícias em jornais sobre supostos atos imorais de Parham relacionados a práticas sexuais. Parham havia viajado para o nordeste dos EUA sob o pretexto de divulgar a Fé Apostólica, mas a imprensa interpretou essa viagem como uma tentativa de fugir dos detetives que investigavam suas supostas práticas ilícitas. Em 19 de julho, a situação de Parham se agravou: o jornal *San Antonio Light* noticiou que ele e um jovem de 22 anos, J.J. Jourdan, haviam sido presos após confessarem ao juiz Ben

²¹⁶ GOFF JR., 1988, p. 148.

²¹⁷ GOFF JR., 1988, p. 174.

²¹⁸ JOHNSON, 2019, p. 33.

Fisk um "crime de ofensa antinatural." Para serem liberados, a fiança estipulada foi de 1.000 dólares²¹⁹.

Andreas S. Johnson afirma que não é possível identificar com certeza quem era J.J. Jourdan²²⁰. Sabe-se, porém, que ele havia sido preso meses antes por roubo. Martin oferece mais informações sobre J.J. Jourdan e sua relação com Parham. Ele informa que Jourdan tinha 22 anos e compartilhou um quarto com Parham enquanto este estava em San Antonio, Texas. Parham admirava o jovem por seu talento como cantor. É provável que Jourdan tivesse ascendência judaica e que sua prisão se devesse ao furto de setenta e cinco dólares do casaco de um homem que o contratara. Na época da prisão, Jourdan também imitava mulheres nos teatros, em uma espécie de drag queen dos dias atuais²²¹. Não se sabe se ele era homossexual; no entanto, além das normas religiosas, a legislação da época considerava a homossexualidade um crime, assim como práticas como masturbação e adultério.

Parham saiu da prisão em 23 de julho de 1907, após o pagamento de fiança. Ele defendia que seu inimigo de Zion City, Wilbur Voliva, havia armado contra ele. Embora o caso fosse considerado um ato criminoso, os jornais seculares não foram tão severos com Parham quanto os jornais dos círculos religiosos, onde sua reputação foi imediatamente manchada. Voliva, acusado por Parham de ter tramado contra ele, aproveitou-se da má fama de Parham para se vingar das desavenças que ambos haviam tido em Zion City. Parham, por sua vez, defendeu-se publicamente com uma estratégia: alegava estar passando por sofrimentos semelhantes aos de Cristo quando foi acusado²²². Além de Voliva, muitos olhares acusatórios se voltaram para Carothers, que almejava influenciar os rumos do movimento da fé apostólica.

Não é possível provar se Parham realmente teve relações ou qualquer tipo de ato sexual com J.J. Jourdan. O próprio Jourdan sequer deu depoimentos para se defender ou confessar algo. De qualquer forma, sabe-se dos impactos que essas acusações causaram no ministério de Parham, tanto no contexto imediato quanto na recepção que ele teria na história.

²¹⁹ GOFF JR., 1988, p. 169.

²²⁰ JOHNSON, 2019, p. 33.

²²¹ MARTIN, 2022, p. 198.

²²² GOFF JR., 1988, p. 173.

3.8 O FIM DE UMA HISTÓRIA E O INÍCIO DE UMA ERA

Outro ataque à reputação de Parham ocorreu em 1907, quando Harold Mitchel, um pregador de cura associado ao seu ministério, foi preso acusado de homicídio culposo, ou seja, sem intenção de matar. Se fosse um mero acidente, a história não teria impacto sobre Parham, já que ele nada teria a ver com o caso. O problema foi que a acusação contra Mitchel surgiu de uma tentativa de curar uma mulher com membros atrofiados, endireitando-os à força. Mitchel havia se convertido e aceitado a mensagem de cura em Zion City, e, ao ser preso, a mídia associou seu ministério ao de Parham²²³. Como visto anteriormente, Parham não se apresentava como curandeiro e tampouco utilizava práticas semelhantes às de Mitchel em seu ministério. Mesmo tentando se afastar dessa conexão, sua reputação já estava comprometida. Até sua morte, em 29 de janeiro de 1929, em Baxter Springs, Kansas, Parham não recuperaria o respeito que teve nos primeiros anos de seu ministério. As acusações de racismo, sodomia e sua ligação com Harold Mitchel sempre precederiam o nome de Parham e suas capacidades teológicas.

Para tentar melhorar sua reputação, Parham mudou-se para Baxter Springs em 1909 e, no ano seguinte, restabeleceu o ministério da Fé Apostólica. Na cidade, ele recebeu certo prestígio, até mesmo entre aqueles que não concordavam com ele. Nos anos seguintes, após as polêmicas que mancharam seu ministério, Parham continuou pregando sobre a Fé Apostólica, ainda que visto como um pregador alternativo. Ele só realizou seu sonho de fazer missões em 1927, com uma viagem de três meses à Terra Santa. Sua visão sobre cura permaneceu inalterada ao longo da vida. Mesmo enfrentando dificuldades para caminhar nos terrenos íngremes da Palestina, recusava o uso de remédios que poderiam aliviar os efeitos de sua saúde debilitada. Perto de sua morte, em 1929, recusou também os remédios para tratar seu problema cardíaco²²⁴.

Quando Parham morreu, 2500 pessoas compareceram ao seu funeral em Baxter Springs. A imagem abaixo mostra o túmulo erguido para Parham por seus seguidores na cidade naquela ocasião²²⁵:

²²³ GOFF JR., 1988, p. 175-176.

²²⁴ GOFF JR., 1988, p. 201.

²²⁵ Foto disponível em: https://pt.findagrave.com/memorial/20594825/charles_fox-parham.

Figura 5 - Túmulo de Charles Fox Parham



Hoje, ao falarmos em Teologia Pentecostal, sempre referimos à doutrina do Batismo com o Espírito Santo, evidenciado pelo falar em línguas. No entanto, Parham é pouco lembrado como o formulador — ou adaptador — dessa teologia. Os motivos para esse esquecimento foram apresentados neste capítulo. Mas, em relação a outros temas, como pensava Parham? É possível delinear uma espécie de Teologia Sistemática “parhamiana”? Na falta de um termo mais adequado, buscaremos desenvolver isso no próximo capítulo deste trabalho.

4 ESTRANHO, PORÉM ORIGINAL: A TEOLOGIA DE CHARLES FOX PARHAM

Nos capítulos anteriores, refletimos sobre o contexto histórico e teológico em que a teologia de Charles Fox Parham se desenvolveu. Analisamos também como sua biografia e dificuldades pessoais contribuíram para torná-lo uma figura excêntrica em relação aos principais nomes da teologia mundial²²⁶. Neste capítulo, apresentaremos uma exposição mais detalhada das particularidades da teologia de Charles Fox Parham. Nosso objetivo é compreender não apenas os aspectos que influenciaram o pentecostalismo nascido a partir dele, mas também aquelas interpretações que foram excluídas do movimento pentecostal²²⁷. Buscamos entender, ainda que de forma embrionária, o que poderia se constituir como uma espécie de Teologia Sistemática Parhamiana²²⁸. Antes disso, é necessário examinar as fontes disponíveis para este estudo. Daremos prioridade aos escritos do próprio Parham e de pessoas próximas a ele, seja em um contexto imediato ou posterior.

Em primeiro lugar, temos acesso a algumas edições do jornal onde Parham publicava suas opiniões e textos teológicos, intitulado *Jornal Fé Apostólica*²²⁹.

²²⁶ Em todas as áreas do cristianismo, poderíamos encontrar personagens históricos excêntricos, dependendo do ponto de vista adotado na análise. Não pretendemos fazer juízo de valor sobre a figura de Parham. Referimo-nos à sua excentricidade com base em uma interpretação mais tradicional e conservadora da teologia pentecostal. Esse tipo de visão pode ser verificado em livros da Casa Publicadora das Assembleias de Deus ou da Editora Carisma, para citar apenas dois exemplos.

²²⁷ O que ficou de fora do pensamento dos líderes pentecostais será analisado no próximo capítulo. A partir de alguns critérios que apresentaremos a seguir, escolhemos William Seymour e William Durham como lideranças representativas do pentecostalismo pós-Parham.

²²⁸ O termo "teologia sistemática" talvez não seja o mais adequado para se referir à teologia de Charles Fox Parham, pois, assim como os demais pentecostais de primeira geração, Parham não possuía uma teologia organizada de forma coerente. Jacobsen chega a afirmar que "a maioria dos líderes do movimento pentecostal primitivo... desconfiava da teologia feita de maneira tradicional". No entanto, esse tipo de análise se faz necessário, pois, conforme a crítica de Donald Dayton, houve uma tendência a focar apenas nos aspectos pneumatológicos do pentecostalismo, seja na questão do Batismo com o Espírito Santo, seja nos dons espirituais em geral. Dessa forma, sistematizar o pensamento de Parham, mesmo que ele originalmente não seja sistematizado, permite que identifiquemos as reivindicações teológicas que sustentaram — ou ficaram à margem — do pentecostalismo. JACOBSEN, 2003. DAYTON, Donald W. **Theological Roots of Pentecostalism**. Metuchen, NJ: Scarecrow Press, 1987.

²²⁹ Em inglês, *The Apostolic Faith* — não confundir com a revista homônima de William Seymour. A dificuldade no acesso às edições completas do *Jornal Fé Apostólica* reflete um problema relacionado à preservação e digitalização de fontes primárias pentecostais, especialmente no início do século XX. Sobre a utilização de periódicos para estudar a teologia, Malcon John Taylor explica que diversos jornais, como o *Apostolic Faith* de Parham, *The Way of Faith* de J.M. Pike, *Work and Work* de S.G. Otis e *The Triumphs of Faith* de C.J. Montgomery, passaram a defender o

Infelizmente, nem todas as edições estão disponíveis na internet, nosso único meio de acesso, já que estamos escrevendo desde o Brasil²³⁰. Além disso, nos escritos de Parham, não há uma sistematização clara de seu pensamento. Por isso, teremos que "procurar agulhas no palheiro" para compreender o pensamento desse personagem e suas contribuições, positivas ou não, para a teologia em geral. As primeiras edições do *Jornal Fé Apostólica* limitavam-se, em grande parte, à divulgação das agendas de trabalhos ministeriais de Parham.

Na edição de abril de 1899, observamos alguns temas que serão abordados futuramente neste capítulo. Expressões como "Salvação pela fé", "Cura pela Fé", "Imposição de Mãos e Oração", "Santificação pela Fé", "Vinda (pré-milenar) de Cristo" e "Batismo do Espírito Santo e Fogo, que sela a Noiva e concede os dons" refletem as ênfases centrais nas formulações teológicas de Parham²³¹. Já na edição de janeiro de 1900, encontramos uma oração de ano novo em tom poético, na qual Adelina Fermi confessa seu pecado e pede que Deus a veja como Ele a vê. Nessa mesma edição, há um testemunho de A.B. Simpson, confirmando o sucesso da pregação sobre a Cura pela Fé²³². No entanto, o destaque desta edição é o acesso à primeira manifestação pública de uma produção escrita de Parham, defendendo uma questão teológica: a existência ou não da imortalidade²³³. Essa lógica de inclusão de testemunhos, textos teológicos de lideranças admiradas por Parham e comentários teológicos feitos pelo próprio Parham se mantém nas edições seguintes²³⁴.

Outra fonte para nosso estudo é a coletânea de sermões de Charles Fox Parham, selecionados por Roberth Parham em 1941. Organizada em formato de livro,

pentecostalismo depois que seus líderes adotaram a glossolalia. TAYLOR, Malcolm John. **Publish and be blessed: a case study in early Pentecostal publishing history, 1906-1926.** 1994. 370 f. Tese (doutorado) Birmingham: Universidade de Birmingham, 1994.

²³⁰ Acessamos as revistas por meio de diversos sites, incluindo a biblioteca da Oral Roberts University, o repositório de páginas da internet Internet Archive e o Apostolic Archive International, que compila informações de várias lideranças pentecostais.

²³¹ *The Apostolic Faith*, Topeka, Kansas, Abril de 1899.

²³² Albert Benjamin Simpson (1843-1919) foi um pregador canadense, nascido em uma família presbiteriana e defensor do movimento de Vida Superior. Também enfatizava o Evangelho Pleno, isto é, a noção que futuramente os pentecostais irão utilizar, defendendo que Jesus era Salvador, Curador, Santificador e o Rei Vindouro. NIENKIRCHEN, Charles W. **A. B. Simpson and the Pentecostal Movement: A Study in Continuity, Crisis, and Change.** Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1992.

²³³ *The Apostolic Faith*, Topeka, Kansas, Janeiro de 1900.

²³⁴ Embora Parham tenha publicado seus textos em diversas frentes, a variedade deles é menor do que pode parecer. Muitos textos se repetem em várias publicações. Textos publicados em jornais também aparecem em livros; pregações inteiras foram transcritas, e os textos dos livros foram republicados em outras obras.

a coletânea aborda temas como: "Ele o Encontrou", "Lutar Ardentemente pela Fé Uma Vez Entregue aos Santos", "Cura Divina", "Demonologia", "Santificação", "O Batismo com o Espírito Santo", "A Chuva Serôdia", "Maravilhosa História da Chuva Serôdia", "Imortalidade", "Criação e Formação", "Unidade e Redenção"²³⁵. É necessário cautela ao analisar esses textos para compor uma teologia de Charles Fox Parham, já que foram selecionados por outra pessoa em outra época, refletindo uma visão específica sobre sua teologia. Observa-se que Robert Parham incluiu no título "Sermões de Charles Fox Parham" textos que não eram, necessariamente, de Parham, como escritos de sua esposa e de sua cunhada, Lilian Thistlethwaite²³⁶.

Devemos também analisar dois livros escritos pelo próprio Parham: *A Voice Crying in the Wilderness* (1902)²³⁷ e *The Everlasting Gospel* (1911)²³⁸. O livro *A Voice Crying in the Wilderness* (Uma Voz Clama no Deserto) sofreu alterações após a morte de Parham, mudanças que, segundo sua família, eram aquelas "que acreditávamos que ele gostaria que fossem feitas"²³⁹. Em relação a *The Everlasting Gospel* (O Evangelho Eterno), Robert Parham explicou que muitos haviam solicitado a reimpressão do livro de 1911, o que ocorreu durante o período da Segunda Guerra Mundial²⁴⁰. Essas informações são fundamentais para compreender a recepção das teorias de Parham entre o público estadunidense, em um contexto de guerra, em sintonia com suas especulações escatológicas. Curiosamente, será durante e após a Segunda Guerra Mundial que autores pentecostais dispensacionalistas começarão a dar maior ênfase a textos como Ezequiel 38-39²⁴¹, alinhando-se a muitas das interpretações de Parham em seus livros.

²³⁵ PARHAM, Robert. **Selected Sermons of the Late Charles F. Parham – Sarah Parham**. Baxter Springs: Apostolic Faith Bible College, 1941.

²³⁶ Linda A. Miller escreveu uma biografia sobre Lilian Thistlethwaite com um título que destaca todas as suas qualidades espirituais: MILLER, Linda A. **Lilian Thistlethwaite: Ardent Follower of Jesus, Bible Teacher, Evangelist, Pioneer of 20th C. Pentecost**. Hyatt International Ministries, Inc., 2019. (Seguidora Fervorosa de Jesus, professora de Bíblia, evangelista, pioneira do século XX do Pentecostes).

²³⁷ PARHAM, 1910.

²³⁸ PARHAM, Charles Fox. **The Everlasting Gospel**. Baxter Springs: Apostolic Faith Bible College, 1946.

²³⁹ PARHAM, 1910, p. 8.

²⁴⁰ Esta é a segunda edição do livro. Uma obra como a de Parham, com forte ênfase escatológica, republicada no período pós-guerra, revela como os interesses teológicos variam conforme o contexto histórico.

²⁴¹ JACKSON, Alicia R. Wesleyan Holiness and Finished Work Pentecostal Interpretations of Gog and Magog Biblical Texts. **Journal of Pentecostal Theology**, vol. 25, no. 2, 2016, pp. 168–183. Disponível em: doi:10.1163/17455251-02502002. Acesso em 10 nov. 2024.

Assim, é impossível ignorar que estamos lidando com filtros hermenêuticos: a proposta original de Parham, as leituras e adaptações feitas por Robert Parham e sua família, e, por fim, nossa própria interpretação no contexto atual. O próprio Parham, inclusive, desenvolve sua teologia a partir de uma leitura teleológica, ou seja, narra o acontecimento ligando-o ao seu efeito final. Essa alternância de sentidos em cada época será especialmente relevante no último capítulo, onde compararemos a teologia de Parham com outras teologias contemporâneas e históricas.

A tese já citada de André Daniel Reinke trouxe à tona as teorias de Paul Ricoeur sobre o movimento hermenêutico²⁴². Na obra *Tempo e Narrativa*, Ricoeur apresentou os conceitos de Mimesis 1, Mimesis 2 e Mimesis 3²⁴³. De forma bastante resumida, pois este não é o foco do trabalho, a Mimesis 1 consiste no conhecimento do mundo sobre o qual se narra. Antes de narrar, é necessário ter um entendimento das ações: o que aconteceu, quem fez, por que fez e como fez. Além disso, é preciso conhecer os símbolos e códigos do mundo que será narrado, pois é com base neles que as ações serão organizadas em uma narrativa que faça sentido. Com esse conhecimento do mundo e das ações, constrói-se a narrativa²⁴⁴. Basicamente, é isso que Parham faz em seus escritos ao narrar sua trajetória. Ele organiza os eventos de sua vida de modo que o desenvolvimento de seu pensamento teológico faça sentido para o leitor. Parham não se preocupa em elaborar grandes explicações; para ele, o ordenamento de suas ações já é coerente com o que busca construir. Esse processo abre caminho para a Mimesis 2.

A Mimesis 2, no caso de um texto já construído, transforma uma série de incidentes individuais em uma história coerente e significativa. Os eventos são unidos de forma a compor uma narrativa estruturada²⁴⁵. Na Mimesis 2, pode ocorrer uma recapitulação inversa, onde o final de uma história lança luz sobre o início, e vice-versa. Ao considerarmos os eventos iniciais da vida de Parham — como sua infância difícil, marcada por doenças e pela ausência de uma formação teológica formal — em contraste com os eventos finais, que incluem as controvérsias em que se viu envolvido, é possível sintetizar sua trajetória, mesmo que esses eventos tenham sido

²⁴² REINKE, 2022.

²⁴³ RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa**: Volume 1: A intriga e a narrativa histórica. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

²⁴⁴ RICOEUR, 2010, p. 88-89.

²⁴⁵ RICOEUR, 2010, p. 103.

organizados de forma intencional. É importante lembrar, no entanto, que uma organização planejada dos fatos não implica necessariamente na construção de uma narrativa manipuladora. Para Parham, a narrativa faz sentido em si mesma, e ele provavelmente não está tentando enganar seus leitores. O essencial nesta fase de construção da narrativa é a ligação entre a Mimesis 1 e a Mimesis 3, ou seja, a complexa conexão entre quem interpretou o mundo e o destinatário do texto.

O que complexifica a questão é a Mimesis 3. Sobre ela Reinke escreve o seguinte:

Portanto, em todo texto há três momentos de mediação entre a realidade e o narrado, ou três mímesis: a primeira, na percepção ou pré-compreensão do autor sobre a realidade antes de escrever, compreensão esta que nunca é apenas individual; a segunda, no próprio texto escrito em sua estrutura literária; e a terceira, na recepção ou a maneira como o leitor insere a leitura desse texto em sua própria realidade. Tome-se como exemplo a Bíblia: o primeiro momento está na maneira como o escritor enxerga o mundo e entende a ação de Deus neste mundo, que alguns chamariam de “cosmovisão”; o segundo, a própria escrita do texto, marcada pelo uso de recursos literários para compor a intriga, produzindo uma história sensata, o que pode ser explorado nesta tese ao se tratar do caráter literário da Bíblia; e o terceiro, quando o leitor toma este livro nas mãos e o interpreta no seu próprio contexto e realidade para aplicar suas verdades à própria existência²⁴⁶.

Assim, temos a recepção dos escritos de Parham tanto entre os editores de seus textos quanto na nossa própria leitura. Em algum momento, esses filtros hermenêuticos poderiam ter sido vistos como um problema ou, pior, nem considerados, em busca de uma leitura teológica “neutra” e pura. Este, porém, não é o caso. Lemos Parham conscientes de que nossa identidade pentecostal já está formada — ou em constante formação —, com resistências e conceitos pré-estabelecidos. Se Parham tinha seu lugar bem definido, o desenvolvimento deste texto também o tem: pentecostal, latino-americano e antirracista²⁴⁷. Isso nos permite, apesar do interesse analítico, expor nossas interpretações sobre o personagem analisado com autenticidade.

²⁴⁶ REINKE, 2022, p. 99.

²⁴⁷ É importante esclarecer que, ao mencionarmos nossa identidade latino-americana, não estamos nos filiando epistemologicamente às interpretações da Teologia da Libertação ou da Missão Integral, pelas quais temos muito respeito, mas com as quais não nos alinhamos. Mencionamos essa informação biográfica apenas para deixar claro que nossa leitura sobre um personagem estadunidense pode ser influenciada por esse contexto.

Por fim, contamos com a biografia de Parham escrita por sua esposa, Sarah Parham. Essa obra demonstra que, independentemente de Sarah acreditar ou não nas acusações contra ele, ela não concordou em abandonar sua teologia nem em deixar de pregá-la após sua morte.

Nas palavras de Sarah na biografia de seu esposo, intitulada *The Life of Charles F. Parham, Founder of the Apostolic Faith Movement*,

Confio que este livro possa ser uma bênção para muitos que nunca ouviram estas mensagens diretamente dele. Alguns que talvez tenham sido antes impedidos por falsos relatos e preconceitos, agora, por meio destas páginas, podem receber luz e verdade. Sabemos que ele tem muitos preciosos feixes para colocar aos pés do Mestre, e acreditamos que, enquanto ele descansa de seus trabalhos, outros campos que ele plantou amadurecerão e produzirão uma colheita abundante. Que Deus abençoe todos que lerem este livro e que cada coração seja encorajado a seguir adiante por Deus, "para ocupar até que Ele venha", ou para estar pronto, vestido em Sua justiça, quando Ele nos chamar para encontrá-Lo²⁴⁸.

Optamos inicialmente por analisar a teologia de Charles Fox Parham seguindo a estrutura que ele mesmo organizou em *A Voice Crying in the Wilderness* (1902). Muitos dos textos publicados antes de 1902 nas edições da *Fé Apostólica* foram incluídos nesse livro. Exploraremos seus escritos para identificar pensamentos semelhantes em outras teologias e as implicações de suas ideias teológicas. No entanto, ao nos depararmos com a *Teologia Sistemático-Carismática* de César Moisés Carvalho e Céfora Carvalho, decidimos mesclar as obras de Parham com essa abordagem, que adota pressupostos pentecostais²⁴⁹. Embora outras teologias sistemáticas pentecostais existam, essa obra buscou evitar pressupostos racionalistas e iniciou sua análise pela pneumatologia, em vez da bibliologia.

Como Parham não escreve de maneira sistemática, e a sistematização é uma necessidade nossa, combinaremos o estilo de Parham com a estrutura que julgamos mais didática para expor seu pensamento. Dividiremos a análise da seguinte forma: 1) Eternidade e Criação; 2) Antropologia; 3) Angeologia e Demonologia; 4) Profecias Bíblicas e Escrituras; 5) Soteriologia; 6) Pneumatologia; 7) Eclesiologia; e 8) Escatologia. Durante o desenvolvimento do argumento, explicaremos as razões para essas escolhas. Em cada um desses temas, incluiremos assuntos importantes como

²⁴⁸ PARHAM, Sarah Eleanor. **The Life of Charles F. Parham**: Founder of The Apostolic Faith Movement. BAXTER SPRINGS: Apostolic Faith Bible College, 1930.

²⁴⁹ CARVALHO, César Moisés. CARVALHO, Céfora. **Teologia sistemático-carismática**: a conexão pneumática entre as principais doutrinas da fé cristã. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2022.

imortalidade, cura e santidade. Em alguns casos, como na interpretação de Parham sobre o Batismo com o Espírito Santo, o tema poderá surgir em dois ou mais subtópicos, dependendo da aplicação. Antes disso, porém, precisamos compreender o método de Parham ao expor sua teologia. Ou, considerando nosso objetivo de sistematização, poderíamos chamar essa seção de prolegômenos? ²⁵⁰

4.1 O MÉTODO DE PARHAM OU OS PROLEGÔMENOS DA OBRA

O método que Parham utilizava para desenvolver sua teologia, conforme os textos aos quais tivemos acesso, não era puramente acadêmico. Ele não seguia um processo de leitura, revisão e publicação sistemática. Embora a tradição pentecostal tenha nascido com Parham e valorize a experiência, nosso trabalho atual se baseia no método científico: levantamos hipóteses, cruzamos opiniões, formulamos teses, caminhando sobre o trabalho de outros pesquisadores, que citamos sempre que uma ideia não é nossa. Parham, por outro lado, não era um acadêmico e, como veremos, tinha sérios problemas com o ensino universitário. Sua abordagem estava fortemente enraizada em sua biografia, e em todos os seus livros ele relata episódios pessoais para fundamentar sua teologia. Em outras palavras, a teologia de Parham era construída a partir de eventos marcantes — crises pessoais. Em resumo, ele narrava um acontecimento, expunha seu entendimento sobre ele, introduzia um ponto de virada e explicava sua nova perspectiva. Sua teologia mais conhecida, a ideia de cura pela fé, está diretamente conectada à sua vida. Ao enfrentar uma doença, Parham acreditou que, se orasse, seria curado. Ao obter a cura, concluiu que essa experiência era aplicável a todos e passou a promover essa crença²⁵¹.

No entanto, há autores que defendem que essa lógica não se aplicou à compreensão de Parham sobre as línguas espirituais. Chang-Soung Lee critica a ideia de que o pentecostalismo começou com a experiência das línguas, e que a teologia

²⁵⁰ Os biógrafos e analistas de Parham, como Martin (2022) e Goff Jr. (1988), já apresentaram os aspectos gerais de sua teologia, mas não se aprofundaram nesses pontos. Nosso objetivo neste capítulo é explorar essas questões em maior profundidade. A análise mais completa foi realizada por Jacobsen (2003) e em inúmeros artigos de Chang-Soung Lee.

²⁵¹ Sobre isso, Blumhofer escreve que “A preferência de Parham por enraizar sua doutrina na meditação privada e sua convicção de que o Espírito Santo comungava diretamente com ele, combinadas com sua natureza impressionável e a rejeição intransigente da autoridade religiosa estabelecida, influenciaram sua mensagem”. BLUMHOFER, Edith Waldvogel. **Restoring the Faith: The Assemblies of God, Pentecostalism, and American Culture**. Urbana: University of Illinois Press, 1993. p. 46.

só se desenvolveu depois²⁵². Para ele, a compreensão teológica veio primeiro, seguida pela experiência. Lee atribui essa visão à influência do texto "*Hermeneutics and Historical Precedent: A Major Problem in Pentecostal Hermeneutics*", do teólogo pentecostal Gordon Fee²⁵³. Neste texto, Fee aborda uma crítica comum à hermenêutica teológica pentecostal. Os críticos defendem que é necessário distinguir entre porções didáticas e históricas das Escrituras e que a narrativa descritiva da igreja primitiva não deveria ser entendida como experiência normativa para toda a igreja²⁵⁴. Fee argumenta que os pentecostais tendem a fazer uma "exegese de sua experiência", ou seja, suas experiências pessoais frequentemente influenciam a interpretação das Escrituras e a formulação de sua teologia²⁵⁵.

Lee, por outro lado, responde ao texto de Fee em sua obra *In the Beginning There Was a Theology: The Precedence of Theology over Experience in Pentecostal Movement*, defendendo que Parham primeiramente organizou um estudo teológico na Escola Bíblica Betel. Ali, os alunos examinaram o livro de Atos em busca da verdadeira evidência do Batismo com o Espírito Santo. Antes de se ausentar por alguns dias para compromissos, Parham desafiou seus alunos a estudarem o livro de Atos por conta própria e identificarem essa evidência. Posteriormente, em uma vigília, após Parham impor as mãos sobre Agnes Ozman, ela manifestou a capacidade de falar em novas línguas e foi batizada. Em outras palavras, o estudo gerou uma hipótese, que, por fim, culminou na experiência²⁵⁶.

²⁵² LEE, Chang-Soung. In the Beginning There Was a Theology: The Precedence of Theology over Experience in Pentecostal Movement. **Journal of Yongsan Theology**, n. 32, p. 71-96, 2014. Disponível em: <https://pentecost.asia/articles/in-the-beginning-there-was-a-theology-the-precedence-of-theology-over-experience-in-pentecostal-movement>. Acesso em: 15 mai. 2024.

²⁵³ FEE, Gordon. Hermeneutics and Historical Precedente – A Major Problem in Pentecostal Hermeneutics. In: SPITTLER, Russel. **Perspectives on The New Pentecostalism**. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1976.

²⁵⁴ Os pentecostais clássicos não leem o livro de Lucas/Atos apenas como um relato histórico do desenvolvimento da igreja. Na construção teológica pentecostal, as narrativas, intervenções do Espírito Santo e representações de eventos sobrenaturais nas Escrituras — especialmente no livro de Atos dos Apóstolos, escrito por Lucas — ocupam uma posição central. Nesse contexto, ocorre um círculo hermenêutico: a "experiência" auxilia na leitura das narrativas lucanas, que, por sua vez, influenciam as práticas, retroalimentadas por essas mesmas narrativas. Além disso, dentro da teologia pentecostal, há uma preferência pela teologia lucana sobre a paulina, considerando que a primeira possui uma abordagem distinta e independente da segunda, sendo teologias que oferecem perspectivas diferentes. TERRA, Kenner; OLIVEIRA, David Mesquiati de. **Interpretando a Bíblia a partir do Espírito: experiência e hermenêutica pentecostal**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2023. p. 22.

²⁵⁵ FEE, 1976, p. 122.

²⁵⁶ LEE, 2014, p. 1.

Dessa forma, com base na visão de ambos os autores, podemos concluir que Parham mesclou os dois métodos em sua formulação teológica. Como mencionado no capítulo anterior, é provável que a ideia da evidência do falar em línguas já tivesse sido delineada por Parham antes de ele pedir que seus alunos estudassem o tema, indicando que ele já havia se aprofundado na questão. No entanto, é claro que Parham também observou a prática do falar em línguas em outros movimentos, como os de Frank Sandford e Alexander Dowie²⁵⁷. Assim, Parham usou a experiência, mesmo que inicialmente não fosse sua, para construir uma formulação teológica que, por fim, buscava tanto sua própria experiência quanto a de seu movimento.

Parham, além da Bíblia, utilizava outras fontes para enriquecer suas formulações teológicas. Algumas dessas fontes são comuns em outros trabalhos de teologia, como 1º e 2º Esdras, Flávio Josefo e o *Evangelho de Barnabé*²⁵⁸. Outras, no entanto, são menos usuais, como citações de George Washington e Leo Tolstói²⁵⁹. Parham recorre a esses textos especialmente no contexto de sua escatologia especulativa, demonstrando que ele não se restringia ao texto bíblico, como afirmava, mas buscava suas interpretações em diversas fontes. Embora criticasse a tradição da igreja, como faziam católicos e outros grupos religiosos, Parham criou ou selecionou uma tradição própria de textos e escritos, o que fazia sentido dentro do contexto estadunidense em que vivia. Além disso, Goff Jr. aponta uma certa incompatibilidade no discurso de Parham, que se declarava defensor da exclusividade bíblica. O biógrafo observa que Parham lia uma variedade de literatura mais ampla que a média das pessoas de sua época e citava autores respeitados sempre que possível²⁶⁰.

²⁵⁷ Se consideramos o livro “2000 anos de cristianismo carismático” de Eddie L. Wyatt veremos que a ênfase nos dons sempre foi uma realidade durante a história, desde os pais da igreja. Parham, portanto, mesmo não admitindo, fazia parte de uma longa tradição de defensores da continuidade dos dons. HYATT, Eddie L. **2000 Anos de Cristianismo Carismático**: um olhar do século 21 na história da igreja a partir de uma perspectiva carismático-pentecostal. Natal: Carisma, 2018.

²⁵⁸ 1º e 2º Esdras são considerados livros apócrifos, isto é, não reconhecidos pelo cânon das principais igrejas. Flávio Josefo, por sua vez, foi um historiador judeu de origem romana, fonte obrigatória para quem estuda o primeiro século e a história do judaísmo, em face de sua obra História dos Hebreus. O Evangelho de Barnabé é outro escrito apócrifo, não devendo ser confundido com Pseudo-Barnabé, o documento excêntrico da igreja antiga que está entre os grupos dos Pais Apostólicos.

²⁵⁹ MARTIN, 2022, p. 148.

²⁶⁰ GOFF JR., 1988, p. 198.

4.2 ETERNIDADE E CRIAÇÃO

Uma das principais discussões sobre a relação entre fé e ciência envolve as diferentes visões acerca do início do universo e a tentativa de compatibilizar as descobertas científicas mais aceitas com os relatos bíblicos. O tema é tão relevante que a Thomas Nelson Brasil, uma importante editora teológica no cenário evangélico brasileiro, publicou o livro *A Origem: quatro visões cristãs sobre criação, evolução e design inteligente*. O objetivo da obra é expor os argumentos de cada visão — criacionismo da terra jovem, criacionismo progressivo da terra antiga, criação evolucionária e design inteligente —, seguidos da resposta e do contraponto dos especialistas em cada abordagem²⁶¹. Por fim, o expositor apresenta uma réplica aos argumentos contrários. A obra é um exemplo de como um debate polêmico pode ser conduzido com bons argumentos e respeito²⁶². Parham, entretanto, não estava inserido no cenário acadêmico, mas possuía suas próprias visões sobre a eternidade, a criação e as interpretações do Gênesis. Como disse Jacobsen: “Parham parecia gostar de esfregar no nariz de seus colegas fundamentalistas no que ele considerava suas próprias percepções mais perspicazes e atualizadas”²⁶³.

No capítulo VIII de *A Voice Crying in the Wilderness*, Parham promete responder à pergunta de “céticos e infiéis” sobre temas como “criação, onde Caim obteve sua esposa, o motivo do dilúvio, a concepção básica do purgatório, os teóricos da segunda chance e os salvacionistas universais”²⁶⁴. As três últimas discussões estarão em outro subtópico, pois aqui nos concentraremos nas relacionadas ao relato bíblico de Gênesis. Quanto aos dias da criação, Parham é direto, afirmando que a teoria de “7 dias” de criação com 24 horas cada é defendida apenas por “intelectos estreitos com um crescimento coberto de musgo”²⁶⁵. Para ele, esse argumento é absurdo, pois sol, lua e estrelas — essenciais para a marcação do tempo — só foram criados no quarto dia. Assim, ele interpretava literalmente a expressão “um dia é como

²⁶¹ A primeira visão defende que a terra foi criada no máximo há 10.000 anos atrás em 6 dias literais. A segunda visão aceita a ideia de uma terra com bilhões de anos, mas ainda dentro da interpretação criacionista. A criação evolucionária mantém Deus no centro dos processos de criação, mas concordando com a evolução biológica. Por fim, o design inteligente vê os processos complexos do universo como frutos de uma mente inteligente.

²⁶² HAM, Ken; ROSS, Hugh; HAARSMA, Deborah B.; MEYER, Stephen C. **A origem: quatro visões cristãs sobre criação, evolução e design inteligente**. São Paulo: Thomas Nelson Brasil, 2021.

²⁶³ JACOBSEN, 2003, p. 28.

²⁶⁴ PARHAM, 1910, p. 80.

²⁶⁵ PARHAM, 1910, p. 80.

mil anos”, utilizada pelo apóstolo Pedro. Para Parham, "dia" no contexto da criação era empregado “como nos referimos ao dia de Washington, dia de Napoleão, significando um período”²⁶⁶.

A partir daí, Parham tenta estabelecer uma compatibilidade entre ciência e fé cristã, delimitando os limites de cada uma. No primeiro dia, há concordância sobre a terra vazia e a criação da luz. No segundo, Deus teria separado as águas, “formando ao redor da terra anéis como os que existem ao redor de Saturno”. O dilúvio seria causado por esses anéis, atraídos pela terra devido à gravidade²⁶⁷. Sem o sol no terceiro dia, a terra separada resultou na criação de fungos que se assemelhavam a árvores e plantas, iluminando o dia pela presença de fósforo. No quarto dia, a influência de outros planetas criou massas de vapor na terra, causando a separação entre dia e noite e estabelecendo as estações. As massas em combustão tornaram-se estrelas. No quinto dia, surgiram as criaturas vivas do mar e da terra e, sob o efeito do sol, houve o crescimento de árvores gigantes e a formação de florestas. Segundo Parham, nessa época, serpentes e lagartos tinham asas, e os quadrúpedes eram mastodontes de proporções gigantescas²⁶⁸.

No sexto dia, o aspecto mais impressionante e curioso da interpretação de Parham surge. Ao dizer "façamos o homem à nossa imagem e semelhança", Deus teria criado os primeiros habitantes da Terra, seres com vida humana eterna e atributos divinos. No entanto, esses primeiros seres humanos foram destruídos devido ao pecado. O ponto intrigante na argumentação de Parham é que essa primeira raça de seres humanos não era semelhante à raça adâmica, que, segundo ele, foi criada apenas no oitavo dia. A raça pré-adâmica tinha autoridade e domínio sobre a Terra, enquanto a raça adâmica, criada a partir da terra, tinha a função de cuidar dela. O privilégio da raça adâmica, em relação à primeira, era ser a primeira a receber a promessa de redenção. Segundo Parham, o motivo da criação da raça adâmica foi

²⁶⁶ PARHAM, 1910, p. 81.

²⁶⁷ Em 2024, um estudo publicado na revista *Earth and Planetary Science Letters* sugeriu que, durante o período Ordoviciano (entre 488 e 443 milhões de anos atrás), a Terra possuía anéis semelhantes aos de Saturno. Segundo matéria da CNN, esses anéis teriam bloqueado parcialmente a luz solar, contribuindo para o início de uma era glacial. A matéria pode ser lida em: <https://www.cnnbrasil.com.br/tecnologia/terra-pode-ter-tido-aneis-como-os-de-saturno-ha-466-milhoes-de-anos-diz-estudo/>. Não encontramos, porém, onde Parham tirou essa informação em sua época.

²⁶⁸ PARHAM, 1910, p. 81.

que, durante o período de descanso de Deus, não havia ninguém para cultivar a terra. Por isso, foram colocados em um lugar não habitável, chamado Éden²⁶⁹.

A interpretação de Parham, portanto, não se alinha com nenhuma das teorias contemporâneas sobre o debate entre fé e ciência presentes no livro sobre as Origens. Ele propõe uma visão que mescla um processo gradual de criação, com dias não literais, e a existência de uma raça anterior a Adão. Por isso, não é possível enquadrar Parham em uma visão literalista ou não literalista; ele ultrapassa essas categorias, trazendo novas interpretações que se distanciam das ocasionais. A teoria da raça pré-adâmica, por exemplo, não era uma criação exclusiva de Parham. Não é fácil determinar a influência de outros movimentos sobre o pensamento de Parham, especialmente considerando figuras mitológicas, como Lilith na tradição judaica, que não estão diretamente ligadas ao relato de Adão e Eva²⁷⁰. Contudo, é relevante mencionar Isaac de La Peyrère, um judeu huguenote nascido em Bordeaux no século XVII. Em *Prae-Adamitae*, publicado em 1655, La Peyrère argumentou que o que Paulo escreveu em Romanos 5:12-14 sobre a lei que Adão seguia indicava a existência de um mundo anterior a Adão, no qual já havia pessoas. A diferença em relação a Parham é que La Peyrère acreditava que essa primeira raça originava os gentios, enquanto a raça adâmica dava origem aos judeus²⁷¹.

Dado que Parham sugere que Caim teria se envolvido em um casamento interracial, é plausível concluir que suas interpretações podem ter sido influenciadas por teorias racistas do século XIX²⁷².

²⁶⁹ Esse relato da criação é encontrado nas obras *Voice Crying in The Wilderness*, *The Everlasting Gospel* e também na coletânea *Sermões de Charles Fox Parham*, compilada por seu filho, Robert Parham.

²⁷⁰ Lilith é considerada, em algumas tradições da mitologia judaica, como a primeira mulher de Adão. Na tradição rabínica posterior, ela é descrita como a mãe dos demônios. Essa figura mitológica também aparece em outras culturas antigas, como a babilônica e a suméria, onde assume características semelhantes de um espírito ou entidade feminina poderosa e, muitas vezes, associada ao perigo ou à rebeldia. SCHMITT, Gustavo. *O mito de Lilith: entre deuses e demônios*. **Anais do Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião**, São Leopoldo: EST, v. 4, 2016. p. 453-460.

²⁷¹ PISANI, A. **Universalitas & Pervasivitas: il costituirsi e diffondersi della S.J. e suoi echi (1540-1773)**. Genova: Biblioteca Universitaria di Genova, [sem data].

²⁷² O racismo existe desde tempos antigos, mas foi no século XIX que adquiriu status de ciência. Um marco significativo nesse processo foi a publicação de *A Origem das Espécies*, de Charles Darwin, em 1859, que impulsionou a justificativa biológica da “sobrevivência do mais apto”, aplicada não apenas a plantas e animais, mas também aos seres humanos. Nesse contexto, a Europa passou a ser vista como o auge da evolução, enquanto povos indígenas e africanos eram colocados na base. Determinismos geográficos e raciais foram usados para justificar o domínio de um povo sobre outro. Na criminologia, fatores biológicos e características fenotípicas passaram a ser utilizados para classificar certas pessoas como criminosas em potencial. SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. *Usos e*

Vejamos o que Parham escreve:

Quando Caim matou seu irmão, fugiu para a Terra de Node e lá tomou para si uma esposa, uma das criações do sexto dia. Assim começou o casamento desastroso entre raças, pelo qual o dilúvio foi enviado como punição, e que tem sido seguido por pragas e doenças incuráveis sobre a terceira e quarta geração, a descendência de tais casamentos. Se o tempo durasse e o casamento inter-racial continuasse entre brancos, negros e índios na América, a tuberculose e outras doenças logo eliminariam os mestiços da face da Terra²⁷³.

Nesse trecho, Parham “resolveria” a questão de com quem Caim se casou e abordaria a complexa relação entre as Filhas dos Homens e os Filhos de Deus, que resultou no nascimento dos gigantes, uma raça híbrida. Ele também “explica” a razão de Deus ter destruído a maior parte da população mundial durante o dilúvio, mas preservado a família de Noé. Para Parham, se os “catecismos e credos ortodoxos fossem verdadeiros”, Deus teria cometido um erro ao preservar uma família que, inevitavelmente, propagaria a maldade no mundo. O dilúvio, segundo ele, tinha como propósito acabar com a humanidade e com os mestiços resultantes da união das duas raças criadas. Na interpretação literal de Parham, Noé foi escolhido não apenas por ser um homem justo, mas porque era “perfeito em sua geração; um pedigree sem sangue misto”. Isso também “explicaria” o motivo de Jesus ter pregado para os mortos: enquanto a raça adâmica teria tido duas chances — a de Adão e a de Jesus — a raça pré-adâmica, destruída no dilúvio, não havia recebido a promessa de redenção em Jesus, necessitando assim de redenção pós-morte.

Além do racismo inerente à visão de Parham, é possível observar uma conexão histórica com outros pensamentos racistas que foram moldados por ideologias semelhantes. A doutrina posteriormente associada ao movimento de Identidade Cristã, que defendia o anglo-israelismo e a ideia de que povos europeus seriam descendentes das tribos de Israel, compartilha raízes com interpretações que situavam a origem de diferentes raças antes de Adão. No Renascimento, figuras como Giordano Bruno e Paracelso começaram a especular sobre a existência de seres humanos anteriores a Adão, abrindo caminho para teorias de raças pré-adâmicas. Já no século XVII, La Peyrère expandiu essa ideia, sugerindo que uma raça pré-adâmica

abusos da mestiçagem e da raça no Brasil: uma história das teorias raciais em finais do século XIX. *Afro-Ásia*, v. 18, p. 77-101, 1996. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20901>. Acesso em: 24 out. 2024.

²⁷³ PARHAM, 1910, p. 82.

explicaria a existência de gentios, enquanto a raça adâmica daria origem aos judeus. No século XIX, a teoria pré-adâmica foi reutilizada por defensores da supremacia racial, como Charles Caldwell, Josiah C. Nott e Samuel G. Morton, que a aplicaram para justificar desigualdades sociais e o sistema escravista. A ideia de uma raça anterior a Adão passou a sustentar a noção de hierarquias raciais, classificando algumas raças como menos civilizadas e, portanto, "naturalmente" subordinadas. Dominick M'Causland também fez uso dessa teoria para afirmar que diferentes sociedades tinham diferentes graus de civilização. Ele sugeria que todas as raças já existiam quando Adão foi criado, exceto uma — a raça adâmica, que ele considerava superior.

Por outro lado, Alexander Winchell, ministro metodista e cientista, rejeitava a teoria poligenista de M'Causland, mas também acreditava na existência de raças pré-adâmicas. Ele propunha que todos os seres humanos compartilhavam um ancestral comum em um passado remoto. No entanto, a humanidade estaria dividida em três grupos: "Raça Branca", "Raça Marrom" e "Raça Negra". Segundo Winchell, Adão e as figuras bíblicas dos primeiros capítulos de Gênesis pertenciam à raça branca, que teria evoluído a partir de um grupo não branco pré-existente. O "Adão branco" era, assim, visto como uma evolução superior, uma "melhoria orgânica".

Sobre essa questão, Michael Barkun também faz importantes observações em suas obras.

Se M'Causland, Winchell e outros crentes na teoria pré-adamita estavam certos de que os pré-adamitas eram não-brancos, o corolário era que Adão e seus descendentes — a "raça adâmica" — eram brancos, e que a história sagrada registrada na Bíblia, portanto, era melhor compreendida não como universal nem tribal, mas como racial. Adão foi "o primeiro da raça caucasiana", e a Bíblia é sua história, escreve M'Causland. Para Winchell, "Adão era um homem branco avermelhado, possuidor de uma gama mais elevada de faculdades da raça mediterrânea." O autor americano antinegro Charles Carroll, escrevendo na virada do século, assegura a seus leitores não apenas a brancura de Adão e a deles, mas também a proximidade a Deus que a ancestralidade racial implica: "Adão era literalmente e verdadeiramente o filho de Deus, assim como Isaque foi o filho de Abraão. E os descendentes de Adão, de pura linhagem adâmica, são filhos e filhas de Deus, ao longo de todo o tempo." Este forte vínculo entre Adão e a raça caucasiana não era apenas uma característica geral da escrita racista; também passou rapidamente para o trabalho de indivíduos dentro do movimento do Israelismo Britânico²⁷⁴.

²⁷⁴ BARKUN, Michael. **Religion and the Racist Right: The Origins of the Christian Identity Movement**. Rev. ed. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1997. p. 156.

Diante da proximidade entre os teóricos do pré-adamismo e a teoria do Israel-Britânico, Barkun sugere a possibilidade de Charles Fox Parham ter conhecido essas teorias durante uma viagem para encontrar outros ministérios, como o de Frank Sandford e Alexander Dowie, conforme relatado no capítulo anterior. Nessa viagem, ele teria conhecido as teorias de J.H. Allen. No século XX, Allen, membro do movimento de santidade, seria, juntamente com Parham, um dos propagadores do Israelismo-Britânico nos EUA²⁷⁵.

4.3 ANTROPOLOGIA DE PARHAM: O PAPEL DO CORPO, DA ALMA E DO ESPÍRITO

Nos escritos de Charles Fox Parham, identifica-se que ele adotava uma perspectiva tricotômica da constituição humana, ou seja, via o ser humano como composto de corpo, alma e espírito. Embora Parham não desenvolva extensas argumentações sobre essa constituição, a tricotomia é evidenciada em várias passagens onde menciona a santificação do corpo, da alma e do espírito. Para ele, o corpo era visto como uma casa, uma estrutura, uma máquina, não sendo mais necessário após o término da vida²⁷⁶. Diferente das limitações impostas pelos médicos, o corpo poderia realizar qualquer coisa quando movido pelo Espírito Santo, mas também era suscetível ao uso pelo Diabo, manifestando-se em doenças e enfermidades. Jacobsen explica que “entendido dessa forma, o ato de ser santificado obviamente envolvia tanto o espírito quanto o corpo”. A santificação, que será abordada adiante, consistia em um processo de sujeição do corpo físico e do cérebro ao homem espiritual²⁷⁷. Nota-se, portanto, que, apesar de Parham desenvolver uma ênfase na teologia da cura, ele não se preocupa tanto em elaborar uma teologia do corpo. O corpo em si não é bom nem mau, como diria o pensamento helênico, mas estava igualmente sujeito às outras partes da constituição humana.

A alma, por sua vez, abrangia o aspecto da consciência e a essência da vida. Assim como o corpo, estaria presente em tudo que tivesse vida e se movesse, existindo no tempo e sobrevivendo na eternidade²⁷⁸. A alma passaria por um estágio

²⁷⁵ BARKUN, 1997, p. 20.

²⁷⁶ PARHAM, 1946, p. 12.

²⁷⁷ PARHAM, 1910, p. 102.

²⁷⁸ Esse argumento de Parham é, de certa forma, contraditório, pois, em outro momento, ele defende que a imortalidade não é uma característica inata da alma humana.

de evolução, tornando-se um ser espiritual que viveria para sempre. Assim, as transições do corpo — ora com “rubor nas faces” e “brilho nos olhos,” ora com a quietude da morte — não afetariam a alma²⁷⁹. Essa compreensão da alma por parte de Parham não oferece muitas informações sobre as diferenças que ele considera em relação ao espírito humano. Em todos os seus escritos, não há uma exposição aprofundada sobre esse tema, tampouco referências que sustentem essa ideia de evolução da alma. Ele também não apresenta argumentos sobre a eternidade da alma ou um possível sono eterno da alma.

Segundo Parham, o espírito humano compartilhava uma característica com o próprio Deus. De cada pessoa emanavam influências psíquicas ou espirituais que criavam uma espécie de aura ao redor dela. Algumas pessoas tinham a capacidade de sentir essa aura de outras, influenciadas por essas emanções, positivas ou não. Quando alguém possuía um espírito santificado, podia gerar efeitos positivos nos outros, como "correntes de águas vivas"²⁸⁰. Os termos que Parham utiliza parecem ocorrer de forma intercambiável, embora ele privilegie o uso da palavra "alma". Expressões como "uma salvação que cura o corpo e salva a alma"²⁸¹, "grande expiação para nossos corpos e nossas almas"²⁸², "não se falava apenas da alma, mas do corpo"²⁸³ e "até que Ele encontre cada alma verdadeira, sendo derramada em oração" revelam sua visão de que a alma era o centro da consciência e dos sentimentos, além do local onde ocorria o processo de salvação. Em outros momentos, Parham afirma que "muitos receberam a santificação, alguns a inteira santificação do corpo, alma e espírito"²⁸⁴, indicando que o processo de santificação envolvia essas três dimensões.

A ideia de transmissão mental da santificação, segundo o próprio Parham, foi adaptada da influência de Madame Guyon, uma mística católica do século XVII²⁸⁵. Parham afirmava que o marido de Guyon conseguia sentir a aura de santidade que emanava das pessoas ao seu redor. A citação de uma figura mística como Guyon

²⁷⁹ PARHAM, 1946, p. 13.

²⁸⁰ PARHAM, 1946, p. 13.

²⁸¹ PARHAM, 1910, p. 45.

²⁸² PARHAM, 1910, p. 51.

²⁸³ PARHAM, 1910, p. 51.

²⁸⁴ PARHAM, 1910, p. 51.

²⁸⁵ PARHAM, 1946, p. 13. JACOBSEN, 2003, p. 42. A biografia e a trajetória de Madame Guyon podem ser verificadas em LAWSON, James G. **Experiências Profundas: o legado de grandes heróis da fé**. São Paulo: Editora Carvalho, 2023.

fortalece o argumento de que a tradição pentecostal mantém relações com a tradição mística²⁸⁶. Embora não tenhamos encontrado a referência específica sobre o relato da aura identificada pelo marido de Guyon, podemos concluir, com base em Jacobsen, que Parham acreditava que todos nós emanávamos ondas psíquicas, perceptíveis para aquelas sensíveis ao mundo espiritual.

A visão tradicional no movimento pentecostal, sem dúvida, foi a visão tricotômica. Simplificando o papel do corpo nas dimensões humanas, teólogos como Severino Pedro da Silva focaram, assim como Parham, na alma e no espírito. Para ele, a alma representa a sede de faculdades como o pensamento, a vontade e o sentimento, sendo a fonte dos fenômenos da vida e da autoconsciência, fundamentais para a identidade e consciência humanas. A alma, e não o corpo, constitui o "verdadeiro eu", ou seja, o ego reside nessa essência²⁸⁷. Já o espírito, associado às palavras *ruach* e *pneuma* (do hebraico e grego, respectivamente), é descrito como a parte imaterial e superior do ser humano, que governa sua natureza, consciência, intuição e capacidade de comunicação espiritual²⁸⁸.

Ao tentar compreender a relação entre as três dimensões humanas segundo Parham, comparamos sua explicação sobre corpo, alma e espírito com outras interpretações tricotômicas presentes em obras de teologia sistemática. Grudem, ao analisar a visão tricotômica, afirma que a alma se refere ao intelecto, emoções e vontade, enquanto o espírito é algo despertado quando alguém se torna cristão²⁸⁹. Culver observa que “um número menor afirma que alma e espírito não são o mesmo, isto é, partes distintas da natureza tripla do homem”²⁹⁰. Ele explica que, para os

²⁸⁶ Nas palavras de Julius Melo, ao comentar a relação do pentecostalismo com a mística: “Logo pode-se constatar que a espiritualidade pentecostal não era condizente com as bases epistemológicas racionalistas que caracterizavam a tradição protestante no ocidente. Nesse diapasão, as pesquisas que levaram à percepção de que o pentecostalismo era herdeiro do metodismo de Wesley e, mais remotamente, de tradições como o pietismo e da ala radical da Reforma Protestante, acabaram por ligar o pentecostalismo não à epistemologia racionalista, mas ao influxo da mística medieval católica que desaguou no protestantismo por algumas de suas ramificações”. MELLO, Julius Moreira. **Pentecostalismo e Mística Cristã**: um caminho para a consolidação da identidade Pentecostal. Dissertação (mestrado) Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2022. p.66.

²⁸⁷ SILVA, Severino Pedro da. **O homem**: corpo, alma e espírito. Rio de Janeiro: CPAD, 1988. p. 69-73.

²⁸⁸ SILVA, 1988, p. 125-131.

²⁸⁹ Grudem também fala da visão dicotomista, onde o homem teria uma alma/espírito, sendo esses termos com o mesmo significado. Por fim, uma visão monista, isto é, que os termos bíblicos para alma, espírito e corpo se referem à existência em si. GRUDEM, Wayne. **Teologia Sistemática**: uma análise histórica, bíblica e apologética para o contexto atual. 1. ed. São Paulo: Vida Nova, 2007.

²⁹⁰ CULVER, Robert Duncan. **Teologia Sistemática**: Bíblica e Histórica. São Paulo: Shedd Publicações, 2012. p. 372

tricotomistas, “a alma (*psuche*) é o princípio da nossa vida animal, talvez o assento das emoções, e o espírito (*pneuma*) é o princípio da vida racional”²⁹¹. Discordando da afirmação de Culver sobre a visão tricotômica ser “uma doutrina menos difundida”, Erickson amplia essa perspectiva, afirmando que essa é, na verdade, a visão mais comum entre “protestantes conservadores”. Para Erickson, a alma constitui a base da razão, emoção, dos relacionamentos sociais e aspectos semelhantes, sendo uma característica que humanos e animais compartilham. O espírito, no entanto, seria o que distingue os humanos, pois é por meio dele que eles percebem questões espirituais e respondem a estímulos espirituais²⁹². Em sua análise, Erickson parece ignorar a visão pentecostal predominante no início do século XX.

Mais recentemente, o tricotomismo experimentou um reavivamento entre alguns proponentes do movimento de “batalha espiritual”, onde o esquema foi modificado e adaptado para atender aos interesses específicos do movimento. Neil Anderson, por exemplo, ensina que, na “pessoa natural”, o espírito está morto e apenas o corpo e a alma estão vivos. Na conversão, no entanto, Anderson afirma que o espírito da pessoa “se torna unido ao Espírito de Deus. A vida espiritual resultante dessa união é caracterizada pelo perdão de pecados, aceitação na família de Deus e um senso positivo de dignidade.” Para a “pessoa carnal”, a situação é diferente: tal indivíduo está espiritualmente vivo em Cristo, mas “em vez de ser dirigido pelo Espírito, escolhe seguir os impulsos da carne”²⁹³. A teologia sistemática declaradamente pentecostal e tricotomista de Cesar Moisés e Céfora Carvalho segue a perspectiva de que os seres humanos são compostos por corpo, alma e espírito.

Diante das convergências nas opiniões tricotômicas mencionadas, ainda resta a dúvida sobre o que exatamente Parham queria dizer com a “aura” presente nas pessoas. Seria uma aproximação ao dom de discernimento? Ou uma interpretação mais próxima de uma visão mediúnica? A escassez de manifestações de Parham sobre o tema dificulta conclusões definitivas. Em alguns momentos, Parham se posiciona contra a mediunidade, o que pode ser relevante para o contexto de sua percepção sobre a identificação de espíritos. Ele relata um episódio envolvendo um homem com dons espirituais, desvalorizado em sua igreja tradicional: “Sua igreja, não

²⁹¹ CULVER, 2012, p. 372.

²⁹² ERICKSON, Millard J. **Teologia Sistemática: Bíblica e Histórica**. São Paulo: Vida Nova, 2015. p. 506.

²⁹³ ERICKSON, 2015, p. 507.

honrando a presença e o poder do Espírito Santo em seu meio, fez com que ele fosse acolhido pelos espíritas, que o persuadiram de que seu poder pentecostal era apenas uma manifestação de sua mediunidade nefasta"²⁹⁴. Parham conclui que essa atitude levou muitos ao "espiritismo, teosofia, ciência cristã e à infidelidade"²⁹⁵. Uma das programações da Casa de Cura Betel, inclusive, era precisamente a crítica às heresias relacionadas à cura mental, espiritismo e transe mesmerista. Em relação a esse tema, Parham também criticava as "mensagens" ou "cartas de Jesus", que ele considerava fruto do espiritualismo²⁹⁶.

4.4 ANGEOLOGIA E DEMONOLOGIA: OS AGENTES DE DEUS E DO DIABO

Dentro da teologia de Charles Fox Parham, a função dos anjos e demônios no mundo criado ocupa um papel relevante. Parham via os anjos como mensageiros e guerreiros espirituais, figuras centrais no conflito cósmico entre o bem e o mal²⁹⁷. Ele também alertava sobre a possibilidade de demônios se apresentarem como “anjos de luz” para enganar os homens envolvidos nesse conflito espiritual²⁹⁸. Além disso, Parham acreditava que os anjos representavam um ideal que os seres humanos poderiam alcançar no futuro. Assim como os anjos, ele via a humanidade como destinada a um estado em que não se casarão nem morrerão²⁹⁹. Contudo, apesar dessa natureza superior dos anjos, Parham afirmava que, no fim dos tempos, os homens julgariam os anjos, e não o contrário³⁰⁰. Para ele, embora ocupem uma posição elevada, os anjos são guardiões e guias, ajudando os humanos a cumprir sua missão de proclamar o Evangelho Eterno no julgamento final. Parham também acreditava na beleza dos anjos. Em sua teoria anglo-israelita, ele alegava que o

²⁹⁴ PARHAM, 1910, p. 27-28.

²⁹⁵ PARHAM, 1910, p. 29.

²⁹⁶ PARHAM, 1946, p. 96.

²⁹⁷ Os primeiros pentecostais, incluindo Parham, não centralizavam seu movimento exclusivamente no Batismo com o Espírito Santo. Baseando-se em um retorno ao período apostólico, incluíam em suas práticas de empoderamento ações como pegar em serpentes, beber venenos mortais, curar os enfermos e também expulsar demônios. Segundo Anderson “qualquer que seja a validade de suas reivindicações, os pentecostais acreditam que o seu movimento era uma duplicação detalhada da igreja primitiva”. ANDERSON, 1993, p. 137.

²⁹⁸ PARHAM, 1910, p. 09.

²⁹⁹ PARHAM, 1910, p. 10.

³⁰⁰ PARHAM, 1910, p. 85.

imperador César, ao capturar descendentes das tribos perdidas de Israel, os teria chamado de "anjos" devido à sua beleza³⁰¹.

Para Parham, os demônios eram agentes do caos, com o diabo e seus seguidores empenhados em desviar e corromper a humanidade, especialmente nos últimos dias que precederiam a volta de Cristo. No entanto, sua ênfase ao falar sobre demônios não recaía sobre as ações no “mundo”, mas sobre os fanáticos religiosos que, em busca de sinais e maravilhas, eram seduzidos por esses espíritos. Parham alertava que manifestações espirituais que, no contexto pentecostal, poderiam parecer associadas ao Espírito Santo poderiam, na verdade, ter origem satânica. O diabo, líder dos demônios e figura central do mal, era identificado por Parham como a antiga serpente, simbolizada no Grande Dragão, expulso do céu e agora em operação na terra³⁰². Nos últimos dias, a igreja teria de resistir e permanecer pura contra o poder deste adversário. Parham acreditava que a igreja, por meio do poder de Jesus — e, ele não considerava esse poder como sendo do Espírito Santo — teria autoridade para expulsar esses demônios³⁰³.

A ênfase de Parham ao falar sobre demônios se alinhava com as acusações feitas pelos críticos do pentecostalismo. Seguindo suas críticas à diversidade racial, Parham direcionou seus ataques, em certo momento, às manifestações espirituais que ocorriam em Azusa³⁰⁴. Embora sem mencionar o nome Azusa, Parham afirmava que muitos foram ensinados a se submeter a qualquer força, acreditando que estavam protegidos de enganos por serem auxiliados por Deus. Ele alegava que essas pessoas, na verdade, estavam sob influências hipnóticas, provocadas tanto por hipnólogos quanto por espíritos malignos. Parham chegou a afirmar que cerca de dois terços das pessoas que acreditavam ter recebido o Pentecoste estavam, na realidade,

³⁰¹ PARHAM, 1910, p. 105.

³⁰² PARHAM, 1910, p. 75.

³⁰³ PARHAM, 1946, p. 66.

³⁰⁴ A demonização do pentecostalismo de Seymour teve origem na imprensa local. Em 18 de abril de 1906, o Los Angeles Daily Times publicou um artigo chamando a Missão de Azusa de “uma babel de línguas”. Além da expressão irônica, o artigo descrevia o movimento como excêntrico, com gritos, pessoas em êxtase, e o classificava como um “espetáculo medonho”. Nas palavras do teólogo pentecostal Esequias Soares, “mal sabiam os editores desse jornal o alcance mundial desses ‘fanáticos’ e sua força no cristianismo ainda hoje”. Parham, considerado o “pai do movimento”, ao invés de defender Seymour e seus seguidores, passou a compartilhar da mesma visão de demonização promovida pela imprensa local. SOARES, Esequias. **O Pentecostalismo Brasileiro: Um guia histórico e teológico para compreender o movimento pentecostal**. Rio de Janeiro: CPAD, 2021. p. 24.

possuídas por espíritos malignos³⁰⁵. Esses demônios, segundo Parham, defendiam-se alegando que suas ações não deviam ser questionadas, pois seriam obras do Espírito Santo³⁰⁶. Fazendo referência a Los Angeles, ele mencionou casos de convulsões, pessoas em estado de extrema necessidade e, em particular, a “mistura racial”, que considerava tão chocante que até os demônios ficariam envergonhados³⁰⁷. Anderson comenta sobre essa mudança de perspectiva em Parham em relação ao racismo, afirmando que, após sua ruptura com Azusa, ele passou de um racismo paternalista para uma postura explicitamente racista³⁰⁸.

Ao contrário do que poderíamos imaginar ao acompanhar a trajetória de Parham e suas primeiras formulações teológicas, ele não colocava grande ênfase na temática da batalha espiritual. Isso é perceptível no texto introdutório de Cecil Robeck Jr., *Signs, Wonders, Warfare, and Witness*, onde ele afirma que muitos pentecostais primitivos, não estando ligados às estruturas de poder econômico, social e religioso, voltaram-se intencionalmente para Deus, mas enfrentaram o risco, alertado por Seymour e outras lideranças, de supervalorizar as manifestações espirituais, afastando-se do principal chamado, que era a pregação do Evangelho. A superênfase nas manifestações espirituais e na batalha contra o diabo refletia uma preocupação com o poder, numa visão dualista da realidade. Como o movimento pentecostal era desprovido de poder institucional, a busca por poder espiritual estava entre suas preocupações centrais.

No caso de Parham, a batalha espiritual estava presente principalmente nos movimentos que ele considerava equivocados ou desviados, e também no contexto de uma disputa por controle sobre o movimento pentecostal³⁰⁹. Parham não admitia a possibilidade de outros grupos possuírem o poder de Deus e do Espírito Santo, especialmente em contextos de diversidade racial, aos quais ele se opunha. Mais do que uma simples busca por poder, a demonização de outros movimentos por Parham

³⁰⁵ A recíproca também era verdadeira. Segundo uma nota de rodapé na biografia de Parham, escrita por Goff Jr. (1998, p. 261), William Seymour declarou que “Satanás estava trabalhando” ao se referir à disputa pela liderança do avivamento pentecostal.

³⁰⁶ PARHAM, 1946, p. 71.

³⁰⁷ PARHAM, 1946, p. 71.

³⁰⁸ ANDERSON, Allan. The dubious legacy of Charles Parham: Racism and cultural insensitivities among Pentecostals. *Pneuma*, v. 27, n. 1, p. 51-64, 2005. Disponível em: https://brill.com/view/journals/pneu/27/1/article-p51_4.xml. Acesso em: 24 out. 2024. p. 52.

³⁰⁹ ROBECK, Cecil M. Jr. Signs, Wonders, Warfare, and Witness. *Pneuma*, v. 13, n. 1, p. 1-6, 1991. Disponível em: https://brill.com/view/journals/pneu/13/1/article-p1_1.xml?rskey=jOQrtU&result=1&ebody=article%20details. Acesso em: 3 out. 2024.

revelava uma tentativa de monopolizar o poder e a autoridade do avivamento pentecostal, reforçando sua posição como líder exclusivo.

A ideia de que espíritos malignos poderiam influenciar até mesmo cristãos foi comum no pentecostalismo da Terceira Onda³¹⁰. Uma característica compartilhada entre o movimento de Parham e a Terceira Onda é a proximidade com líderes carismáticos e a ausência de uma ligação rígida com estruturas denominacionais. No entanto, as semelhanças terminam aí, pois o movimento da Terceira Onda adotava práticas como diálogo com demônios, técnicas psicológicas e sessões de regressão para a cura interior, algo ausente nos escritos de Parham³¹¹. Ele nunca sugere a possibilidade de um diálogo direto com forças malignas. Jacques Theron apresenta um argumento teológico sobre a possibilidade de possessão ou influência sobre cristãos, apontando que alguns defendem não uma possessão direta, mas uma influência ou controle. Ele também argumenta que a visão tricotômica — defendida por Parham — poderia permitir que a alma e o corpo fossem influenciados ou possuídos, enquanto o espírito, controlado pelo Espírito Santo, permaneceria imune³¹².

4.5 ESCRITURAS E PROFECIAS BÍBLICAS

Douglas Jacobsen observa que o método de Charles Fox Parham em seus escritos era o da narrativa histórica. Parham não buscava uma "verdade filosófica eterna"; seu interesse era na fé cristã situada no contexto histórico, tanto no presente quanto no passado³¹³. Além disso, Parham se orgulhava de fundamentar sua teologia exclusivamente nas Escrituras³¹⁴. No entanto, ele não pretendia abordar todos os aspectos bíblicos de uma narrativa completa da redenção. Com poucas exceções, como algumas referências às promessas feitas a Abraão, Parham silenciava sobre outros temas do Antigo Testamento. Sua abordagem metodológica ao lidar com o Antigo Testamento consistia em identificar o que dos relatos bíblicos ainda estava

³¹⁰ Neste caso fazemos referência ao termo utilizado por Peter Wagner e não o de Paul Freston.

³¹¹ MA, Wonsuk. A "First Waver" Looks at the "Third Wave": A Pentecostal Reflection on Charles Kraft's Power Encounter Terminology. *Pneuma*, v. 19, n. 2, p. 189-206, 1997. Disponível em: https://brill.com/view/journals/pneu/19/2/article-p189_1.xml. Acesso em: 03 out. 2024.

³¹² THERON, Jacques. A Critical Overview of the Church's Ministry of Deliverance from Evil Spirits. *Pneuma*, v. 18, n. 1, p. 79-92, 1996. Disponível em: https://brill.com/view/journals/pneu/18/1/article-p79_7.xml?rskey=55pP3o&result=1&ebody=article%20details. Acesso em: 3 out. 2024.

³¹³ JACOBSEN, 2003, p. 28.

³¹⁴ PARHAM, 1910, p. 11.

presente no mundo contemporâneo. Em outras palavras, Parham estava interessado em entender como as regiões e os povos mencionados no Antigo Testamento, como a Palestina e os judeus, participavam do plano divino para os últimos dias.

No prefácio de *A Voice Crying in the Wilderness*, uma das lideranças locais do avivamento organizado por Parham, o capitão L.H. Tuttle, escreveu que as profecias estavam continuamente se cumprindo e que tudo na Bíblia relatava algo novo. Ela narrava um mundo, um homem, um dilúvio, o advento de Jesus e o Pentecoste como eventos novos na história. Faltava apenas o cumprimento dos acontecimentos relativos aos últimos dias³¹⁵. Dessa forma, “Ele se concentrou no envolvimento contínuo de Deus na saga humana como um todo — incluindo a igreja e o mundo”, utilizando a Bíblia e outras fontes. No que se refere à história de Israel, Parham estava menos interessado nas informações familiares ao seu público e mais empenhado em apresentar fontes desconhecidas para seus leitores. Ele buscava interpretações originais e que divergiam do protestantismo conservador de sua época, demonstrando sua predileção por novas perspectivas que se afastassem do pensamento dominante.

Parham acreditava que, durante o período em que a Palestina foi conquistada pela Babilônia, houve uma dispersão das dez tribos de Israel³¹⁶, o que levou à formação de várias civilizações ao redor do mundo, incluindo grupos como hindus, japoneses e alemães³¹⁷. Entre essas tribos perdidas, ele também considerava os "homens vermelhos da América" como descendentes de Israel³¹⁸. A mais importante dessas tribos, segundo Parham, teria originado o povo saxão — uma derivação de

³¹⁵ PARHAM, 1910, p. 11.

³¹⁶ Essa é uma informação histórica verdadeira, verificável em livros de história sobre o Israel Antigo. Para informações mais precisas acerca da história de Israel, ver REINKE, André Daniel. **Aqueles da Bíblia**: história, fé e cultura do povo bíblico de Israel e sua atuação no plano divino. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2021.

³¹⁷ O irlandês John Wilson compartilhava dessa visão bem antes de Parham, embora em uma versão modificada. Wilson via manifestações de Israel em vários povos, especialmente na Europa, acreditando que germânicos, alemães, italianos, franceses, suíços e escandinavos tinham uma origem comum em Israel. Para ele, os judeus eram "irmãos errantes" que necessitavam de orientação para alcançar a salvação, orientação esta que viria de povos considerados espiritualmente mais avançados. BARKUN, 1996, p. 8.

³¹⁸ Dentro da perspectiva da Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias (Mórmon), os indígenas norte-americanos são considerados descendentes diretos de Lamã, Lemuel e dos filhos de Ismael, personagens mencionados no Livro de Mórmon. De acordo com essa tradição, Lamã e Lemuel eram filhos de Leí, um profeta que, segundo o relato, teria migrado com sua família de Jerusalém para o continente americano por volta de 600 a.C. Esses descendentes teriam dado origem aos povos indígenas das Américas, segundo a crença Mórmon. Informações sobre a interpretação Mórmon acerca disso podem ser verificadas no site: <https://centraldolivrodemormon.org/>.

"Isaac's Sons" — cumprindo a profecia de Gênesis 21:12 e confirmando a ideia de que esse povo seria "cabeça e não cauda" das nações³¹⁹. Parham considerava que as demais nações, sem origem nas tribos perdidas, haviam adquirido algum formalismo religioso por meio das reformas de Lutero e John Wesley. No entanto, os povos vistos como de "raça negra, parda, vermelha e amarela" ainda eram considerados pagãos, apesar dos esforços missionários, segundo essa visão³²⁰.

Segundo Parham, entre as tribos que ele acreditava terem originado as nações modernas, a tribo de Dan teria dado origem à Dinamarca, enquanto a Inglaterra representava Efraim e os EUA, Manassés. Ele considerava esse entendimento essencial para sua escatologia, pois permitia interpretar os "problemas de Jacó" e as potências simbolizadas pelos dez dedos, dez chifres e dez reis nas profecias bíblicas. Parham acreditava que, nos tempos finais, essas nações retornariam à Terra Santa, provavelmente em consequência do reaparecimento da Arca da Aliança em Israel³²¹. Contudo, ele não via a necessidade de uma conversão dos cristãos ao judaísmo nem dos judeus ao cristianismo. Em vez disso, Parham propunha uma fusão, onde a segunda vinda de Cristo coincidiria com a manifestação do Messias para os judeus. Assim, judeus e cristãos reconheceriam em Cristo o cumprimento das profecias bíblicas, inaugurando o Reino Sabático³²².

Essa era uma solução encontrada por Parham para resolver o problema das promessas de conquista do povo de Israel que aparentemente não haviam se cumprido diretamente no povo hebreu. Relacionar as grandes potências do seu tempo, inclusive a sua própria, com os relatos e profecias bíblicas, garantia que o restante da argumentação de Parham fizesse sentido.

³¹⁹ Pelas informações que conseguimos obter, a relação entre "Isaac Sons" e Saxões era original de Charles Fox Parham.

³²⁰ PARHAM, 1910, p. 106.

³²¹ Charles Fox Parham não demonstrou interesse em especular sobre o local onde a Arca da Aliança esteve até reaparecer na Palestina.

³²² PARHAM, 1910, p. 106. A interpretação de Parham vai ao encontro da ideia das setenta semanas de Daniel. Segundo o teórico do dispensacionalismo, J. Dwight Pentecost, a profecia das "setenta semanas" de Daniel é interpretada como um período de 490 anos, baseado na relação entre anos sabáticos e o cativo babilônico. Daniel entendia os "setes" como anos, e não dias, e estava ciente de que o exílio babilônico de 70 anos ocorreu devido à violação da lei do ano sabático por 490 anos (ou 70 ciclos de sete anos), conforme mencionado em 2 Crônicas 36:21. Assim, a profecia das "setenta semanas" (70 x 7) reflete um novo ciclo de 490 anos que Deus revelou a Daniel como o tempo de restauração e juízo de Israel. Esses "setes" são interpretados como anos, formando um período de tratamento divino de 490 anos sobre o povo judeu. PENTECOST, Dwight J. **Manual de Escatologia**: uma análise detalhada dos eventos futuros. Editora Vida, 1998.

Dessa forma, escrevia o seguinte:

Agora, se o leitor ler atentamente a bênção de Jacó sobre seus filhos, para os últimos dias, e todas as profecias concernentes a Israel no Antigo Testamento, percebendo que pertencem às nações acima mencionadas, o Antigo Testamento se tornará um novo livro para você de importância vital³²³.

A ideia das dez tribos perdidas de Israel já foi abordada várias vezes neste trabalho. Embora seja difícil estabelecer um ponto de partida definitivo para esse entendimento, um dos primeiros proponentes dessa teoria no mundo contemporâneo foi Richard Brothers (1757-1824). Brothers acreditava ter recebido uma missão divina para contribuir com o retorno dos judeus à Palestina, considerando-se um descendente da casa de Davi e crendo que a maioria do povo judeu estava entre os povos da Europa. Esses judeus, segundo ele, viam-se como gentios porque seu passado lhes permanecia oculto³²⁴. O irlandês John Wilson também explorou essa teoria, buscando conexões linguísticas entre diferentes idiomas e concluindo que muitas palavras europeias tinham origem no hebraico. Assim como Parham, Wilson acreditava que as tribos perdidas estavam espalhadas não apenas entre os ingleses, mas distribuídas em várias nações. Diferentemente de Parham e de teóricos posteriores, Wilson não buscava compatibilizar profecias bíblicas com a situação das tribos de Israel em seus dias; seu foco era a evidência histórica da presença dessas tribos. Suas ideias foram reunidas no livro *Lectures on Our Israelitish Origin* e, após sua morte, disseminaram-se rapidamente nos EUA³²⁵.

A interpretação de que os EUA representam a tribo de Manassés parece derivar de Edward Hine. Para ele, o termo Efraim se referia a todo o Israel, com EUA e Grã-Bretanha constituindo o Israel “não judeu”. Segundo sua interpretação bíblica, o povo líder dessas nações deveria ser insular — a Grã-Bretanha. Nos tempos finais, haveria um conflito entre as Tribos Perdidas de Israel e os “Assírios Perdidos”, que ele identificava com a Alemanha. Para Hine, também era essencial que, nos últimos dias, as tribos perdidas se reunissem com o restante dos judeus, com a Palestina assumindo um papel estratégico para essa reunião³²⁶. É interessante notar que, nesse cenário, os judeus aparecem apenas como plano de fundo ou ferramentas para a ascensão de EUA e Grã-Bretanha como heróis dos últimos tempos, destinados a

³²³ PARHAM, 1910, p. 108.

³²⁴ BARKUN, 1996, p. 7.

³²⁵ BARKUN, 1996, p. 7.

³²⁶ BARKUN, 1996, p. 11.

derrotar os inimigos do povo de Deus. Não há uma rejeição completa do povo de Israel, uma vez que eles são parte dos eventos escatológicos, mas o protagonismo é transferido para Grã-Bretanha e EUA. Parham, por exemplo, acreditava que o trono de Davi havia sido secretamente transferido de Israel para a Grã-Bretanha. Ele afirmava que o Reino de Davi era preservado nos reinos da Irlanda, Escócia e Inglaterra, mantendo viva a linhagem de Davi³²⁷.

De acordo com Joseph Williams, a fascinação com o papel de Israel nos últimos dias era uma interpretação comum entre cristãos conservadores e premilenaristas dispensacionalistas. O pentecostalismo, em especial, foi moldado pelo impulso restauracionista, cujo principal objetivo era recriar a experiência espiritual dos "dias de ouro" do Novo Testamento, como no dia de Pentecostes. Além disso, os pentecostais procuravam espelhar-se no espírito dos judeus, valorizando as Escrituras hebraicas e o modelo ideal do povo de Israel³²⁸. Os pentecostais se identificavam com Israel não apenas como uma nação inspiradora pela proximidade com a Lei ou como o povo original de Deus, mas também como uma realidade concreta e significativa. A ideia da "chuva serôdia" frequentemente aparecia nas pregações pentecostais, e, mesmo antes da criação do Estado de Israel em 1948 — quase duas décadas após a morte de Charles Fox Parham, em 1929 —, Parham usava vestimentas em seus cultos que faziam referência ao judaísmo. No entanto, como Williams observa, o Anglo-Israelismo promovido por esses líderes carregava uma visão racializada dos judeus. Segundo essa teoria, era essencial distinguir entre os judeus bíblicos e os judeus contemporâneos, que eram frequentemente vistos de maneira estereotipada³²⁹.

Essa visão centrada na Europa e nos EUA contribuiu para uma percepção de superioridade nas missões pentecostais subsequentes. Anderson observa que, após Azusa, os missionários pentecostais mostraram uma insensibilidade significativa, considerando as culturas asiáticas e africanas como pagãs e demoníacas. Muitos acreditavam na superioridade da cultura ocidental e viam sua missão não apenas como evangelizadora, mas também como civilizadora dos povos alcançados. Ao

³²⁷ PARHAM, 1910, p. 93.

³²⁸ WILLIAMS, Joseph. The Pentecostalization of Christian Zionism. **Church History**, v. 84, n. 1, p. 159-194, mar. 2015. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/24537294>. Acesso em: 03 out. 2024.

³²⁹ WILLIAMS, 2015.

entrar em países com divisões sociais e étnicas estabelecidas, o pentecostalismo muitas vezes replicou essas divisões. Na África do Sul, por exemplo, a segregação racial tornou-se evidente na Missão Fé Apostólica, fundada por Thomas Hezmalhalc e John G. Lake em 1908. Nessa igreja, houve ampla aceitação do apartheid entre os pentecostais brancos, refletindo e reforçando as políticas de segregação racial vigentes³³⁰.

4.5 SOTERIOLOGIA: NÃO BASTA CRER, TEM QUE EXPERIMENTAR

A interpretação de Parham sobre a salvação começa a partir de sua própria trajetória pessoal. Parham relata que, em uma reunião escolar com um pregador congregacionista, ao retornar para casa, reconheceu-se como pecador e, crendo em Cristo, foi salvo. Ele também acreditava que seguir a vocação de forma fiel estava profundamente conectado com a salvação. À primeira vista, isso poderia sugerir que sua visão soteriológica se alinhava com perspectivas protestantes mais conservadoras, reforçada pela sua rejeição à visão católica do purgatório. No entanto, essa interpretação começa a se desviar das correntes conservadoras tradicionais quando consideramos que Parham defendia a ideia de que Deus havia prometido um Redentor apenas à raça adâmica. Segundo ele, a raça pré-adâmica só recebeu a visita do Messias após a crucificação, no contexto da descida de Jesus ao inferno. Essa perspectiva acrescenta uma camada distinta à sua soteriologia, diferenciando-se das doutrinas mais convencionais sobre salvação.

Para compreender a visão de Parham sobre a salvação, é necessário primeiro entender sua perspectiva sobre a condição humana sem a redenção. Seguindo uma visão tradicional, Parham acreditava que os infiéis e não salvos seriam enviados ao inferno. No entanto, ele era adepto do que a teologia chama de aniquilacionismo, ou seja, considerava que o inferno não era uma condição eterna³³¹. Parham argumentava que a imortalidade não era uma característica inata da alma humana, mas algo adquirido somente por meio da fé em Jesus Cristo. Dessa forma, ele via a ideia de

³³⁰ ANDERSON, 2005.

³³¹ Segundo Erickson, o aniquilacionismo era a “crença de que pelo menos alguns humanos deixarão permanentemente de existir na morte ou em algum momento depois dela. Aplica-se também a ideia de que aqueles que não creem e, portanto, não são salvos, serão destruídos por ato direto de Deus ou como resultado do pecado.” ERICKSON, Millard J. **Dicionário popular de teologia**. São Paulo: Mundo Cristão, 2011. p. 15.

uma alma eternamente imortal como um desequilíbrio na justiça de Deus, pois implicaria uma recompensa ou punição desproporcional à fé e à devoção dos fiéis. Para Parham, apenas aqueles que abraçavam a fé em Cristo alcançariam a imortalidade, enquanto os não salvos eventualmente deixariam de existir.

Segundo Goff Jr., a condição aniquilacionista de Parham foi herdada de seu sogro, de tradição quaker³³². Algumas vertentes da Igreja Adventista do Sétimo Dia defendem a mesma visão, assim como as Testemunhas de Jeová. John Stott, pastor e teólogo anglicano britânico respeitado nos círculos conservadores, também apoiava essa perspectiva. Além disso, é possível encontrar essa interpretação entre diferentes Pais da Igreja ao longo da história. Ao aprofundarmos o que Parham dizia — e aqueles que caminhavam com ele, como sua esposa Sarah — percebemos que o termo correto que ele defendia era "imortalidade condicional". Segundo Sarah, no compilado de sermões de Charles Fox Parham, as Escrituras não permitiam a defesa de uma alma imortal para todos. Pelo contrário, o destino natural dos pecadores seria sua destruição total, com base em textos como Romanos 6:23³³³ e Ezequiel 18:4³³⁴.

Junto a essa argumentação, observamos a ideia de sono da alma. Citando Eclesiastes 9:5-9³³⁵, Sarah argumenta que, após a morte, os mortos não têm consciência de nada. Assim, ao morrermos sem Cristo, não seríamos imediatamente destruídos, mas aguardaríamos os últimos dias para um despertar, baseado em 1 Tessalonicenses 4:16³³⁶. A segunda morte, por sua vez — referida em Apocalipse

³³² GOFF JR., 1988, p. 55.

³³³ Conforme a Nova Versão Internacional: "Pois o salário do pecado é a morte, mas o dom gratuito de Deus é a vida eterna em Cristo Jesus, nosso Senhor".

³³⁴ Conforme a Nova Versão Internacional: "Pois todos me pertencem. Tanto o pai como o filho me pertencem. Aquele que pecar é que morrerá."

³³⁵ Conforme a Nova Versão Internacional: "Pois os vivos sabem que morrerão, mas os mortos nada sabem; eles não têm mais recompensa, e até a sua memória jaz no esquecimento. Amor, ódio e inveja para eles já desapareceram; nunca mais terão parte em nada do que acontece debaixo do sol. Vá, coma com prazer a sua comida e beba o seu vinho de coração alegre, pois Deus já se agradou do que você faz. Esteja sempre vestido com roupas de festa, e unia sempre a sua cabeça com óleo. Desfrute a vida com a mulher a quem você ama, todos os dias desta vida sem sentido que Deus lhe deu debaixo do sol, todos os seus dias sem sentido, pois essa é a sua recompensa na vida pelo seu árduo trabalho debaixo do sol".

³³⁶ Conforme a Nova Versão Internacional: "Pois, dada a ordem, com a voz do arcanjo e o ressoar da trombeta de Deus, o próprio Senhor descera dos céus, e os mortos em Cristo ressuscitarão primeiro".

2:11³³⁷, 20:6³³⁸ e 21:8³³⁹ — não é vista como um sono, pois não haveria um despertar. Essa visão do sono da alma, aliada à imortalidade condicional, que frequentemente caminham juntas, tornou-se comum nos EUA a partir do século XIX. Entre os defensores dessa teologia estavam os Mileristas, Edward White, Cristadelfianos, Thomas Thayer, Henry Constable, Associação Condicionista Batista, Cameron Mann, Miles Grant, entre outros. O que esses grupos tinham em comum? Todos compartilhavam, de alguma forma, uma escatologia e uma teologia da vida após a morte bastante específicas, algo que veremos no tópico dedicado à escatologia.

Por outro lado, a salvação era algo mais profundo, não dependente de uma teoria ou da entrada em uma instituição religiosa, mas de uma alma totalmente convertida³⁴⁰. Custara muito a Cristo deixar a glória do Pai e viver entre nós em humildade. Essa ação permitia que o ser humano fosse livre não apenas do pecado, mas também dos maus hábitos e das doenças³⁴¹. Assim, o sacrifício que representava a salvação da alma — o que, na Teologia Sistemática, chamamos de Soteriologia — também abrangia a salvação do corpo. Se o cristão, para ser salvo do pecado, não focava especificamente no pecado, mas no sacrifício, o doente também não deveria focar em sua doença, mas no sacrifício de Cristo. Além da cura, o processo de salvação era acompanhado da santificação. Porém, essa santificação inicial não se confundia com a Santificação Plena, um processo posterior, que também não deveria ser confundido com o Batismo no Espírito Santo³⁴². Parham rejeitava a ideia de que a salvação fosse um dom irreversível. Para ele, com base em Hebreus 2:1-4³⁴³, era

³³⁷ Conforme a Nova Versão Internacional: “Aquele que tem ouvidos ouça o que o Espírito diz às igrejas. O vencedor de modo algum sofrerá a segunda morte”.

³³⁸ Conforme a Nova Versão Internacional: “Bem-aventurado e santo é aquele que tem parte na primeira ressurreição; a segunda morte não tem poder sobre eles, mas serão sacerdotes de Deus e de Cristo e reinarão com ele durante mil anos”.

³³⁹ Conforme a Nova Versão Internacional: “Mas os covardes, os incrédulos, os depravados, os assassinos, os que cometem imoralidades sexuais, os que praticam feitiçaria, os idólatras e todos os mentirosos — o lugar deles será no lago de fogo que arde com enxofre. Esta é a segunda morte”.

³⁴⁰ PARHAM, 1941, p. 7.

³⁴¹ Parham utilizava a resposta de Jesus a João Batista para defender a aliança entre a salvação da alma e a cura das doenças: os coxos andavam, e os mortos ressuscitavam.

³⁴² Como mencionado, Parham não rompeu totalmente com seus companheiros do movimento de santidade ao propor que o Batismo com o Espírito Santo era evidenciado pelo falar em línguas e não pela santificação. No entanto, sua teologia afirmava a existência de três processos: a justificação, a santificação e, finalmente, o Batismo com o Espírito Santo, evidenciado pelo falar em línguas.

³⁴³ Conforme a Nova Versão Internacional: “Por isso é preciso que prestemos maior atenção ao que temos ouvido, para que jamais nos desviemos. Pois, se a mensagem transmitida por anjos provou-se firme, e toda transgressão e desobediência recebeu a devida punição, como escaparemos nós, se negligenciarmos tão grande salvação? Esta salvação, primeiramente anunciada pelo Senhor, foi-

possível que o ser humano negligenciasse “tão grande salvação”. Em outro momento, Parham advertia sobre a possibilidade de negação da graça, tanto na salvação quanto na cura.

4.6 ASPECTOS PNEUMATOLÓGICOS

4.6.1 Chuva Serôdia, Santificação, Batismo com Espírito Santo e as Línguas Espirituais

Charles Fox Parham via seu ministério como o início de uma era espiritual única, marcada pelo cumprimento das promessas bíblicas. Ele interpretava o Pentecostes, descrito em Atos 2, como a "Chuva Temporã," um símbolo de algo novo, que na tradição judaica ocorre no outono, marcando o início do ciclo agrícola³⁴⁴. Esse evento, para Parham, era apenas o começo, um prenúncio da "Chuva Serôdia" — o derramamento final das bênçãos divinas, sinalizando a fase final da obra de Deus na história. Parham acreditava que o derramamento do Espírito Santo, experimentado na Escola Bíblica Betel em Topeka, Kansas, era uma evidência desse tempo especial e final³⁴⁵. Em seus escritos e sermões, como os intitulados "Chuva Serôdia" ou "Chuva Tardia," ele e seus seguidores, como Lilian Thistlewaite, consideravam esse movimento um cumprimento profético³⁴⁶. Esse entendimento conferia uma ênfase escatológica à sua teologia: mais do que a busca de experiências espirituais, o foco estava na visão de que seu movimento — o Movimento Fé Apostólica — inaugurava a última fase das bênçãos espirituais prometidas por Deus, incluindo o Batismo com o Espírito Santo, cura e as manifestações descritas em Atos. Dessa forma, a teologia de Parham misturava escatologia e pneumatologia, vendo nas experiências de Topeka o começo do cumprimento final do plano divino, que ele e seus seguidores acreditavam estar vivendo.

nos confirmada pelos que a ouviram. Deus também deu testemunho dela por meio de sinais, maravilhas, diversos milagres e dons do Espírito Santo, distribuídos segundo a sua vontade”.

³⁴⁴ No Brasil, a tradução que apresenta essa expressão é a Almeida Revista e Corrigida. O texto bíblico de Joel 2:23 (ACF) diz assim: “vós, filhos de Sião, regozijai-vos e alegrai-vos no Senhor vosso Deus, porque ele vos dará em justa medida a chuva temporã; fará descer a chuva no primeiro mês, a temporã e a serôdia”.

³⁴⁵ PARHAM, 1946, p. 32.

³⁴⁶ PARHAM, 1943, p. 81-92.

Dentre todas as características listadas, o que mais representava esse novo tempo era o Batismo com o Espírito Santo. Como dito no primeiro capítulo, o termo "Batismo com o Espírito Santo" não era algo novo, pois já havia sido utilizado no contexto da santificação³⁴⁷. A doutrina da santificação continuou sendo importante para Parham. Ele entendia a santificação da seguinte forma:

- 1) Era uma obra da graça divina;
- 2) Servia para a remoção do pecado inato do crente;
- 3) Não se tratava apenas de um perdão de pecados, mas estava relacionada à remoção da natureza pecaminosa herdada dos pais;
- 4) Não estava ligada à conversão, pois, na conversão, a pessoa nascia espiritualmente, mas ainda precisava lidar com seus pecados.

Isso, dentro dos moldes parhamianos, não se relacionava com a santificação, que lidava com a raiz do pecado. Ainda assim, a santificação era um processo contínuo, semelhante a um pintinho dentro de um ovo, que precisa de tempo para sair da casca³⁴⁸.

Parham deixava claro que a santificação não era o Pentecostes. Nesse ponto, ele ia além de seus colegas do Movimento de Santidade. Para o Movimento de Santidade, as bênçãos possíveis para o crente eram a salvação, alcançada pelo arrependimento e pela fé, seguida do Batismo com o Espírito Santo, que garantia a santificação. No entanto, para Parham, só seria possível ser batizado com o Espírito Santo após passar pelo processo de santificação. O dom de poder concedido pelo Batismo com o Espírito só seria possível graças a uma vida já santificada, dando ao crente uma nova dimensão de poder. Caso fosse a mesma coisa, todo crente santificado deveria experimentar o mesmo que os discípulos em Atos 2, o que não ocorria com a maioria dos que se diziam santificados. Mesmo com essa divergência de pensamento, tanto Parham quanto o Movimento de Santidade concordavam em uma bênção de santificação após a conversão e que a conversão, a santificação e,

³⁴⁷ Termos como "Batismo com Espírito Santo e Fogo" já eram utilizados por Benjamin Irving. A visão inglesa, baseada nas convenções de Keswick, atualizou esse batismo para uma perspectiva em que ele se caracterizava como uma unção para o serviço, sem excluir a santificação do processo. No próximo capítulo, veremos que será William Durham quem atualizará essa doutrina para um pentecostalismo de apenas duas bênçãos. SYNAN, 1997.

³⁴⁸ PARHAM, 1946, p. 14-18.

nos moldes de Parham, o Batismo com o Espírito Santo ocorriam pela ação do Espírito Santo³⁴⁹.

Assim, Parham excluía qualquer possibilidade de ser acusado de afirmar que, se alguém não falasse em línguas, não teria o Espírito Santo. Ele era enfático ao afirmar que o Espírito Santo está presente antes mesmo do Batismo com o Espírito Santo e do falar em línguas³⁵⁰. Embora Parham fosse conhecido como o propagador da ideia das línguas espirituais, ele criticava aqueles que colocavam ênfase excessiva no dom de línguas, pois isso poderia levar à imitação ou simulação de sons não genuínos³⁵¹. Além disso, antes de receber bênçãos posteriores à salvação, como a santificação e o Batismo com o Espírito Santo, o crente precisava dar frutos. Era necessário realizar uma autoavaliação para perceber se o crente estava preparado para uma nova experiência com Deus³⁵².

Mas o que seria, então, o Batismo com o Espírito Santo? Sempre falamos de sua evidência, as línguas espirituais. Mas qual é a função do Batismo com o Espírito Santo, na visão de Parham? O que ele muda, de fato, na vida do crente? Por que foi tão importante no início do movimento pentecostal? O Batismo com o Espírito Santo, também considerado um selamento prévio para a redenção, não se caracterizava por comportamentos emocionais nem se resumia a uma experiência isolada, mas servia a um propósito: o empoderamento para testemunhar³⁵³. Embora a santificação fosse um evento, uma segunda bênção, e, ainda assim, um processo contínuo, o Batismo com o Espírito Santo era visto como um ato final na vida do crente. Com esse empoderamento para testemunhar, tendo como evidência as línguas, o crente ganhava proteção contra as pragas descritas no Apocalipse. O Batismo com o Espírito Santo também capacitava o crente para o serviço ao próximo³⁵⁴.

Dentro de uma visão mais geral da teologia pentecostal, talvez a interpretação mencionada acima seja a mais ponderada de Parham, exceto pela caracterização de “super-herói” do indivíduo batizado. Gutierrez Siqueira, possivelmente o teólogo

³⁴⁹ PARHAM, 1946.

³⁵⁰ PARHAM, 1946.

³⁵¹ No entanto, Parham não previu que, talvez, as línguas que falavam fossem verdadeiras, mas faltava uma interpretação sobre o que significavam. Por exemplo, ele considerava que as línguas faladas por Agnes Ozman eram o idioma chinês, o que, evidentemente, era um equívoco.

³⁵² PARHAM, 1946.

³⁵³ PARHAM, 1946, p. 86.

³⁵⁴ PARHAM, 1946, p. 86.

pentecostal brasileiro mais conhecido atualmente, iniciou sua trajetória como escritor com o livro *Revestidos de Poder*. Ao abordar a função do Batismo com o Espírito Santo, ele explica que, dentro da teologia pentecostal, o batismo serve para capacitar os crentes ao testemunho evangelístico e para um serviço mais eficaz no Reino de Deus. Embora seja uma experiência, ela não se destina apenas a gerar uma sensação para quem a vive, mas sim a contribuir para o trabalho do crente, ou seja, é um empoderamento³⁵⁵. Em outras palavras, uma visão que hoje é considerada tradicional entre os círculos pentecostais, sobretudo os assembleianos³⁵⁶, já era compartilhada por Parham, apesar das excentricidades que ele defendia. Na confissão de fé das ADs, elaborada por Esequias Soares, a opinião sobre o empoderamento para o serviço também é compartilhada³⁵⁷.

No entanto, há uma divergência sobre as línguas espirituais já com a primeira geração pós-Parham. Para Parham, as línguas espirituais não eram "línguas estranhas" no sentido de serem balbucios, mas sim línguas claras e fluentes. O batizado com o Espírito Santo falava uma língua idiomática que nunca havia aprendido. Parham acreditava que, capacitados para o testemunho, os missionários, além de empoderados para suportar condições físicas e espirituais desafiadoras, economizariam anos de estudo de idiomas, pois receberiam o dom de novas línguas. Nota-se, nesse ponto, uma visão mais moderada de Parham em *Everlasting Gospel* em comparação ao seu primeiro livro, *A Voice Crying in the Wilderness*, embora sua perspectiva sobre as línguas como idiomas úteis para o campo missionário tenha permanecido constante ao longo dos anos, sendo posteriormente adaptada por outros líderes.

A interpretação das línguas espirituais por Parham era mais complexa do que uma simples evidência do Batismo com o Espírito Santo. Chang Soung-Lee define pelo menos duas interpretações de Parham. A primeira refere-se ao falar em línguas no contexto privado, que se manifestaria de três formas: como uma oração em línguas,

³⁵⁵ SIQUEIRA, Gutierrez Fernandes. **Revestidos de Poder**: uma introdução à Teologia Pentecostal. Rio de Janeiro: CPAD, 2018.

³⁵⁶ Citar a AD como um modelo da teologia pentecostal não ocorre apenas por preferência à instituição. Alencar argumenta que a matriz do pentecostalismo brasileiro tem origem na AD. ALENCAR, Gedeon Freire de. *Assembleias brasileiras de Deus: Teorização, história e tipologia – 1911-2011*. Tese (doutorado). São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2012.

³⁵⁷ SILVA, Esequias Soares da (Org.). **Declaração de Fé**: Jesus salva, cura, batiza no Espírito Santo e breve voltará. Rio de Janeiro: CPAD, 2017.

promovendo uma conexão íntima e pessoal com Deus; como uma forma especial de comunicação com Deus, funcionando não apenas como um monólogo, mas como um diálogo onde Deus também se comunicava; e como uma forma de louvor, manifestada pela primeira vez na Escola Bíblica Betel, enquanto os alunos adoravam a Deus. A segunda forma era a manifestação pública das línguas espirituais. Nesse contexto, a evidência do Batismo com o Espírito Santo era a expressão mais conhecida. Essa manifestação também servia como testemunho para crentes e incrédulos, seja para demonstrar a presença de Deus, seja por meio das línguas missionárias, onde o ouvinte entendia a mensagem em seu próprio idioma. Para Parham, essa língua geralmente ocorria de forma idiomática e não como palavras aleatórias ou sem sentido³⁵⁸.

4.6.2 A Cura como ordenança e não como possibilidade

A biografia de Charles Fox Parham destaca a centralidade do tema da cura em seu ministério. Para que haja cura, é necessário que existam doenças. Na teologia de Parham, existiam três tipos de enfermidades. A primeira eram as enfermidades de ordem endogâmica, ou seja, doenças herdadas dos pais, transmitidas de geração em geração e resultantes da impureza do sangue³⁵⁹. As doenças da infância de Parham parecem, segundo sua interpretação, ser desse tipo, pois ele as adquiriu antes de desenvolver as características associadas às outras formas de enfermidade que veremos a seguir. A segunda categoria de doenças era adquirida ao longo da vida devido a fatores externos, como trabalhos insalubres, climas extremos (muito quentes ou muito frios) e outros comportamentos que prejudicavam o corpo³⁶⁰. Por fim, e mais relevante para nossa análise, estavam as doenças relacionadas aos pecados de omissão e aos pecados de comissão, segundo a interpretação de Parham.

Para Parham, os pecados de omissão eram aqueles em que a pessoa, sabendo o que era certo, optava por não fazer. Não era necessário que cometesse algo errado; amparando-se no texto de Tiago 4:17, “Portanto, para quem sabe fazer o bem e não o faz, comete pecado”, Parham entendia que o simples fato de não cumprir o que deveria ser feito poderia causar doenças.

³⁵⁸ LEE, 2016, p. 1-18.

³⁵⁹ PARHAM, 1910, p. 38.

³⁶⁰ PARHAM, 1910, p. 39.

Já os pecados de comissão eram transgressões realizadas diretamente contra a vontade de Deus. As pessoas que praticavam esses pecados o faziam de forma consciente, sabendo que estavam pecando. Ambas as situações poderiam resultar em castigos divinos, e um desses castigos era a manifestação de doenças no corpo, na mente e na alma. Para sustentar a relação entre pecado e doença, Parham cita novamente o livro de Tiago, a partir do capítulo 5, versículo 14, onde o autor relaciona a cura da enfermidade ao perdão dos pecados. Outro exemplo citado é o do paraplégico em Lucas 5, que, após ter seus pecados perdoados, recebe a cura de suas pernas³⁶¹.

Na autobiografia de Parham, ele relata que sentiu ter cometido pecados de comissão e omissão ao decidir abandonar o ministério para se tornar médico, contexto em que escreve a icônica frase: “o diabo nos fez pensar que poderia ser médico e também cristão”. Nesse caso, as doenças que ele possuía não haviam sido adquiridas por pecado, pois ele as tinha desde o nascimento; porém, o agravamento delas e a falta de cura eram, segundo ele, consequências dessa escolha. Para Parham, em casos de doenças causadas por pecados de comissão ou omissão, a única possibilidade de cura era o arrependimento. A oração da fé, sem o arrependimento do pecado que causava a doença, não teria efeito. Assim, se a cura dependia da fé somada ao arrependimento, procurar ajuda médica sem primeiro crer e se arrepender era, para Parham, um erro grave e uma falha espiritual.

Dentro dessa argumentação, em que as doenças são vistas como resultado de pecados e a cura viria pela fé e pelo arrependimento, Parham enxergava a ciência médica com desconfiança. Em seu pensamento, tanto no Antigo quanto no Novo Testamento haveria uma associação direta entre a medicina e os piores pecados contra a humanidade. Ele utilizava a palavra *Kasaph* (hebraico), que significa feiticeiro, e *pharmakas* (grego)³⁶² para sustentar essa interpretação. Assim, os principais remédios da época de Parham eram considerados por ele como venenos. Ele defendia que a medicina de sua época havia tido pouco ou nenhum avanço em relação à medicina dos tempos bíblicos e que, após tantos séculos, ainda era incapaz de

³⁶¹ PARHAM, 1910, p. 39.

³⁶² De fato, no grego a palavra *pharmakoi* aproxima-se da palavra feiticeiro dos dias de hoje. Não encontramos, porém, resultados semelhantes para a palavra no hebraico em relação àquela exposta por Parham.

combater doenças fatais, como tuberculose, catarro, câncer, febres e muitas outras enfermidades.

Dayton comenta que a tradição de ênfase na cura é antiga, mas remonta principalmente aos séculos XVIII e XIX. Johann Cristoph Blumhardt, de origem pietista, relacionava o perdão dos pecados à cura física. John Wesley tinha uma visão ambivalente sobre o dom de cura, mas incluía a ideia de que a santificação cristã poderia incluir esse milagre. George Muller defendia a cura pela fé, sem depender de recursos externos. Charles Finney argumentava que a fé era suficiente para que a cura ocorresse. O médico Charles Cullis fundou hospitais e missões baseados nos princípios de cura pela fé, enquanto W.E. Boardman fazia um paralelismo entre a cura de doenças e o perdão de pecados. A.B. Simpson, incluído nas publicações de Parham, rejeitava o uso de remédios e de médicos. R. Kelso Carter afirmava que a expiação de Cristo oferecia salvação completa para a alma e o corpo³⁶³.

Shane Clifton elaborou um artigo crítico sobre os impactos negativos da ênfase na cura no movimento pentecostal. Em seu trabalho, ele afirma que aqueles que não são curados em um movimento que centraliza a cura em seu ministério podem se frustrar diante de uma promessa de milagre não cumprida. Além disso, o ministério pode tornar-se um espetáculo, onde pessoas com deficiências são tratadas como casos especiais que precisam ser corrigidos³⁶⁴. Em um mundo marcado pelo negacionismo, como visto durante a pandemia, onde vacinas foram demonizadas e alvo de teorias da conspiração por parte de uma parcela do público evangélico, percebe-se que essa tradição permaneceu nos séculos XX e XXI.

³⁶³ DAYTON, Donald W. The Rise of the Evangelical Healing Movement in Nineteenth Century America. **Pneuma**, v. 4, n.1, 1982, p. 1-18. Disponível em: https://brill.com/view/journals/pneu/4/1/article1_1.xml?rskey=TfnfV2&result=6&body=article%20details. Acesso em: 15 out. 2024.

³⁶⁴ CLIFTON, Shane. The Dark Side of Prayer for Healing: Toward a Theology of Well-Being. **Pneuma**, v. 36, n. 2, p. 204-225, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1163/15700747-03602003>. Acesso em: 24 out. 2024.

4.7 ASPECTOS ECLESIOLÓGICOS – “CONSTRUINDO UMA CASA NOVA”

4.7.1 Objetivos Ministeriais e a Relação da Teologia de Parham com o Fundamentalismo Religioso e com o Liberalismo Teológico

Apesar de todas as críticas que podem ser feitas à teologia de Charles Fox Parham, desde as mais severas, como o racismo, até meras divergências teológicas, é inegável a sua persistência. Grande parte de seu ministério foi marcada por conflitos com lideranças que não compartilhavam suas perspectivas. Essa persistência também se reflete em sua formulação teológica, pois Parham defendia que os ministros—aqueles que pregavam ou pastoreavam—deveriam ter responsabilidades maiores que as demais pessoas. Ele acreditava que os ministros nasciam com essa capacidade e não eram simplesmente formados por treinamento. Em outras palavras, para ele, os verdadeiros ministros, ao contrário dos falsos, possuíam aptidões inatas para o ministério. Já os ministros "criados" eram aqueles que escolhiam o ministério como uma carreira, visando altos cargos com boa remuneração como um objetivo a alcançar³⁶⁵.

Para Parham, o sucesso desses ministros estava na transformação para uma sociedade ética, não em uma verdadeira conversão, que se refletisse na consciência do pecado. Portanto, era necessário que os homens não fossem movidos por essas motivações superficiais, mas que possuíssem um desejo de pregar tão intenso — ou até maior — que a própria certeza da salvação. Esses alcançariam o sucesso merecido, porém um sucesso concedido pelo Espírito Santo, e não por mérito próprio. Para aqueles que negassem essa aptidão natural, restaria apenas "miséria, ai, carência", e nada do que tocassem prosperaria³⁶⁶.

A biografia de Parham, abordada no capítulo anterior, revela que ele buscava sua ideia de aptidão natural desde a infância, quando pregava para o gado da família e aprendia sobre a Bíblia. Segundo ele, esse aprendizado ocorria sem ideias pré-concebidas. Parham acreditava que suas interpretações eram totalmente imparciais, compreendendo exatamente o que estava escrito nas Escrituras, sem ser influenciado pelo “clero que tentava arrancar a vela principal e embrulhá-la nos confins dogmáticos

³⁶⁵ PARHAM, 1910, p. 10.

³⁶⁶ PARHAM, 1910, p. 10.

de uma única organização”³⁶⁷. Orgulhava-se de ter aprendido a Bíblia sem a influência direta de uma igreja ou escola dominical. Defendia que, nos estudos teológicos, a maioria dos professores se desviava e que os pregadores não convertiam ninguém em salvação reais. Sua escolha pelo ministério era comparada aos que se voluntariavam para a guerra, em contraste com aqueles que eram obrigados a ir³⁶⁸. Esse pensamento de Parham, que revelava aversão à necessidade de formação formal ou aprovação oficial de uma denominação para que o ministro pregasse, não era incomum, especialmente em movimentos alternativos, como o iniciado por ele. Desconsiderando, é claro, a posterior institucionalização do movimento pentecostal, muitos que não tinham voz nas denominações tradicionais encontraram ali um espaço para se expressar.

Em sua dissertação de mestrado sobre os usos e costumes das ADs no Brasil, Joede Almeida argumenta que o pentecostalismo, desde suas origens, buscou se posicionar como algo distinto no espectro religioso. Para ele, essa perspectiva surgiu como um movimento de resistência às mudanças que o protestantismo estava atravessando. Desde o início, com Parham e Seymour, os pentecostais demonstraram receio de se afastar do legalismo ortodoxo. Analisando as ADs no Brasil, Almeida relata o conflito geracional entre pastores que estudaram teologia e foram expostos a novas ideias, inclusive culturais, e as comunidades tradicionais, que geralmente não tinham acesso a essas influências³⁶⁹. Observa-se, nesse contexto, uma continuidade do que foi iniciado por Charles Fox Parham: o apego ao caráter inovador do pentecostalismo, acompanhado de uma aversão a novas ideias, especialmente as consideradas modernas.

Embora hoje se enfatize o aspecto teórico na formulação teológica pentecostal, com obras como *Pensando em Línguas*, de James Smith, e *Experiência e Hermenêutica Pentecostal*, de Gutierrez Siqueira e Kenner Terra, é importante reconhecer que houve uma tendência anti-intelectual entre Parham e os primeiros pentecostais. No entanto, Rick M. Nañes, em seu livro sobre a importância da mente

³⁶⁷ PARHAM, 1910, p. 13.

³⁶⁸ PARHAM, 1910, p. 10.

³⁶⁹ ALMEIDA, Joede Braga de. **O sagrado e o profano**: construção e desconstrução dos usos e costumes nas Assembléias de Deus no Brasil. Dissertação (mestrado). São Paulo: Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2008.

no pentecostalismo, sugere que Parham mantinha uma postura contraditória. Apesar de desencorajar publicamente o estudo formal, ele próprio se engajava em estudos aprofundados e valorizava argumentos bem fundamentados em suas publicações e pregações.

Esse paradoxo revela a complexidade dos primeiros líderes pentecostais, que, embora reticentes em aceitar a teologia, podem ser enquadrados no texto abaixo:

Apesar de sua postura professa de anti-escola e anti-estabelecimento, Parham fundou a Escola Bíblica Betel em outubro de 1900. Dentro de poucas semanas, vinte e cinco a trinta alunos estavam matriculados e começaram seus estudos. A abordagem de Parham para a educação bíblica revela seu preconceito contra o valor das ideias dos homens - isto é, das ideias de outros homens. O currículo basicamente consistia na leitura das Escrituras e na apresentação de seus comentários pessoais sobre vários textos bíblicos....Embora Parham tenha afirmado que a educação institucional para o ministério era prejudicial, ele mesmo abriu uma escola bíblica. A "escola da fé" que ele fundou em outubro de 1900 durou apenas alguns meses, encerrando no início de 1901. Além disso, ele desencorajou outros de confiar nas palavras dos homens, mas viajou por todo lugar para descobrir as últimas tendências doutrinárias. E apesar de acreditar que a Bíblia era o único texto que precisava ser estudado, ele escreveu inúmeros artigos, imprimiu panfletos, publicou um jornal quinzenal e escreveu pelo menos dois livros. Essa promoção apaixonada de suas descobertas teológicas foi alcançada com a ajuda de uma impressora que ele convenientemente mantinha em sua casa em Topeka. Parham lutou vigorosamente por suas descobertas doutrinárias, mas afirmou firmemente que "pessoas verdadeiramente espirituais não discutem pontos doutrinários". Embora desprezasse o conceito de estabelecimentos espirituais hierárquicos, ele lutou ferozmente para manter a liderança do movimento pentecostal quando sua influência declinou para a maioria das pessoas³⁷⁰.

Diante disso, optamos por criar um conceito para Parham, chamando-o, na ausência de um termo mais adequado, de "anti-intelectual intelectual". O problema de Parham não era o estudo em si, mas o tipo de estudo e as pessoas que apresentavam a teoria. Como apontado por Nañez, quando as escolas, teorias e inovações eram de sua autoria, Parham não demonstrava objeções. É importante notar que, antes de escrever seus textos, Parham já havia frequentado escolas de teologia de renomados líderes, como Frank Sandford e Alexander Dowie, além de ter ensinado sobre a teologia da cura em sua Casa de Cura Betel. O fato de não denominar suas reflexões como teológicas não significa que elas não constituíssem uma formulação teológica. Assim, o problema de Parham estava mais ligado ao dogmatismo do fundamentalismo emergente e à Alta Crítica do Liberalismo Teológico. Parham, assim como William

³⁷⁰ NÁÑEZ, Rick M. **Full gospel, fractured minds?: a call to use God's gift of the intellect**. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2005. p. 49.

Durham — um pregador pentecostal que disseminou o movimento entre figuras como Daniel Berg, Gunnar Vingren, Luigi Francescon e Aimee McPherson — engajou-se em uma verdadeira batalha contra o fundamentalismo e o liberalismo teológico.

Lee destaca que uma característica comum entre o fundamentalismo teológico e o pentecostalismo é a visão literal e conservadora da Bíblia. Ambos compartilham a crença de que a Bíblia é a Palavra de Deus e possui autoridade definitiva para a igreja. Os textos bíblicos devem ser interpretados literalmente, e os milagres relatados no Antigo e no Novo Testamento são vistos como realidades concretas, e não como meras fábulas³⁷¹. Além disso, Gerald T. Sheppard relata que alguns grupos pentecostais brancos — especialmente aqueles influenciados pelo movimento de Charles Fox Parham — buscaram aceitação dentro do movimento fundamentalista, encontrando afinidade no dispensacionalismo e em sua perspectiva escatológica³⁷². No momento adequado, analisaremos a relação da teologia de Parham com Israel e com o dispensacionalismo, além de defender que o pentecostalismo transcende uma simples Teologia do Espírito, configurando-se também como uma Teologia Escatológica.

É interessante notar que, apesar das origens marcadas pelo anti-intelectualismo, uma tradição teológica robusta se desenvolveu dentro do pentecostalismo. Esse anti-intelectualismo, que Parham ostentava com orgulho, foi perpetuado na tradição pentecostal por vários motivos. Primeiramente, ele surgiu como uma reação ao modernismo, que Parham e muitos de seus contemporâneos viam como uma ameaça à pureza da fé cristã. Esse ponto já foi discutido ao analisarmos a crítica de Parham aos professores de sua faculdade, influenciados pela Alta Crítica. A Alta Crítica, um método de análise bíblica que questiona a autoria e a historicidade dos textos sagrados, era vista por Parham como um desvio dos princípios fundamentais do cristianismo. No contexto pentecostal, esse anti-intelectualismo não refletia apenas uma resistência à teologia liberal, mas também uma valorização da experiência espiritual e do conhecimento revelado diretamente

³⁷¹ LEE, 2015.

³⁷² SHEPPARD, Gerald T. Pentecostals and the Hermeneutics of Dispensationalism: The Anatomy of an Uneasy Relationship. *Pneuma*, v. 6, n. 2, p. 5-33, 1984. Disponível em: <https://doi.org/10.1163/157007484X00077>. Acesso em: 24 out. 2024.

por Deus, contrapondo-se à ênfase acadêmica em interpretações racionais e historicamente críticas da Bíblia.

Outro ponto importante foi a rejeição ao formalismo, visível na crítica de Richard G. Spurling, líder da Igreja de Deus em Cleveland, Tennessee. Spurling criticava a formação teológica iniciada com o Concílio de Niceia em 325 d.C., considerado por muitas igrejas ocidentais como um marco de ortodoxia. Para ele, no entanto, esse e outros concílios apenas geraram divisões e conflitos dentro da Igreja, promovendo uma religiosidade formalista que distorcia a verdadeira fé. Segundo Spurling, a Igreja, a partir desse ponto, começou a se desviar para uma abordagem mais legalista. Embora reconhecesse um avanço com o surgimento do protestantismo, ele sustentava que os problemas fundamentais ainda persistiam. A solução, para Spurling, estaria no retorno ao amor fraterno e no abandono do “credismo” — a ênfase excessiva em credos e doutrinas formais³⁷³.

4.8 ESCATOLOGIA

É possível concluir, de forma reflexiva, que a teologia de Parham era essencialmente escatológica. As curas, os eventos sobrenaturais e o Batismo com o Espírito Santo eram vistos como sinais da abertura dos últimos dias. Para Parham, esses últimos dias estavam acontecendo no início do século XX, e não imediatamente após a morte e ressurreição de Jesus Cristo no primeiro século. Ele via o início dos eventos finais especialmente na descida do Espírito Santo na Escola Bíblica Betel, similar ao que ocorreu em Atos 2. A ordem dos eventos escatológicos descritos por Parham era repleta de detalhes, alternando entre leituras literais e simbólicas, com uso de fontes bíblicas e extrabíblicas. Sua visão sobre os últimos dias estava amplamente fundamentada na mentalidade escatológica presente nos EUA desde o século XIX³⁷⁴.

Anderson observa que, no final do século XIX, ocorreu nos EUA uma mudança do otimismo escatológico para um pessimismo pré-milenista de “arrebamento

³⁷³ HUNTER, Harold D. A.J. Tomlinson's Emerging Ecclesiology. *Pneuma*, v. 32, n. 1, p. 55-73, 2010. Disponível em: <https://doi.org/10.1163/157007410X531916>. Acesso em: 24 out. 2024.

³⁷⁴ Para um resumo da visão escatológica de Parham, ver SOUZA, Magno Paganelli de. Charles Fox Parham: sua confusa e heterodoxa escatologia. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. 31, n. 106, p. 1-15, set./dez. 2023. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/culturateo>. Acesso em: 11 out. 2024.

secreto”, especialmente dentro do movimento de santidade³⁷⁵. Baseado no dispensacionalismo — uma doutrina desenvolvida a partir dos estudos proféticos de J. N. Darby e popularizada por Scofield e Lewis Sperry Chafer — entendia-se que a igreja vivia uma realidade parentética, posicionada entre o tempo dos judeus e o cumprimento final das promessas de Deus para Israel. Essa visão apresentava certa contradição, pois muitos pastores interpretavam as promessas do Antigo Testamento como aplicáveis à Igreja, apesar de adotarem uma hermenêutica que separava Israel e a Igreja como entidades distintas. Além disso, textos como Mateus 24 e 25³⁷⁶, usados pelos pentecostais para fundamentar sua compreensão teológica, também eram empregados pelos dispensacionalistas para sustentar a ideia de um arrebatamento pré-tribulacional³⁷⁷.

O contexto histórico dos séculos XIX e XX também reforçava essa visão escatológica. Para os cristãos conservadores, eventos como o surgimento do darwinismo, o aumento das greves, a Primeira Guerra Mundial e a Revolução Russa eram sinais de que o mundo estava em seus últimos dias. Na teologia de Parham, os sinais do retorno de Cristo eram claros e identificáveis. O primeiro desses sinais era a pregação do Evangelho em todo o mundo. O segundo referia-se às frequentes notícias de fomes, pestes e pragas. Por fim, ele via as profecias bíblicas se cumprindo, especialmente a de Daniel, que ele associava à formação da Liga das Nações. Em uma edição posterior à Grande Guerra de 1914, Parham declarava que o mundo vivia o “grito da meia-noite”, momento em que o último chamado era feito aos perdidos. Segundo sua interpretação, os primeiros anos após Cristo representavam a primeira vigília, a segunda vigília era a Idade Média, a terceira vigília correspondia à Reforma com Lutero e Calvino, e a última vigília era a geração de Parham, que, ele acreditava, antecederia a volta de Cristo.

³⁷⁵ ANDERSON, 2014, p. 43.

³⁷⁶ Mateus 24 e 25 constituem o discurso profético de Jesus sobre os sinais e o fim dos tempos. Em Mateus 24, Ele descreve os eventos que precederão Sua segunda vinda, como guerras, fome, terremotos e perseguições, alertando sobre falsos profetas e enfatizando a necessidade de vigilância. Jesus também menciona a Grande Tribulação e a manifestação de Sua vinda, incentivando os discípulos a ficarem atentos aos sinais. Em Mateus 25, por meio das parábolas das dez virgens e dos talentos, Jesus ensina sobre a importância da preparação, vigilância e fidelidade para o dia do julgamento. Ele conclui com o juízo das nações, em que os justos e os injustos serão separados, destacando a responsabilidade de cada um em viver de forma fiel e pronta para o encontro final.

³⁷⁷ SHEPPARD, 1983.

4.8.1 Liga das Nações, Estados Unidos da América e o Socialismo

Citando Daniel 2:32-33³⁷⁸, Parham associa a visão do profeta sobre uma grande estátua às principais nações da história da humanidade³⁷⁹. Para ele, a cabeça de ouro representa o Império Babilônico; o peito e os braços de prata simbolizam o Império Medo-Persa; o ventre e as coxas de bronze correspondem ao Império Macedônico de Alexandre Magno; as pernas de ferro representam o Império Romano; e os pés, compostos de ferro e barro, simbolizam as nações formadas após a queda do Império Romano do Ocidente. Parham diferenciava os pés de ferro e barro por entender que as partes de ferro representavam as monarquias, enquanto as de barro simbolizavam as repúblicas. Parham também relaciona a visão de Daniel 7 às nações modernas e sua evolução contínua. A primeira besta descrita no texto, um leão com asas de águia, é interpretada por ele como uma representação da Grã-Bretanha e dos EUA³⁸⁰.

Para Parham, a segunda besta mencionada em Daniel representava a Rússia. Quando interpretou esse texto, a Rússia ainda não havia passado pela revolução socialista, mas ele acreditava que o país planejava expandir sua influência sobre Jerusalém e o Oriente Médio, aproveitando a fragilidade da Inglaterra, da Índia e do Canal de Suez. Nesse cenário, Parham previu que apenas o Papa de Roma poderia restaurar a paz, mas ele estaria aliado ao anticristo, liderando um reino profético de "Dez Dedos" ou "Dez Chifres". Um governante surgiria dessa união para reinar a partir de uma Babilônia restaurada. A profecia culminaria em uma batalha no Vale de Esdrael, onde o czar russo e o anticristo disputariam o domínio global. Somente após essa batalha ocorreria o retorno de Cristo e a instituição do Reino Milenar³⁸¹.

Segundo essa interpretação, os EUA são representados pelas asas de águia mencionadas em Daniel 7. Parham, ao citar o livro não canônico de II Esdras,

³⁷⁸ De acordo com a Nova Versão Internacional: "A cabeça da estátua era feita de ouro puro, o peito e os braços eram de prata, o ventre e os quadris eram de bronze, as pernas eram de ferro, e os pés eram em parte de ferro e em parte de barro."

³⁷⁹ Quem cresceu em um contexto pentecostal provavelmente se lembra do quadro O Plano Divino Através dos Séculos, divulgado por Nels Lawrence Olson e publicado pela CPAD, que se baseia nas ideias de John Nelson Darby. Nesse quadro, aparece a representação da estátua do livro de Daniel, à qual Parham se refere, com cada parte simbolizando as grandes potências mundiais, conforme sua interpretação dos eventos escatológicos e históricos. O quadro pode ser visto em: <https://journals.openedition.org/aa/11448>.

³⁸⁰ PARHAM, 1910, p. 109.

³⁸¹ PARHAM, 1910, p. 114.

capítulos 11 e 12³⁸², afirmava que essa águia emergia do mar e era temida por todas as nações; apesar de enfrentar guerras civis que ameaçavam sua estabilidade, ela se erguia vitoriosa. Nos últimos dias, os EUA se tornariam uma das três grandes potências mundiais. Segundo uma profecia atribuída a George Washington, o país seria invadido por forças da Europa, Ásia e África, sofrendo grande devastação³⁸³. Uma nuvem negra simbolizaria o sofrimento e a destruição que assolariam a nação. Nesse cenário, o Anticristo, já em atuação na Europa, Ásia e África, tentaria impor a Marca da Besta. Embora os EUA resistissem, o fariam com grandes perdas. Incapaz de dominar a principal nação do mundo, o Anticristo voltaria à Palestina para travar a Batalha do Armagedom.

Em *The Everlasting Gospel*, na edição revisada após a Primeira Guerra Mundial e a Revolução Russa, Parham reinterpreta sua visão escatológica, descrevendo uma civilização ameaçada por uma “besta escarlate”, símbolo de caos e desordem, com o mundo à beira do colapso devido ao nacionalismo. Esse nacionalismo era sustentado, de um lado, por ricos, militares e instituições conservadoras e, de outro, pelo bolchevismo, que pregava fraternidade e redistribuição de renda universal através do proletariado. Com o fim da Primeira Guerra Mundial, uma tentativa de resolver o conflito entre as nações foi a criação da Liga das Nações, que, como apontado pelo historiador marxista Eric Hobsbawm, mostrou-se um fracasso³⁸⁴. Parham criticava a proposta de Woodrow Wilson e a própria Liga das Nações³⁸⁵, afirmando que a união entre antigas monarquias e repúblicas modernas era inviável e que o conflito entre capital e trabalho era inevitável, devido ao desejo da classe trabalhadora de derrubar a plutocracia. Segundo Parham, para que a Liga das Nações tivesse alguma eficácia, essas particularidades deveriam

³⁸² O texto descreve uma águia com várias asas e cabeças, representando impérios e reinos que surgiriam, governariam e, eventualmente, cairiam nos últimos tempos.

³⁸³ A visão de George Washington, um dos pais fundadores dos EUA, é descrita como uma suposta experiência sobrenatural vivida pelo primeiro presidente enquanto liderava o Exército Continental em Valley Forge, entre 1777 e 1778. Nessa visão, Washington teria testemunhado três grandes provações que os EUA enfrentariam: a primeira relacionada à Guerra da Independência, a segunda à Guerra Civil, e a terceira seria uma invasão estrangeira no território americano. Esse relato, no entanto, é difícil de ser verificado. O site US History sugere que a visão de Washington pode estar associada a uma obra de ficção publicada em 1861, que gerou grande entusiasmo popular na época. Após seu lançamento, surgiram até relatos de pessoas que afirmavam ter participado das batalhas ao lado de Washington, misturando a ficção com as memórias históricas e lendárias do líder.

³⁸⁴ HOBBSAWN, Eric. **Era dos Extremos**: o breve século XX – 1914-1991. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

³⁸⁵ Woodrow Wilson foi um dos principais proponentes da Liga das Nações no final da Primeira Guerra Mundial. Foi dele, inclusive, a proposta dos 14 pontos.

ter sido consideradas, o que não ocorreu. Ele argumentava que uma verdadeira Liga das Nações só existiria sob o governo do Filho de Deus. Para ele, a união das nações na época significava apenas o risco de os EUA comprometerem sua própria identidade e favorecerem o fortalecimento de nações que, eventualmente, participariam do conflito final³⁸⁶.

A relação de Parham com o socialismo era complexa. Ele nasceu em uma época em que o socialismo começava a ganhar força nos EUA. Com o aumento dos trabalhadores assalariados na indústria durante a segunda metade do século XIX, surgiram partidos como o Partido Trabalhista Socialista, em 1877, e o Partido Socialista dos EUA, em 1901. Embora Parham tenha crescido nesse ambiente — mais próximo do populismo, que moldou suas visões anti-establishment e suas ideias sobre moralidade — ele era crítico tanto do capitalismo quanto da luta de classes. Parham considerava que o socialismo, com seu foco na igualdade e fraternidade, ignorava a importância da fé individual. Sem a regeneração e a liberdade individuais, acreditava que as propostas socialistas não poderiam se cumprir plenamente. Para ele, o socialismo representava ainda uma ameaça ao cristianismo, pois via nele o potencial para instaurar o “sistema do anticristo”³⁸⁷.

4.8.2 Classes nos Últimos dias

No período escatológico descrito por Parham, Deus levantaria três classes de pessoas com capacidades especiais e distintas: a Igreja, a Noiva e o Filho Varão³⁸⁸. A Igreja, como corpo de Cristo, é salva e santificada. Diferente da interpretação tradicional, Parham afirmava que a Igreja não era a Noiva, pois, segundo ele, o noivo não poderia casar-se com seu próprio corpo. Jacobsen descreve esse grupo como uma “tropa de choque” com o propósito de evangelização mundial nos últimos dias, dotada de capacidades semelhantes às de Cristo³⁸⁹. Acima da Igreja, nos últimos dias, Deus levantaria outros grupos com funções específicas que possuiriam capacidades além das do corpo de Cristo. A Noiva, por exemplo, seria composta pelos 144 mil,

³⁸⁶ PARHAM, 1946, p. 40.

³⁸⁷ LEE, Chang-Soung. Pentecostal Father, Charles F. Parham and Socialism. **Korea Christian College**, 16 de setembro, 2022. Disponível em: https://www.academia.edu/89610510/Pentecostal_Father_Charles_F_Parham_and_Socialism. Acesso em 05 nov. 2024.

³⁸⁸ Em alguns momentos em vez de “igreja” se encontra a “redenção” ou o “corpo”.

³⁸⁹ JACOBSEN, 2003, p. 47.

retirados do corpo de Cristo, assim como Eva foi retirada de Adão. Esses 144 mil seriam encontrados entre todas as raças, pois o povo judeu havia se misturado com diferentes nações ao longo da história. Aqueles que fariam parte dos 144 mil estariam selados pelo Espírito Santo, com o Batismo no Espírito como pré-requisito, em vez do batismo nas águas.

O grupo pertencente à Noiva passaria três anos e meio no deserto, especificamente na região da Palestina, onde seria protegido por Deus junto com o remanescente judeu, enquanto a Igreja cumpriria seu papel de evangelização. Cidades como as de Ogue, rei de Basã, abrigariam a Noiva, oferecendo proteção contra Satanás. Essa área, composta por 60 cidades muradas preservadas por cerca de quatro mil anos, serviria como refúgio para a Noiva durante os três anos e meio finais da Grande Tribulação. Ao término da Batalha do Armagedom, Jesus reinaria ao lado da Noiva durante o Milênio.

Na visão de Parham, se a Noiva saía de dentro da Igreja, o Filho Varão sairia de dentro da Noiva, sendo os únicos que, de fato, passariam pelo Arrebatamento. Embora Parham não especifique o número exato de membros do grupo do Filho Varão, ele afirma que serão poucos. Enoque e Elias, que, segundo o Antigo Testamento, foram tomados para Deus sem experimentar a morte, são exemplos dessa classe de homens considerados os mais perfeitos da terra. Esse grupo governará todas as nações durante o Milênio e pode ser visto como os verdadeiros coerdeiros com Cristo. Há, entretanto, certa confusão na interpretação de Parham sobre se os 144 mil representam a Noiva ou o Filho Varão, pois em seus escritos essa atribuição aparece para ambas as classes³⁹⁰.

Em uma visão crítica da escatologia de Parham, Magno Paganelli de Souza aponta que a confusão de Parham sobre os 144 mil se aproxima da interpretação das Testemunhas de Jeová. Em uma interpretação mais equilibrada, os 144 mil deveriam relacionar-se apenas às tribos de Israel e não serem vistos como um modelo de classes especiais dentro da Igreja. Ele também entende que a ideia de uma distinção entre Igreja e Noiva é antibíblica, pois as Escrituras não fazem essa separação. Tampouco comparam o Filho Varão a uma elite cristã, mas sim ao próprio Jesus Cristo³⁹¹. Acredito que a visão alternativa de Parham sobre escatologia deixaria até

³⁹⁰ PARHAM, 1910, p. 90.

³⁹¹ SOUZA, 2023.

os dispensacionalistas atônitos com as diferenciações feitas em seu sistema teológico.

4.8.3 O Anticristo e o Falso Profeta

Para Parham, o Anticristo não era um sistema religioso ou ideológico, mas uma pessoa. Ele seria uma figura carismática, que se apresentaria como um bom líder, trazendo paz e prosperidade, mas, ao final, revelaria sua verdadeira natureza. Essa figura surgiria como um "pequeno chifre" entre dez reis, sendo essencialmente uma liderança política. Após derrotar esses dez reis, o Anticristo assumiria o comando de uma aliança global. Sua ideologia seria o socialismo, e sua capital, a Babilônia reconstruída. A partir de Babilônia, o mundo desfrutaria de paz nos primeiros três anos e meio do reinado do Anticristo. Esse período de paz corresponderia, segundo o relato profético do livro de Daniel, à 70ª semana. No entanto, após três anos e meio, na metade de um período de sete anos, o Anticristo seria ferido até a morte em Jerusalém. Em um evento milagroso, ressuscitaria como um novo homem, agora possuído pelo espírito de Judas, o homem do pecado e da perdição, conforme mencionado por Paulo em II Tessalonicenses 2:3-4. O mundo se encantaria com o milagre, assim como se encanta com Cristo, pois o Anticristo imitaria o Salvador em todos os aspectos. Embora representasse um líder político, o Anticristo trabalharia ao lado do Falso Profeta, simbolizado pelo papado romano.

A primeira ação do papado romano seria abolir o sacrifício diário no templo em Jerusalém, estabelecendo a abominação desoladora, em referência a Daniel 12:11³⁹² e Mateus 24:15³⁹³. Uma imagem do líder político, o Anticristo, seria colocada no lugar do Santo dos Santos, e todos seriam obrigados a adorá-la. Aqueles que se recusassem a adorar o Anticristo e a marcar em si mesmos o sinal da besta seriam perseguidos e até martirizados. Somente os que receberam o selo do Espírito Santo estariam livres nesses últimos dias da tribulação.

A relação entre o papado e o falso profeta, o comunismo e a escatologia foram comuns ao longo da história. Embora Parham negasse conexão com a tradição de

³⁹² Na Nova Versão Internacional: "A partir do momento em que o sacrifício diário for abolido e colocado o sacrilégio terrível, haverá 1.290 dias."

³⁹³ Na Nova Versão Internacional: "Assim, quando vocês virem 'o sacrilégio terrível', do qual falou o profeta Daniel, no Lugar Santo — quem lê, entenda"

sua época, sua formação religiosa ocorreu dentro do protestantismo. Assim, ele estava inserido em uma tradição que remonta à Idade Média, quando Lorenzo Valla demonstrou que o documento “Doação de Constantino”, que concedia autoridade ao papa sobre o Ocidente, era, na verdade, falso. Lutero, ao ler o documento, foi influenciado pela ideia de que o papa usava artifícios de falsidade e usurpação. Com isso, o que Lutero antes interpretava como uma figura futura passou a ser compreendido como o papa sendo o Anticristo. Baseando-se em 2 Tessalonicenses, onde se menciona o “homem do pecado” e o “filho da perdição”, Parham fez uma comparação com o papado romano. A diferença é que, enquanto Lutero criticava o modelo papal no poder secular de sua época, Parham associava essa manifestação do papado romano à figura do falso profeta, e não ao Anticristo, em um período futuro³⁹⁴. A relação entre socialismo e escatologia também pode ter vínculo com a ascensão do fundamentalismo, da direita cristã e do conservadorismo nos EUA. Na época de Parham, essas noções ainda não estavam bem definidas, mas ele provavelmente estava envolvido em seu surgimento.

4.8.4 Batalha do Armagedom

Na escatologia de Parham, a batalha do Armagedom ocorreria da seguinte maneira. Antes da batalha propriamente dita, o mundo estaria dividido em três partes. A primeira seria dominada pelo Czar da Rússia, líder do Reino do Norte, que englobaria a Europa e a Ásia fora do domínio do Império Romano. O Rei do Sul seria o Anticristo, governando o sudoeste da Ásia, Europa e África, com sede inicial na Babilônia e, posteriormente, em Jerusalém. A terceira força seria representada pelos EUA. Como o Czar da Rússia pretendia governar o mundo a partir de Jerusalém, isso o colocaria em conflito com o Anticristo, que já dominava essa região. O primeiro embate, portanto, ocorreria entre o Reino do Norte e o Reino do Sul, com o Vale de Megido sendo o ponto de encontro para a batalha. Todas as nações do mundo estariam presentes, baseando-se na profecia de Apocalipse 16:4³⁹⁵.

³⁹⁴ WHITFORD, David M. The Papal Antichrist: Martin Luther and the Underappreciated Influence of Lorenzo Valla. **Renaissance Quarterly**, v. 61, n. 1, p. 26-52, Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/10.1353/ren.2008.0027>. Acesso em: 28 jun. 2014.

³⁹⁵ PARHAM, 1946, p. 40. Segundo a Nova Versão Internacional, “O terceiro anjo derramou a sua taça nos rios e nas fontes, e eles se transformaram em sangue”.

A primeira investida seria do Czar Russo ao invadir Jerusalém, saqueando o Egito e obtendo apoio da Líbia e da Etiópia, conforme Daniel 11:43³⁹⁶. Nesse momento, Cristo desceria dos céus montado em um cavalo branco, seguido do exército celestial, descrito em Apocalipse 19:11-16³⁹⁷. Derrotando todos os exércitos presentes na batalha, a espada de Cristo aniquilaria as forças contrárias ao seu poder. Tanto o Anticristo quanto o Falso Profeta seriam, então, lançados no lago de fogo. Conforme Apocalipse 19:17-18³⁹⁸ e Ezequiel 39:17-20³⁹⁹, a carne dos reis, capitães e soldados mortos seria devorada por aves e feras. Os mortos restantes seriam enterrados durante sete meses, como forma de purificação dos inimigos de Deus (Ezequiel 39:12-16). Com essa vitória, Cristo estabeleceria seu reino milenar na terra, onde reinaria juntamente com os seus santos⁴⁰⁰.

4.8.5 Milênio e o Fim de Todas as Coisas

A interpretação do milênio baseava-se na ideia de que o reino de Deus amadureceria até a eliminação de males como miséria, injustiça e guerras. Interpretações semelhantes à de Parham já estavam presentes nos EUA desde o período colonial, passando pela encarnação messiânica feminina de Ann Lee e por John Humphrey Noyes, que acreditava que Cristo já havia retornado, mas se afastou devido à falta de amor no mundo. No século XIX, surgiram também as crenças de

³⁹⁶ Conforme a Nova Versão Internacional “Ele se apoderará dos tesouros de ouro e de prata e de todas as riquezas do Egito, com os líbios e os cusitas [etíopes] em sua procissão.”

³⁹⁷ Conforme a Nova Versão Internacional: “Vi os céus abertos, e diante de mim um cavalo branco cujo cavaleiro se chama Fiel e Verdadeiro. Ele julga e guerreia com justiça. Seus olhos são como chama de fogo, e em sua cabeça há muitas coroas, e um nome que só ele conhece e ninguém mais. Está vestido com um manto tingido de sangue, e o seu nome é a Palavra de Deus. Os exércitos dos céus o seguiam, vestidos de linho fino, branco e puro, e montados em cavalos brancos. De sua boca sai uma espada afiada, com a qual ferirá as nações. Ele as governará com cetro de ferro. Ele pisa o lagar do vinho do furor da ira do Deus Todo-Poderoso. Em seu manto e em sua coxa está escrito este nome: REI DOS REIS E SENHOR DOS SENHORES.

³⁹⁸ Conforme a Nova Versão Internacional: “Vi um anjo que estava em pé no sol e que clamou em alta voz a todas as aves que voavam pelo meio do céu: ‘Venham, reúnam-se para o grande banquete de Deus, para comerem carne de reis, generais e poderosos, carne de cavalos e seus cavaleiros, carne de todos, livres e escravos, pequenos e grandes’.

³⁹⁹ Conforme a Nova Versão Internacional: “sim diz o Soberano Senhor: Chame todas as aves e todos os animais selvagens. Diga-lhes: ‘Reúnam-se e venham! Venham de todos os lados para o sacrifício que estou preparando para vocês, o grande sacrifício nos montes de Israel. Ali vocês comerão carne e beberão sangue. Comam a carne dos guerreiros e bebam o sangue dos príncipes da terra, como se fossem carneiros, cordeiros, bodes e novilhos gordos de Basã. Comam gordura até ficarem fartos e bebam sangue até se embriagarem no sacrifício que preparei para vocês. À minha mesa vocês se fartarão de carne de cavalos e cavaleiros, de guerreiros e de todos os tipos de soldados”, palavra do Soberano Senhor.”

⁴⁰⁰ PARHAM, 1946, p. 45.

Joseph Smith, fundador da Igreja de Jesus Cristo dos Últimos Dias, e o desenvolvimento das Testemunhas de Jeová e da Igreja Adventista do Sétimo Dia. Esses movimentos contribuíram, de forma próxima ou distante, para as vertentes do dispensacionalismo pré-milenista, que, ao contrário das visões anteriores, encaravam o fim do mundo com pessimismo, prevendo guerras e destruição que, então, seriam substituídas pela paz⁴⁰¹.

Na escatologia de Charles Fox Parham, os primeiros 45 anos do Milênio seriam destinados à purificação da terra. Essa interpretação se baseia em Daniel 12, onde são acrescentados 45 dias ao período de abominação do Anticristo. Parham entende esses dias como anos, chegando a essa conclusão. A purificação da terra seria necessária para viabilizar o ano sabático, um longo período de paz e justiça. Após essa fase, ocorreria a ressurreição dos mártires mortos por sua fé, incluindo aqueles que pereceram durante a perseguição do Anticristo. Esses ressuscitados reinariam com Cristo durante essa era, juntamente com os gentios entregues a Ele, conforme mencionado em Salmo 2:8⁴⁰²⁴⁰³.

Durante os mil anos do reinado de Cristo na terra, as pessoas teriam vidas prolongadas. Embora ainda houvesse pecadores, a realidade seria de paz e prosperidade geral. Para participar ativamente no sistema estabelecido no milênio, seria necessário santidade de coração e de vida. Esse reino não seria espiritual, mas terrenal, com os santos servindo como reis e sacerdotes; ou seja, na interpretação de Charles Fox Parham, o reino milenar seria inteiramente literal. No entanto, ao final dos mil anos, essa paz seria temporariamente interrompida com a soltura de Satanás. Solto, Satanás enganaria muitos que haviam vivido durante o reinado de Cristo e lideraria as nações de Gog e Magog para uma última guerra. O palco dessa batalha seria novamente Jerusalém, com um número de soldados tão vasto quanto a areia do mar. Em um dos últimos eventos escatológicos, o fogo desceria do céu para destruir essa rebelião, e Satanás seria lançado no lago de fogo⁴⁰⁴.

Finalmente, os eventos escatológicos na teologia de Parham se encerrariam com o lançamento de Satanás no lago de fogo. Assim, todas as pessoas passariam

⁴⁰¹ REINKE, 2022, p. 210.

⁴⁰² PARHAM, 1946,

⁴⁰³ Conforme a Nova Versão Internacional: “Peça-me, e lhe darei as nações como herança e os confins da terra como sua propriedade.”.

⁴⁰⁴ PARHAM, 1910, p. 135.

diante do Justo Juiz, Cristo, para serem julgadas de acordo com suas obras. O julgamento seria baseado nas ações de cada pessoa. Além do próprio Cristo, a Igreja, a Noiva e o Filho Varão estariam envolvidos no julgamento. Os apóstolos julgariam as doze tribos de Israel. Finalmente, aqueles que não forem considerados justos por suas obras seriam lançados no lago de fogo, não para sofrerem eternamente, mas para serem totalmente aniquilados. Novos céus e nova terra seriam criados, conforme Apocalipse 21. A Cidade Santa, a Nova Jerusalém, desceria do céu e faria sua morada entre os homens. Cristo concluiria Sua longa obra, entregando tudo ao Pai e, assim, assumiria Seu lugar entre os irmãos redimidos⁴⁰⁵.

Com base nas informações teológicas produzidas por Parham, podemos concluir que ele absorveu e divulgou teologias já existentes em seu contexto, mas com um grau significativo de originalidade. Parham utilizava abundantes citações bíblicas em seus escritos, mas sempre oferecendo sua própria interpretação, adaptando-as conforme o contexto exigia. Ele também não hesitava em expor interpretações baseadas em suas especulações ou em fontes extrabíblicas e, considerando o contexto em que vivia, não se envergonhava de incluir elementos racistas em sua interpretação da Bíblia. Um número significativo de pessoas aderiu à perspectiva de Parham; outros, no entanto, perceberam problemas em sua visão do pentecostalismo. Com o tempo, os pentecostais se uniram em uma doutrina mais simples, focando mais no aspecto pneumatológico do que no escatológico. Esse desenvolvimento será abordado no próximo capítulo.

⁴⁰⁵ PARHAM, 1910, p. 136.

5 O ESPÍRITO NÃO FICOU PRESO ÀS INTERPRETAÇÕES DE PARHAM: A TEOLOGIA PENTECOSTAL

5.1 AFINAL, QUEM É O PAI DO PENTECOSTALISMO?

Nos três primeiros capítulos desta tese de doutorado, discutimos o contexto histórico e teológico que moldou Charles Fox Parham, analisando sua biografia pessoal e os principais aspectos de seus ensinamentos. Neste capítulo, exploraremos os elementos ausentes na teologia de Parham, comparando-os com o desenvolvimento posterior do movimento pentecostal. A análise evidencia como essas lacunas contribuíram para a formação de uma teologia autenticamente pentecostal, ainda que não seja possível definir uma forma única ou definitiva desse pensamento.

Apresentaremos a teologia de algumas figuras essenciais do movimento pentecostal e, ao final, aquilo que consideramos a interpretação mais coerente e madura para uma chamada Teologia Pentecostal. Para definir isso, é necessário, primeiramente, discutir a questão da maternidade ou paternidade do pentecostalismo⁴⁰⁶. Com base na interpretação de especialistas, é possível identificar quatro teorias: a Teoria Parham, a Teoria do Espírito, a Teoria Seymour e a Teoria de Origem Simultânea⁴⁰⁷.

5.1.1 Teoria Parham

Charles Fox Parham, o primeiro personagem central de nossa análise, conta com vários defensores de sua posição como "pai" do movimento pentecostal. Ele próprio reivindicava essa paternidade, afirmando ser o iniciador de um avivamento pentecostal. Em um sermão intitulado *Baptism of the Holy Ghost*, Parham associou os eventos ocorridos em sua escola ao que chamou de "Pentecostes". Em outra ocasião,

⁴⁰⁶ Consideramos essencial fazer essa distinção, pois não acreditamos que qualquer ideia envolvendo dons espirituais possa ser chamada de pentecostalismo. É fato que pentecostais podem elaborar teologias distintas, razão pela qual nos referimos a "pentecostalismos" no plural. Contudo, como buscamos definir o movimento, estabelecer um ponto de partida é fundamental para compreender seus distintivos e as transformações ocorridas ao longo do tempo.

⁴⁰⁷ Os argumentos apresentados acerca da paternidade do movimento pentecostal serão baseados no texto de Chang-Soung Lee. LEE, 2008. As citações feitas pelo autor foram verificadas e serão aqui expostas para aprofundamento dos leitores deste trabalho.

nomeou um sermão como “Primeiro sermão sobre Pentecostes pregado na Academia de Música, 21 dias após a primeira efusão”.

Parham referia-se frequentemente ao seu movimento como um “reavivamento pentecostal” ou “movimento pentecostal”. Sua esposa, Sarah Parham, reforçou essa narrativa ao escrever a biografia do marido, intitulada *A História da Origem do Movimento Apostólico ou Pentecoste Original*. Em outras palavras, a primeira pessoa a reivindicar a liderança no surgimento do pentecostalismo foi o próprio Parham⁴⁰⁸. No entanto, ele e sua família não foram os únicos a atribuírem essa primazia a si mesmos.

O próprio William Seymour e o movimento da Rua Azusa reconheceram, inicialmente, a relevância de Charles Fox Parham na origem do pentecostalismo. Acreditavam que, até então, apenas uma parte do evangelho havia sido apresentada. Em seu tempo, porém, por meio do Movimento de Fé Apostólica iniciado por Parham, o Evangelho Completo ou Evangelho Pleno estava sendo plenamente restaurado. No entanto, em 1906, os membros da missão de Azusa começaram a se distanciar de Parham, por razões já discutidas neste trabalho, reavaliando a atribuição de paternidade ao movimento.

Apesar do afastamento, a ênfase no Batismo com o Espírito Santo evidenciado pelo falar em línguas permaneceu inalterada em Azusa. Essa doutrina, inicialmente divulgada por Parham e popularizada em Topeka, transcendeu sua figura. De forma significativa, foi aceita e preservada até mesmo por aqueles que posteriormente se opuseram a ele⁴⁰⁹, permanecendo, até hoje, central para a compreensão da fé pentecostal.

A paternidade de Parham também foi defendida por diversos autores que escreveram sobre o movimento pentecostal. Frank J. Ewart, um pentecostal unicista nascido na Austrália, reconheceu Parham como o iniciador do movimento em seu livro *The Phenomenon of Pentecost*. Para Ewart, o que tornava o pentecostalismo distinto de outros movimentos era a evidência bíblica do Batismo no Espírito Santo. J. Roswell Flower, em um artigo publicado no *Pentecostal Evangel* em 1950, definiu como data

⁴⁰⁸ LEE, 2018, p. 1-2. Faz referência às obras já citadas de Parham neste trabalho.

⁴⁰⁹ LEE, 2018, p. 2. Faz referência ao texto *Old Time Pentecost* publicado no periódico *The Apostolic Faith* em outubro de 1906. Vale lembrar que o termo Fé Apostólica foi compartilhada por William Seymour, não sendo este o periódico de Charles Fox Parham, mas sim o que sairá da Rua Azusa.

oficial do início do pentecostalismo o dia 1º de janeiro de 1901, quando ocorreu o evento marcante na escola de Parham, no qual Agnes Ozman foi batizada com o Espírito Santo. John Thomas Nichol afirmou que foi a partir de Parham que o termo *Fé Apostólica* se popularizou, além de ter sido ele o responsável por publicar o primeiro periódico identificado como pentecostal e por emitir os primeiros certificados pastorais para líderes do movimento. Vinson Synan, embora reconhecesse uma origem dupla — com Seymour como o disseminador internacional do pentecostalismo —, destacou que Parham criou e popularizou a doutrina do Batismo no Espírito Santo evidenciado pelo falar em línguas. Por fim, William Menzies identificou Parham como o responsável por dar coerência teológica ao movimento pentecostal, sendo, em sua visão, o mais adequado para receber o título de paternidade⁴¹⁰.

Basicamente,

No movimento pentecostal, a primeira teoria de origem apresentada foi a "Teoria de Parham" ou "Teoria Expansiva", que surgiu em 1902. A teoria de Parham esclarece que o movimento foi iniciado por Charles Parham entre o final de 1900 e o começo de 1901 em Topeka, nos Estados Unidos. Embora a busca pelo batismo no Espírito e as experiências de falar em línguas existissem separadamente antes de Parham, ele foi o primeiro a combinar os dois elementos. Nesta teoria, a identidade do pentecostalismo baseia-se na forte coesão entre o batismo no Espírito e o falar em línguas, e essa união não pode ser separada. Os defensores da teoria foram o próprio Parham em 1901 e a comunidade inicial de Seymour em 1906; posteriormente, Flower, Nichol e Menzies também a seguiram⁴¹¹.

Os grupos que defendem Charles Fox Parham como o pai do movimento pentecostal estabelecem uma conexão direta entre o início do movimento e a ênfase no Batismo no Espírito Santo. Para esses defensores, o pentecostalismo se distingue de qualquer outro grupo, e quem criou essa distinção deve ser reconhecido como o pai do movimento. No entanto, é importante destacar a influência de Mary Woodworth-Etter, já mencionada neste trabalho, que também enfatizou o papel das línguas e, por isso, é vista por alguns como a "mãe do pentecostalismo". Além disso, Aimee Semple McPherson desempenhou um papel essencial na disseminação da mensagem

⁴¹⁰ LEE, 2018, p. 3-5. Lee faz aqui referência a textos como EWART, Frank J. **The Phenomenon of Pentecost**. Hazelwood: Word Aflame Press, 1975; FLOWER, J. Roswell. Birth of the Pentecostal Movement. **The Pentecostal Evangel**, n. 1907, p. 3, 12-14, 26 nov. 1950. NICHOL, John Thomas. **Pentecostalism**. New York: Harper and Row, 1966. SYNAN, 1997; MENZIES, William. **Anointed to Serve: The Story of the Assemblies of God**. Springfield: Gospel Publishing House, 1988.

⁴¹¹ LEE, 2018, p. 22.

pentecostal, popularizando a expressão "quadrangular": Jesus salva, cura, batiza com o Espírito Santo e em breve voltará.

Apesar da importância dessas figuras e autores, este trabalho argumenta que o movimento pentecostal, como o conhecemos hoje, dificilmente teria surgido no século XX sem a influência e a persistência de Parham. Sua teoria foi central para a formulação do movimento. Contudo, sua prática e liderança não se consolidaram plenamente, permitindo que outras lideranças igualmente importantes assumissem o protagonismo no desenvolvimento do pentecostalismo.

5.1.2 Teoria do Espírito

A segunda perspectiva considera o próprio Espírito Santo como o pai do pentecostalismo. Como este é um trabalho de teologia, não nos privaremos de apresentar essa opinião. No entanto, é importante deixar claro que essa abordagem é considerada, aqui, a menos elaborada. Reconhecer figuras históricas como "pais" do pentecostalismo não exclui a referência ao Espírito Santo. Além disso, para que o Espírito Santo opere, é necessário que homens e mulheres estejam dispostos a agir. Nem mesmo a formulação da Bíblia seria possível se a resposta fosse apenas "foi o Espírito Santo". cremos que o Espírito Santo inspirou os textos neotestamentários — e nos alinhamos com uma perspectiva conservadora que considera o texto bíblico inerrante e infalível. Ainda assim, sabemos que há uma teologia de Paulo, outra de Lucas, e outra de João. Apesar disso, é válido apresentar essa visão da paternidade do Espírito, considerando os contextos históricos que levaram a essa interpretação e sua relevância para o desenvolvimento do pentecostalismo pós-Parham.

Inicialmente, William Seymour, embora tenha iniciado o movimento na Rua Azusa, reconhecia Charles Fox Parham como o pai do movimento pentecostal. Com o tempo, porém, e diante de polêmicas e conflitos entre as duas lideranças, Seymour passou a atribuir a "paternidade" do movimento ao próprio Espírito Santo. Curiosamente, Seymour nunca se considerou o "pai" do movimento pentecostal, mas apenas um colaborador ou participante da obra ministerial. Essa visão permaneceu entre seus seguidores e na tradição que surgiu a partir de Azusa. Por exemplo, as *Assemblies of God* narraram a história do pentecostalismo sob a perspectiva da intervenção da providência divina.

Um exemplo marcante dessa perspectiva está na obra de Frank Bartleman, no clássico *Avivamento da Rua Azusa*. Bartleman sequer menciona o nome de Parham e afirma que, na comunidade de Azusa, “o irmão Seymour foi aceito como líder nominal. Mas não havia papa ou hierarquia”. Essa declaração reflete a crença de que o movimento era conduzido diretamente pelo Espírito Santo, sem espaço para estruturas de liderança formal ou institucionalizadas⁴¹². No entanto, mesmo sem a intenção, Seymour acabou sendo a figura central da narrativa vencedora, tornando-se reconhecido ao redor do mundo como o homem que liderou o avivamento pentecostal.

Assim como Bartleman, Stanley Frodsham, em sua obra *With Signs Following* (1926), não menciona Charles Fox Parham e minimiza os esforços de William Seymour na missão da Rua Azusa. Ele defende que a paternidade do pentecostalismo pertence exclusivamente ao Espírito Santo. Essa perspectiva buscava reforçar a ideia de que o movimento era resultado direto da intervenção divina, sem a necessidade de vincular sua origem a lideranças humanas específicas. Por outro lado, Carl Brumback, em 1961, criticou os historiadores que explicavam o surgimento e o desenvolvimento do pentecostalismo com base em fatores sociais, econômicos ou políticos. Para ele, essas interpretações negligenciavam o aspecto espiritual, que considerava a verdadeira causa do movimento.

No entanto, Brumback não ignorava a importância da contribuição humana e reconhecia maior influência de Charles Fox Parham do que de William Joseph Seymour. Mesmo assim, ao defender a origem do movimento em Topeka, Kansas, e não exclusivamente na Rua Azusa, Brumback não via o uso de línguas (glossolalia) como o único elemento distintivo do pentecostalismo. Essa perspectiva reduzia a centralidade de Parham na narrativa, pois, embora ele tenha tido um papel relevante na introdução da glossolalia, a ênfase do movimento se expandiu para além desse fenômeno. O pentecostalismo passou a abranger uma espiritualidade mais ampla, com uma série de manifestações carismáticas⁴¹³. Como veremos, o próprio Seymour também não estará restrito a essa evidência específica.

⁴¹² BARTLEMAN, Frank. **A História do Avivamento da Rua Azusa**. Impacto Publicações, 2016. LEE, 2018. p. 9.

⁴¹³ LEE, 2018, p. 10-11. BRUMBACK, Carl. **What Meaneth This? A Pentecostal Answer to A Pentecostal Question**. Springfield, Missouri: Gospel Publishing House, 1947. BRUMBACK, Carl.

Em resumo,

A "Teoria do Espírito" foi levantada em 1906 para resolver a disputa entre Parham e Seymour pela comunidade de Seymour, a Missão Azusa. Inicialmente, a missão apresentou Parham como o pai do movimento pentecostal, mas, após a disputa, mudou sua posição e começou a promover a Teoria do Espírito. Após essa introdução, Brumback e Bartleman aderiram à Teoria do Espírito, afirmando que o movimento pentecostal teve início na rua Azusa, em Los Angeles, pelo Espírito e não por um homem, em 1906. A origem terrena/humana, representada por Parham, foi enfraquecida pela Teoria do Espírito e, como resultado, a doutrina que enfatizava a combinação do batismo no Espírito e o falar em línguas também foi enfraquecida, e o marco inicial do movimento foi adiado de 1901 para 1906⁴¹⁴.

Lamentavelmente, diferentemente dos autores citados — eruditos e bem instruídos —, muitos que rejeitam estudar a história ou a teologia do pentecostalismo defendem a exclusividade do Espírito Santo como causa do movimento. Esse posicionamento não é restrito àqueles que rejeitam os pentecostais por pertencerem a outras tradições. Muitas vezes, essa postura também é encontrada dentro das próprias igrejas pentecostais, como mencionado no capítulo anterior. Há, frequentemente, uma resistência interna ao estudo e à reflexão crítica sobre o movimento. Alegam que, por ser uma obra do Espírito Santo, não haveria necessidade de questionamento ou análise. É claro que o pentecostalismo é uma obra do Espírito Santo. Contudo, isso não exclui a importância de compreender sua história e seus fundamentos teológicos.

Se rejeitarmos a ideia de que o movimento também teve um nascimento humano, como poderemos abordar e questionar problemas como o racismo presente em certas práticas pentecostais? Iríamos atribuir o racismo ao próprio Espírito Santo? E o machismo, que se manifesta em diversas estruturas e comportamentos dentro do movimento? Além disso, como explicar o envolvimento irresponsável de líderes pentecostais na política? Reconhecemos que o movimento é conduzido pelo Espírito Santo. Porém, por ser desenvolvido por homens e mulheres, ele está sujeito a falhas humanas e, portanto, precisa ser constantemente reavaliado. Somente assim será possível abordar suas limitações e promover mudanças necessárias.

Suddenly From Heaven: a History of the Assemblies of God. Springfield, Missouri: Gospel Publishing House, 1961.

⁴¹⁴ LEE, 2018, p. 22.

5.1.3 Teoria Seymour

Talvez a teoria mais amplamente aceita seja a que identifica William Joseph Seymour como o verdadeiro pai do movimento pentecostal. Essa era a narrativa que defendíamos até nos depararmos com a teologia e a influência de Charles Fox Parham. Durante o desenvolvimento desta tese, publicamos um artigo para discutir o desaparecimento gradual da figura de Parham e como Seymour se tornou mais lembrado por suas contribuições ao movimento pentecostal. A pesquisa revelou que, com o tempo, Seymour não apenas foi associado ao avivamento da Rua Azusa, mas também se consolidou como um símbolo mais acessível e representativo da expansão pentecostal. Isso ocorreu em detrimento de Parham, cuja memória foi gradualmente perdendo centralidade nas narrativas posteriores⁴¹⁵.

Esse processo de centralização da figura de Seymour começou, ao menos nos EUA, a partir da década de 1970, impulsionado por trabalhos como os de Walter Hollenweger. Hollenweger destacava Seymour não apenas por seu papel no avivamento da Rua Azusa, mas também por sua ligação com a tradição oral presente no pentecostalismo. Ele argumentava que essa oralidade era uma herança cultural africana, trazida pelos negros escravizados, da qual Seymour, por meio de seus familiares próximos, era um autêntico representante. Embora Hollenweger reconhecesse que a base doutrinária do movimento fosse resultado dos ensinamentos de Parham, enfatizava que a disseminação e a transformação do pentecostalismo em um fenômeno popular e multicultural foram frutos diretos da liderança de Seymour. Assim, na visão de Hollenweger, a singularidade e o impacto do pentecostalismo, como o conhecemos hoje, devem mais à influência de Seymour do que à de Parham⁴¹⁶.

Leonard Lovett reconhecia que as primeiras manifestações da Chuva Serôdia haviam começado com Parham, mas argumentava que o verdadeiro espírito pentecostal só se manifestara em Azusa. Ele destacava que foi ali que a interracialidade e sua eficácia se tornaram evidentes. Douglas J. Nelson, por sua vez, criticava historiadores como Synan, Walvogel e Anderson por darem ênfase

⁴¹⁵ KIEFFER & BOBSIN, 2024. Tiago de Moraes; BOBSIN, Oneide. O homem de um só parágrafo: desaparecimentos, equívocos e esclarecimento sobre Charles Fox Parham. **Reflexus**, v. 18, n. 1, 30 jun. 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.20890/reflexus.v18i1.2807>. Acesso em: 20 out. 2024.

⁴¹⁶ LEE, 2018, p. 13. HOLLENWEGER, 1999.

exagerada a Parham, defendendo Seymour como o verdadeiro fundador do movimento. Para Nelson, o impacto genuíno do pentecostalismo não estava apenas na doutrina, mas na quebra das barreiras raciais, tal como descrito em Atos 2. Nelson apontava que essa união racial não ocorreu em Topeka devido à liderança racista de Parham, mas reconhecia o impacto inegável de Azusa nesse aspecto. No entanto, Lee ressaltava que a interracialidade do movimento pentecostal, especialmente em Azusa, teve um prazo de validade. Entre as primeiras gerações, percebeu-se o retorno de características racistas que fomentaram a segregação dentro do próprio movimento⁴¹⁷.

Conclui-se que

A "Teoria de Seymour," apresentada a partir de 1970, compartilha muitos aspectos com a "Teoria do Espírito." Desenvolvida e promovida por estudiosos europeus como Walter Hollenweger e por acadêmicos afro-americanos da Igreja de Deus, a "Teoria de Seymour" afirma que o afro-americano William Seymour, que liderou o avivamento de Azusa em 1906, é o verdadeiro pai do pentecostalismo. A Teoria de Seymour elevou Seymour, que na Teoria do Espírito era visto apenas como um líder terreno entre muitos que trabalhavam com o Espírito, ao status de fundador do pentecostalismo. Segundo essa teoria, o falar em línguas foi desvinculado do batismo no Espírito, destacando-se a experiência do batismo no Espírito de maneira independente do falar em línguas. A Teoria de Seymour celebra o testemunho da experiência espiritual, enfatizando a oralidade e os elementos culturais afro-americanos e africanos⁴¹⁸.

Dentro do contexto da Teoria Seymour, é indispensável mencionar Lucy Farrow. Assim como Seymour, Farrow nasceu no contexto da escravidão nos EUA, em Norfolk, Virgínia. Conforme discutido em capítulo anterior, em 1905 Farrow pastoreava uma igreja de santidade em Houston, Texas, quando foi contratada como governanta na casa de Charles Fox Parham durante o verão daquele ano. Na sua ausência, a igreja foi liderada por William Seymour. Durante o contato com Parham, Farrow foi batizada com o Espírito Santo. Enquanto trabalhava como cozinheira na escola bíblica administrada por Parham, ela convidou Seymour para se matricular e aprender sobre o avivamento pentecostal. Quando Seymour assumiu a liderança em Azusa, fez questão de contar com Farrow em seu ministério, onde ela foi reconhecida

⁴¹⁷ LEE, 2018, p. 14. LOVETT, Leonard. **Perspective on the Black Origins of the Contemporary Pentecostal Movement**. Tese (doutorado). Atlanta: Emory University, 1978. NELSON, Douglas J. **For Such a Time as This: The Story of Bishop William J. Seymour and the Azusa Street Revival**. Tese (doutorado). Birmingham: University of Birmingham, 1981.

⁴¹⁸ LEE, 2018, p. 22.

como uma “serva ungida”. Como pioneira frequentemente esquecida do pentecostalismo, Farrow liderou diversos avivamentos. Em 1906, decidiu tornar-se missionária em Monróvia, na Libéria. Durante sua estadia em Johnsonville, a cerca de 40 km de Monróvia, relatos estimam que ela trouxe o fruto de 20 pessoas batizadas com o Espírito Santo⁴¹⁹. Certamente, Lucy Farrow pode ser chamada de a “mãe do pentecostalismo”.

5.1.4 Teoria Simultânea

A teoria mais recente sobre a paternidade do pentecostalismo é a da origem simultânea. Embora suas raízes possam ser rastreadas até a década de 1940, essa abordagem ganhou força nos anos 1990. Donald Gee argumentava que o pentecostalismo foi um avivamento tão genuíno que surgiu simultaneamente em várias partes do mundo. Nessa visão, as lideranças pentecostais não eram as produtoras do avivamento, mas sim produtos dele. A principal diferença entre essa perspectiva e a dos defensores da Teoria do Espírito está na ênfase geográfica. A Teoria do Espírito destacava os EUA como o epicentro do avivamento pentecostal, enquanto Gee enfatizava que o Espírito Santo agia de forma autônoma e simultânea em diferentes regiões, transcendendo fronteiras culturais e regionais⁴²⁰.

Em uma visão menos espiritualista e mais crítica, Allan Anderson argumenta que a narrativa de um pentecostalismo nascido em Topeka, passando por Azusa e se espalhando pelo mundo reflete um viés ocidentalista e colonialista. Ele aponta que essa visão, ao definir uma origem estritamente estadunidense, perpetua preconceitos sociais e políticos que marginalizam as contribuições de outras nações. Nesse sentido, Anderson defende que os estudos pentecostais precisam superar a centralidade em figuras como Parham, Seymour ou qualquer outra liderança estadunidense. Em vez disso, devem focar nas lideranças locais de cada país onde o pentecostalismo floresceu, reconhecendo a diversidade do movimento. Historiadores pentecostais e africanos, como J.W. Hofmeyr e O.U. Kaly, sugerem que o movimento deveria buscar sua identidade na Bíblia, remetendo ao espírito da Igreja Primitiva, em vez de se basear em uma cultura estadunidense. Essa abordagem enfatiza a

⁴¹⁹ BURGESS & MAAS, 2003, p. 1550-1551

⁴²⁰ LEE, 2018, p. 17. GEE, Donald. **The Pentecostal Movement: A Short History and an Interpretation for British Readers.** London: Elim Publishing Cooperation, 1941.

universalidade do pentecostalismo e sua conexão com as raízes bíblicas, evitando a imposição de um modelo cultural específico⁴²¹.

A teoria pode ser apresentada da seguinte maneira:

Após ser apresentada por Donald Gee em 1940 e passando por desenvolvimentos nas décadas de 1990 e 2004, a teoria recentemente revitalizada por Robeck e Anderson é a “Teoria Espontânea/Simultânea.” Esta teoria propõe que o pentecostalismo ocorreu quase simultaneamente em várias partes do mundo entre 1905 e 1910. Essa abordagem amplia a origem do movimento pentecostal para incluir Europa, Ásia Central, Ásia Oriental, América do Sul, África, entre outras regiões, tentando reconhecer nativos cultural e racialmente diversos do mundo todo como fundadores do pentecostalismo, em vez de restringir sua origem a um ou dois americanos, como Parham ou Seymour. A Teoria Espontânea compartilha aspectos com a Teoria de Seymour, pois esta última pavimentou o caminho para a Teoria Simultânea⁴²².

A tabela organizada por Lee acerca das teorias acerca da paternidade do pentecostalismo ficou assim:

Tabela 2 - Os pais do pentecostalismo⁴²³

Tempo	Origem Humana	Origem Divina		
	Origem Singular		Teoria da Providência	Multiplas Origens
	Teoria Norte Americana			Teoria Global
	Teoria Parham	Teoria Seymour	Teoria do Espírito	Teoria Simultânea
1902	Parham			
1906	Missão da Rua Azusa		Missão da Rua Azusa	
1916			Welch	
1925			Bartleman Frodsham	
1930				
1947	Ewart			Gee
1950	Flower			
1960	Nichol		Brumback	
1970	Menzies Synan			

⁴²¹ LEE, 2018, p. 18. ANDERSON, 2004. HOFMEYR, J. W.; KALU, O. U. Modelling the genealogy and character of global Pentecostalism: an African perspective (part 1). **Dutch Reformed Theological Journal = Nederduitse Gereformeerde Teologische Tydskrif**, v. 47, n. 3-4, p. 506-518, set. 2006.

⁴²² LEE, 2018, p. 22-23.

⁴²³ Tabela elabora por LEE, 2018, p. 24.

1981				
1993				Robeck
2003	Jacobsen			Anderson
2006				Hofmeyr Kalu
Identidade do Pentecostalismo	Batismo no Espírito Santo + Falar em Línguas = doutrina	Experiência, Oralidade, Testemunho	O trabalho do Espírito Santo	Os dons do Espírito

A crítica feita por Lee à ideia de não restringir a paternidade do pentecostalismo aos EUA ou a um indivíduo específico aponta para a necessidade de uma marca distintiva no movimento. Segundo Lee, sem algo como o Batismo no Espírito Santo evidenciado pelo falar em línguas, qualquer movimento histórico com traços carismáticos poderia ser identificado como pentecostal, remontando até o primeiro século do cristianismo. Usando uma expressão comum entre historiadores — “se tudo é história, nada é história” — Lee adapta essa lógica ao pentecostalismo: “se tudo é pentecostalismo, nada é pentecostalismo”. Assim como há diferentes formas de luteranismo e calvinismo, todos fundamentados em uma matriz inicial, o mesmo deveria ser aplicado ao pentecostalismo. É inegável que o pentecostalismo se destacou por sua liberdade, criatividade, abertura a novos pensamentos e pelo agir do Espírito Santo. No entanto, para preservá-lo como um movimento distinto, é necessário reconhecer elementos teológicos e históricos que o definam claramente.

No entanto, para que o pentecostalismo seja reconhecido como tal, é necessário que se defina o que ele é. Concordamos que o agir do Espírito Santo ocorreu em diversas partes do mundo e não consideramos coincidência a proximidade histórica de diversos avivamentos no início do século XX. Aceitamos, porém, a ideia de que Charles Fox Parham iniciou o movimento, enquanto Seymour definiu suas características e o popularizou. Cada local onde o pentecostalismo chegou incorporou suas próprias particularidades, mas sem abandonar referências essenciais da sua matriz original.

Seria impossível analisar cada uma das adaptações feitas ao pentecostalismo em relação à sua matriz original. Por isso, selecionamos a teologia que se popularizou a partir da Rua Azusa, com William Seymour. A problematização apresentada no primeiro capítulo, baseada na teoria de Pierre Bourdieu e no tema dos dominantes,

torna-se mais complexa aqui. O indivíduo mais criticado na primeira geração do movimento acabou se tornando aquele cujo nome seria reconhecido como o "pai do pentecostalismo" pela maioria dos pentecostais. Além de Seymour, apresentaremos a teologia de William Durham, pregador pentecostal de Chicago. Foi a partir de suas conferências que as principais lideranças pentecostais no Brasil — como os suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren⁴²⁴, o italiano Luigi Francescon⁴²⁵ e a canadense Aimee Semple McPherson⁴²⁶ — aprenderam sobre o pentecostalismo.

5.2 WILLIAM JOSEPH SEYMOUR: O VENCEDOR DA DISPUTA PELO NOME DO PENTECOSTALISMO MUNDIAL

Se enfrentamos certa dificuldade para encontrar bibliografia disponível sobre Charles Fox Parham, o desafio em relação a William Joseph Seymour foi lidar com o excesso de informações. Como já fizemos uma breve apresentação da bibliografia de Seymour no segundo capítulo, agora focaremos em sua contribuição ao movimento pentecostal e em sua teologia. Quando chegou a Los Angeles, após ser convidado no Texas para pastorear uma igreja na cidade, Seymour encontrou um ambiente propício para o desenvolvimento da fé pentecostal. Era como se "o caminho estivesse preparado". Ele não foi o primeiro a liderar uma igreja renovada na região, já que havia a presença de grupos como a União Pentecostal, a Associação Metropolitana, as Missões Peniel, a Aliança Cristã Missionária e outras igrejas de santidade independentes.

Além disso, a cidade estava "fervendo" com as notícias do avivamento no País de Gales (1904-1905), liderado pelo evangelista Evan Roberts. Frank Bartleman chegou a se corresponder com Roberts por cartas, o que inspirou os moradores de Los Angeles a orar intensamente para que um movimento semelhante ocorresse entre eles. No início de 1906, as orações eram incessantes, pedindo que Deus enviasse sinais miraculosos, mesmo sem terem referências claras sobre as línguas espirituais. O cenário foi ainda mais intensificado em 18 de abril de 1906, quando um terremoto

⁴²⁴ Lideranças que fundaram as ADs do Brasil.

⁴²⁵ Liderança que fundou a Congregação Cristã no Brasil, a primeira igreja pentecostal brasileira.

⁴²⁶ Especificadamente, a Igreja do Evangelho Quadrangular não será trazida diretamente por McPherson, mas por outros missionários.

devastou San Francisco. O evento foi interpretado como um aviso divino, levando a uma busca ainda maior por Deus e a um profundo temor espiritual⁴²⁷.

O primeiro ponto importante a ser destacado é a diferença na diversidade entre o movimento de William Seymour e o de Charles Fox Parham. Na escola de Parham, devido ao racismo prevalente no contexto do sul dos EUA, os estudantes negros eram obrigados a aprender da porta da sala de aula, separados dos demais alunos. Em contraste, em Azusa, negros, brancos, jovens, idosos, pessoas marginalizadas e ricas compartilhavam o mesmo espaço, evidenciando uma inclusão inédita para a época⁴²⁸. Embora a liderança no Movimento da Fé Apostólica fosse centralizada em Parham, não se pode ignorar o protagonismo de uma mulher, Sarah Parham. Porém, foi com Seymour que uma liderança inclusiva se tornou mais comum, proporcionando dignidade e um senso de comunidade que muitos não encontravam na sociedade urbana de Los Angeles no início do século XX. Contudo, essa mesma diversidade e unidade, aliadas à não associação da paternidade do movimento exclusivamente a Seymour, criaram dificuldades para identificar sua voz distinta entre as muitas outras lideranças que emergiram em Azusa⁴²⁹.

Assim, ao falarmos sobre a teologia de Seymour, estaremos nos referindo também à teologia de Azusa. De forma geral, assim como no caso de Parham, não havia uma sistematização teológica. No entanto, em Seymour, isso não se devia à pretensão de criar uma teologia nova ou sem ideias pré-concebidas, mas à crença de que uma formulação teológica poderia limitar o livre fluxo do Espírito. A liderança em Azusa evitava as especulações mais complexas de Parham e focava na simplicidade, voltada para a orientação espiritual e a cura da alma. Enquanto Parham desempenhava o papel de anunciador do fim dos tempos, a teologia de Azusa se desenvolvia como uma teologia pastoral, mais próxima das necessidades práticas e espirituais das pessoas⁴³⁰.

Isso não significa que Azusa não defendesse a existência de uma teologia correta ou que não identificasse como equivocadas ou perigosas certas doutrinas para o cristianismo. Seymour e as lideranças de Azusa prezavam pela preservação da sã

⁴²⁷ ANDERSON, 1979, p. 67-68.

⁴²⁸ ROBECK Jr., Cecil. **The Azusa Mission and Revival: the birth of the global pentecostal movement.** Nashville: Thomas Nelson, 2006. p. 12-13.

⁴²⁹ JACOBSEN, 2003, p. 61.

⁴³⁰ JACOBSEN, 2003, p. 61.

doutrina e referiam-se às falsas doutrinas presentes na igreja de sua época como "fornicação espiritual". Em uma espécie de confissão de fé da Missão Azusa, enfatizavam cinco pontos principais: Arrependimento, Fé em Jesus Cristo, Santificação, Batismo no Espírito Santo evidenciado pelo falar em línguas e Cura Divina. Como parte do movimento de santidade, Seymour defendia uma visão em três etapas da vida cristã: Justificação, Santificação e Batismo no Espírito Santo. Esse processo, entendido sob uma perspectiva arminiana, exigia uma participação ativa do crente para que essas etapas fossem contínuas e eficazes⁴³¹.

Na perspectiva de Seymour, a santificação era um processo contínuo de purificação do coração humano. Não tratava do perdão de pecados individuais, algo que ocorria no momento da justificação, mas sim da inclinação natural para o pecado, herdada do pecado original. Em outras palavras, o foco não estava nas transgressões específicas, mas no desejo pecaminoso. Quando o fiel alcançava a santificação em um ponto específico da sua vida, como uma experiência espiritual intensa e transformadora, ele adquiria um senso elevado da presença de Deus, um "fogo santo" no coração para invocar o nome de Jesus. Assim como Parham, Seymour não acreditava na inversão dos processos que conduziam à vida plena do cristão. Primeiramente, deveria ocorrer a justificação, depois a santificação, e, por fim, o Batismo com o Espírito Santo. Para receber o Batismo, era necessário passar pelos pré-requisitos da justificação e da santificação. Seymour comparava a vida cristã a um tabernáculo em construção, onde diferentes espaços representavam etapas rumo à vida plena. No átrio do tabernáculo, o pecador realizava suas primeiras obras, recebendo o perdão dos pecados. No altar de ouro, o cristão se consagrava completamente a Deus e encontrava o sangue purificador de Jesus. Por fim, no Santo dos Santos, o cristão encontrava a Arca da Aliança, representando o Batismo com o Espírito Santo e o momento em que Cristo habitava plenamente na vida do crente⁴³².

O ponto central do pentecostalismo, o Batismo com o Espírito Santo, era abordado por Seymour com mais moderação do que por Parham. Para Seymour e os membros da Missão de Azusa, o foco principal não deveria ser as línguas, mas sim o Batismo com o Espírito Santo, sendo as línguas uma consequência desse batismo. Seymour reconhecia que as línguas poderiam se manifestar de diferentes formas na

⁴³¹ JACOBSEN, 2003, p. 72. SYNAN & FOX Jr., 2012, p. 67.

⁴³² SYNAN & FOX Jr., 2012, p. 41.

vida dos crentes. Alguns experimentavam as línguas no momento do batismo e continuavam exercendo o dom pelo resto de suas vidas. Outros falavam em línguas apenas uma vez, no momento do batismo, sem voltar a exercer o dom. Havia ainda aqueles que experimentavam um intervalo entre o batismo e a primeira manifestação das línguas, o que poderia levar dias ou semanas. Com o tempo, Seymour percebeu que as pessoas estavam buscando as línguas de forma exagerada. Ele passou a enfatizar que o Batismo com o Espírito Santo não deveria ser medido apenas pelo ato de falar em línguas, mas também pela presença dos frutos do Espírito na vida cotidiana e por outras manifestações de dons espirituais⁴³³. Dessa forma, Seymour começou a destacar que, mais do que as línguas, o amor divino era a verdadeira prova de que alguém havia sido batizado com o Espírito Santo⁴³⁴.

José Gonçalves argumenta que a interpretação de que Seymour teria abandonado a ideia da evidência inicial das línguas espirituais é controversa e frequentemente mal compreendida. Segundo ele, Seymour era um pastor prático, não um teólogo acadêmico, o que pode ter contribuído para certa confusão em suas declarações. Isso levou alguns a entenderem erroneamente que Seymour negava as línguas como evidência do Batismo com o Espírito Santo, o que não é verdade. Seymour enfatizou que, embora as línguas fossem uma evidência importante, talvez não fossem a única possível. Gonçalves atribui essa interpretação equivocada à aproximação de Seymour entre o Batismo com o Espírito Santo e a santidade. Ele percebeu que muitas pessoas que afirmavam ter sido batizadas com o Espírito Santo não apresentavam uma transformação genuína em suas vidas. Essa preocupação foi intensificada por sua experiência com Parham, que tentou barrar os avanços de Azusa e cujas atitudes Seymour considerava incompatíveis com o verdadeiro impacto do Espírito Santo. Por isso, Seymour passou a incluir os frutos do Espírito em sua argumentação, reforçando que o Batismo deveria ser evidenciado tanto por manifestações carismáticas quanto por uma vida transformada e guiada pelo amor divino⁴³⁵.

⁴³³ SYNAN & FOX Jr., 2012, p. 87.

⁴³⁴ JACOBSEN, 2003, p. 77.

⁴³⁵ GONÇALVES, José. **A Glossolalia e a Formação das Assembleias de Deus**. Um resgate histórico da Soteriologia e Pneumatologia do Início do Movimento Pentecostal. Rio de Janeiro: CPAD, 2022. p. 85.

Nos primeiros anos de Azusa, a experiência inovadora, criativa e espontânea atraiu a atenção da imprensa local pela novidade. Como mencionado anteriormente, o movimento foi chamado de “uma babel de línguas”, e sua diversidade étnica e social foi alvo de críticas. Até mesmo Charles Fox Parham, professor de William Seymour, tentou barrar o avanço do movimento. Com o tempo, diante de manifestações consideradas excessivas, como pessoas imitando latidos, atirando-se no chão e outros comportamentos vistos pelos grupos conservadores como estranhos, Seymour percebeu que o uso das línguas muitas vezes acontecia de maneira desordenada, causando confusão. Isso o levou a enfatizar com mais veemência a necessidade de ordem e decência nos cultos⁴³⁶. No entanto, não foi nesse período que a visão sobre a xenolalia (línguas estrangeiras desconhecidas pelo falante) foi substituída pela glossolalia (línguas inexistentes na Terra, também chamadas de línguas estranhas). Segundo Anderson, essa modificação ocorreu apenas nas décadas seguintes, mais precisamente na década de 1920, quando a ideia de línguas angelicais, celestiais ou divinas foi incorporada ao discurso pentecostal⁴³⁷.

No campo da escatologia, Seymour era menos criativo e, talvez por isso, menos problemático que Parham. No centro de sua mensagem escatológica estava a esperança de que Jesus voltaria em breve. Essa certeza baseava-se tanto nos sinais visíveis no mundo quanto em relatos de visões proféticas. Alguns cristãos da época de Seymour afirmavam ter sido arrebatados ao céu em visões, onde presenciaram a Nova Jerusalém e as Bodas do Cordeiro. Essa expectativa gerava um senso de urgência entre os membros de Azusa, que acreditavam estar vivendo na última dispensação. Para eles, a fusão entre o tempo e a eternidade estava prestes a acontecer. Entusiasmados, muitos diziam sentir o sopro do céu e afirmavam que anjos celestiais cantavam em seus cultos⁴³⁸. Esse senso de urgência alinhava Seymour com a perspectiva dos Irmãos de Plymouth e de John Nelson Darby. No entanto, assim como Parham, Seymour fez suas próprias adaptações, contextualizando a escatologia dentro de sua visão pastoral e espiritual⁴³⁹.

Os crentes de Azusa, imersos no fervor pentecostal, consideravam-se preparados para o retorno iminente de Cristo. Em contraste, os imprudentes —

⁴³⁶ JACOBSEN, 2003, p. 79.

⁴³⁷ ANDERSON, 1979, p.16.

⁴³⁸ JACOBSEN, 2003, p. 80.

⁴³⁹ SYNAN & FOX Jr., 2012, p. 200.

referência às dez virgens da parábola bíblica — não haviam buscado, muito menos recebido, o Batismo com o Espírito Santo. Nesse contexto, Seymour introduziu uma visão particular à teologia escatológica, ensinando que apenas os crentes Batizados com o Espírito Santo estariam qualificados para participar do arrebatamento. Segundo Seymour, os demais, embora salvos, teriam que enfrentar a Grande Tribulação sob o domínio do anticristo. Caso permanecessem fiéis até a morte e recusassem a Marca da Besta, poderiam então reinar com Cristo durante o milênio⁴⁴⁰. Assim, ele adicionava uma dimensão prática à escatologia, conectando o Batismo com o Espírito Santo diretamente à preparação para o arrebatamento.

Assim como Parham, Seymour não esclarecia completamente quem seriam os 144 mil mencionados no Apocalipse, mas sugeria que eles seriam os maiores vencedores, comparáveis ao "Filho Varão" do capítulo 12 do mesmo livro. Durante o milênio, Seymour ensinava que os santos governariam ao lado de Jesus, estabelecendo um reino de justiça. Assim como Parham, não deixava tão claro quem ele considerava como os 144 mil mencionados no Apocalipse, explicando que eles seriam os maiores vencedores, comparados ao Filho Varão do capítulo 12 do mesmo livro. No milênio, os santos governariam ao lado de Jesus, constituindo um reino de justiça.

Como se percebe, a teologia de William Joseph Seymour era mais simples do que a de Charles Fox Parham, adaptando alguns aspectos e modificando outros. No entanto, ambas se conectavam ao contexto milenarista e escatológico que marcou o final do século XIX e o início do século XX. Vindo de outro contexto, o movimento de santidade negra, Seymour enfatizava ainda mais a questão social. Em Parham, esse cuidado esteve presente na Casa de Cura Betel, mas não se refletiu em sua eclesiologia de maneira significativa. Apesar disso, muitos elementos da teologia de Seymour permaneciam ligados ao movimento de santidade e às perspectivas de John Wesley. Será, contudo, a partir de Azusa — e não de Topeka — que o pentecostalismo se tornará conhecido em diversas partes do mundo, cumprindo o propósito que Parham idealizou, mas não conseguiu concretizar. Com o tempo, igrejas de tendência unicista e unitarista abraçaram o pentecostalismo estadunidense. Entretanto, a segregação racial também se manifestou na formação dessas igrejas. O pentecostalismo de Azusa chegou a Chicago, quase 3 mil km de Los Angeles, sendo

⁴⁴⁰ SYNAN & FOX Jr., 2012, p. 112.

adaptado por outra figura fundamental na história do movimento: William Howard Durham.

5.3 O PENTECOSTALISMO QUE CHEGOU AO BRASIL NÃO VEIO DE AZUSA, MAS DE CHICAGO: A TEOLOGIA DE WILLIAM DURHAM

Nascido no Kentucky em 1873, William Howard Durham teve seus primeiros contatos com a fé cristã na Igreja Batista. Sua conversão ocorreu em Minnesota, após uma visão em que teria visto Cristo crucificado. Desde então, assim como Parham e Seymour, dedicou-se integralmente ao ministério, tornando-se pastor da North Avenue Mission em Chicago em 1901. O contato de Durham com a Rua Azusa e o pentecostalismo aconteceu em 1907, um ano após o início dos trabalhos de Seymour. Durante uma viagem a Los Angeles, ele experimentou o Batismo com o Espírito Santo. A partir desse momento, Durham tornou-se uma figura central na expansão do pentecostalismo em Chicago, promovendo reuniões que começavam pela manhã e se estendiam até a noite. Seu trabalho influenciou importantes nomes do pentecostalismo mundial, como Daniel Berg, Gunnar Vingren, Luigi Francescon e Aimee Semple McPherson⁴⁴¹.

A prova de que o pentecostalismo era uma teologia adaptada ao contexto é evidente no fato de que William Howard Durham não seguiu a chamada teologia das três bênçãos, defendida por Parham e Seymour. Em vez disso, tornou-se o principal representante da *Teologia da Obra Consumada*. Distanciando-se da perspectiva clássica da santidade wesleyana, Durham aproximou-se mais da teologia de Keswick, negando a necessidade de uma segunda experiência instantânea de santificação. A partir de 1910, Durham começou a criticar a ideia de santificação como uma obra da graça separada, afirmando que Cristo havia providenciado a santificação de forma completa por meio de Sua morte e ressurreição. Para Durham, o crente recebia essa santificação no momento da conversão, por meio da fé. Ele propôs, então, uma doutrina de dois estágios, chamada de *A Obra Concluída do Calvário*. Pesquisas indicam que, até 1914, 60% dos pentecostais estadunidenses já haviam adotado essa

⁴⁴¹ BURGESS & MAAS, 2003, p. 1470.

nova posição teológica defendida por Durham. Com o sucesso de suas ideias, ele tentou assumir, assim como Parham, o controle de Azusa, mas sem sucesso⁴⁴².

Em meados de 1913, diante do crescimento dos adeptos da doutrina da Obra Consumada, foi convocado um concílio geral em Hot Springs, Arkansas, realizado em abril de 1914. Nessa reunião, formou-se o Concílio Geral das ADs, que, devido à organização e à quantidade de lideranças pentecostais envolvidas, tornou-se o maior representante da teologia pentecostal norte-americana. Contudo, é importante não confundir as ADs dos EUA com as ADs do Brasil. Apesar da semelhança nos nomes, tratam-se de instituições distintas, sem ligação direta naquela época. Porém, ambas compartilham a mesma perspectiva teológica sobre a santificação, uma vez que derivam da mesma fonte: William Durham. A North Avenue Mission, em Chicago, tornou-se o centro de seguidores da fé apostólica no Meio-Oeste dos EUA até a morte de Durham, em 1912, aos 39 anos de idade⁴⁴³. Assim como Parham teve que lidar com o protagonismo de Seymour no movimento pentecostal, ele também enfrentou o impacto da ascensão de William Durham, que consolidou sua influência e ampliou a divisão no cenário pentecostal.

Em 1909, o casal Aimee Elizabeth Kennedy e Robert James Semple foi ordenado ao ministério pastoral em Chicago por William Durham. Após a ordenação, viajaram para Hong Kong como missionários. No mesmo ano, Robert faleceu de malária, deixando Aimee grávida de seu primeiro filho. Ao retornar aos EUA, Aimee casou-se com Harold Stewart McPherson e iniciou uma série de jornadas evangelísticas. Em 1919, Aimee foi ordenada evangelista pelas ADs. No entanto, rompeu com a instituição em 1922 devido ao projeto do *Angelus Temple*, que seria construído em Los Angeles. O templo foi inaugurado em 1º de janeiro de 1923, com capacidade para 5.300 pessoas, marcando o início da *International Church of the Foursquare Gospel*, conhecida no Brasil como Igreja do Evangelho Quadrangular⁴⁴⁴. A Igreja do Evangelho Quadrangular chegou ao Brasil em 1951, na cidade de São

⁴⁴² ANDERSON, 2014, p. 63-65. No entanto, o começo da relação de Durham e Seymour não se deu por meio da tentativa de controle de um sobre o outro. Na primeira visita que Durham fez em Azusa, Durham retratou Seymour como um homem espiritual e humilde e o homem mais manso que havia conhecido. Dizia que a unidade e o amor prevaleciam nas reuniões e que nunca havia experimentado a glória de Deus como tinha naquele lugar. ROBECK JR. 2006, p. 92-93.

⁴⁴³ BLUMHOFER, 1993, p. 81.

⁴⁴⁴ BURGESS & MAAS, 2003, p. 2040-2046.

João da Boa Vista, em São Paulo, através dos esforços dos missionários Harold Edwin Williams e Jesus Hermínio Vasquez Ramos.

Outro personagem relevante para o pentecostalismo brasileiro, vindo de Chicago, foi o italiano Luigi Francescon. Francescon emigrou da Itália para os EUA em 1890, estabelecendo-se em Chicago. Ali, em meio a uma comunidade de imigrantes italianos, ajudou a fundar a Igreja Presbiteriana Italiana de Chicago. Crítico do pedobatismo praticado pela igreja presbiteriana, Francescon rompeu com a instituição em 1903, acompanhado por outros membros descontentes. Em contato com William Durham na North Avenue Mission, Francescon recebeu o Batismo com o Espírito Santo, evidenciado pelo falar em línguas, em 25 de agosto de 1907. A partir de então, passou a divulgar a mensagem pentecostal em Chicago e em outras cidades, concentrando-se nas comunidades italianas. Em 1909, viajou para Buenos Aires e, em março de 1910, chegou a São Paulo. No Brasil, Francescon fundou as primeiras *Congregações Cristãs no Brasil* em 1910, tornando-se pioneiro no pentecostalismo no país. Durante as primeiras décadas, essas congregações permaneceram restritas às comunidades italianas, com a liturgia e a pregação realizadas em italiano. Essa situação mudou durante o Estado Novo (1937-1945), quando a política de nacionalização imposta por Getúlio Vargas obrigou a Congregação Cristã no Brasil a adotar o português e expandir sua atuação⁴⁴⁵. A Congregação Cristã no Brasil é considerada a primeira igreja pentecostal fundada no país.

Daniel Berg e Gunnar Vingren, missionários suecos, também tiveram contato com a mensagem pentecostal por meio da interpretação de William Durham na North Avenue Mission, em Chicago. Em novembro de 1910, chegaram ao Brasil, em Belém do Pará, e, assim como faziam na Suécia e nos EUA, começaram a congregar em uma igreja batista local. Porém, devido à ênfase pentecostal em suas pregações, que não considerava a teologia oficial da igreja batista, houve atritos com a liderança. Em 13 de junho de 1911, 13 membros da igreja batista foram expulsos, juntamente com Berg e Vingren. A partir disso, começaram a congregar na casa de Celina Albuquerque, onde fundaram a *Missão Fé Apostólica*. Em 1918, essa missão foi

⁴⁴⁵ MONTEIRO, Yara Nogueira. Congregação Cristã no Brasil: da fundação ao centenário – a trajetória de uma Igreja Brasileira. *Estudos de Religião*, v.24, n.39, 122-163, jul/dez, 2010. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6342700>. Acesso em: 25 out. 2024.

renomeada para *Sociedade Evangélica Assembleia de Deus*⁴⁴⁶. Assim, estava criada a matriz do pentecostalismo brasileiro, que não tinha ligação direta com a Escola Bíblica Betel, em Topeka, nem com a Rua Azusa 312, mas com a North Avenue Mission, em Chicago.

5.4 O PENTECOSTALISMO CLÁSSICO: O QUE SE FALA HOJE?

Passados 123 anos desde a noite em que Agnes Ozman falou em línguas durante uma reunião na Escola Bíblica Betel, em Topeka, Kansas, o pentecostalismo passou por profundas transformações. Se, em seu início, essa fé evitava qualquer ligação com referenciais acadêmicos, hoje as academias estão repletas de trabalhos que exploram o tema. Existem inúmeras editoras e autores renomados que se tornaram referências no assunto. No Brasil, destacam-se editoras como a Casa Publicadora das Assembleias de Deus (CPAD), a Editora Carisma e, mais recentemente, o selo Pentecostal-Carismático da Thomas Nelson Brasil. Além disso, como mencionado brevemente no capítulo anterior, foram produzidas ao longo da história Teologias Sistemáticas explicitamente pentecostais. Aspectos dessa teologia foram corrigidos, outros fortalecidos, enquanto alguns ainda permanecem ignorados.

Neste último tópico da tese, após destacarmos as diferenças significativas entre os pensamentos de Charles Parham, William Seymour e William Durham, focaremos no que especialistas definem hoje como *pentecostalismo clássico* e suas particularidades em relação aos demais movimentos pentecostais. Decidimos restringir a análise às características centrais do pentecostalismo clássico, evitando discussões mais amplas e igualmente relevantes, como pentecostalismo e a questão indígena, pentecostalismo e América Latina, ou pentecostalismo e questões de gênero. Embora reconheçamos a importância desses temas, eles não serão abordados neste trabalho. Nosso objetivo será destacar os aspectos distintivos do pentecostalismo clássico, deixando de lado questões como usos e costumes ou práticas doutrinárias específicas de cada igreja. Este será o ponto da tese em que mais expressaremos nossas opiniões e posicionamentos, buscando uma reflexão crítica e propositiva sobre o pentecostalismo idealizado. Esse modelo, acreditamos,

⁴⁴⁶ ARAÚJO, Isael de. **História do Movimento Pentecostal no Brasil**: o caminho do Pentecostalismo Brasileiro até os dias de hoje. Rio de Janeiro: CPAD, 2016. p. 30-32.

orienta as principais lideranças pentecostais do país, representando um núcleo teológico e prático essencial para o movimento⁴⁴⁷.

A primeira coisa a ser dita é que o pentecostalismo não é uma teologia nem um movimento fundamentado no racionalismo. Isso não significa negar a presença da razão no pentecostalismo, pois é evidente que os pentecostais, como seres humanos pensantes e com uma teologia significativa, fazem uso dessa capacidade. O ponto central é que os pentecostais não veem as evidências empiricamente comprovadas como a única via para alcançar a verdade. Diferentemente do pensamento moderno, que promoveu uma crença excessiva na razão, no progresso e na ciência — crenças que levaram a humanidade aos horrores da Primeira e da Segunda Guerra Mundial —, a pós-modernidade abriu espaço para questionar a ideia de uma verdade única construída exclusivamente a partir de uma matriz racionalista. Esse contexto permitiu o reconhecimento de outras formas de saber, incluindo o espiritual e o sobrenatural, como legítimas fontes de conhecimento. Enquanto a teologia reformada foi concebida dentro do racionalismo moderno e absorveu muitos de seus elementos, o pentecostalismo enfatiza o encontro direto e transformador com Deus por meio do Espírito Santo. Esse encontro, por seu caráter sobrenatural e profundamente pessoal, transcende as ferramentas analíticas do pensamento cartesiano. Para o pentecostalismo, essa experiência constitui uma via de acesso ao divino que não se limita às comprovações empíricas ou a um sistema racionalista de interpretação da realidade. Em vez disso, é uma verdade vivida e experienciada, que resiste a reduções meramente intelectuais ou científicas⁴⁴⁸.

Sobre esta relação, Carvalho escreve:

Já está claro o porquê de o paradigma teológico antissobrenatural do protestantismo histórico, ou seja, seu sistema teológico, não servir para o pentecostalismo. O Movimento Pentecostal acredita na atuação divina nos dias de hoje, tal como nos tempos bíblicos, em termos de sobrenaturalidade. Esse aspecto imprescindível e caro ao pentecostalismo foi completamente

⁴⁴⁷ Os tópicos abordados neste texto não envolvem toda a discussão acadêmica acerca de Estética da Recepção, Semiótica, Performance, entre outras áreas teóricas. Nossa proposta é, como pentecostais e com base na bibliografia fundamental sobre o tema, apresentar nossa compreensão sobre aspectos centrais como a leitura da Bíblia, o batismo no Espírito Santo e o falar em línguas. Reconhecemos que a visão que os pentecostais possuem sobre sua fé e prática é distinta tanto das novas abordagens que vêm surgindo dentro do próprio pentecostalismo quanto das análises realizadas por especialistas sobre a teologia e hermenêutica pentecostal. Este texto, portanto, focará na primeira perspectiva, buscando apresentar o entendimento pentecostal tradicional sobre essas práticas e crenças essenciais.

⁴⁴⁸ CARVALHO, Cesar Moises. **Pentecostalismo e Pós-Modernidade: Quando a Experiência Sobrepuja-se à Teologia**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2017.

descartado nos séculos 17 e 18 com advento do racionalismo, pois para este paradigma, apenas unicamente a razão, e nunca a experiência, é a via de acesso legítima e segura para o conhecimento⁴⁴⁹.

Ao contrário da lógica racionalista, o pentecostalismo abriu sua dimensão teológica e prática para a atuação do sagrado e do sobrenatural no mundo. Ele rejeita a ideia de uma hegemonia teológica, posicionando-se como uma entre muitas expressões legítimas de fé. Por não estar preso a pressupostos racionalistas, o pentecostalismo conecta-se diretamente com a imaginação, a emoção e a experiência, tornando-se uma forma de espiritualidade inclusiva e acessível para aqueles que não se identificam com uma abordagem intelectualista ou excessivamente acadêmica. Embora exista uma hermenêutica pentecostal, é importante destacar que, para o pentecostal que a aplica em sua prática — diferentemente de quem a estuda de forma analítica —, a preocupação principal está nos modelos de vida e fé que o texto bíblico inspira. Menos atenção é dada aos métodos críticos ou gramaticais, e mais ênfase é colocada na absorção e prática das verdades espirituais que as Escrituras comunicam. Diferentemente da teologia liberal, que frequentemente interpretava os milagres bíblicos como metáforas para lições éticas, o pentecostalismo entende esses eventos como realidades concretas. Para o pentecostal, os milagres e a atuação do Espírito Santo não apenas ocorreram no passado bíblico, mas são reais e acessíveis no presente. Essa perspectiva reafirma a crença de que o sobrenatural não é um elemento restrito à história bíblica, mas é uma parte viva e ativa da vida cristã contemporânea⁴⁵⁰.

No contexto pentecostal, o conceito de *raciovitalismo* se aplica melhor do que o racionalismo. Enquanto a lógica cartesiana exige experimentação e prova, rejeitando o que não pode ser fundamentado em um versículo bíblico específico — especialmente em porções paulinas e não narrativas —, o raciovitalismo reconhece a imprevisibilidade da existência e valoriza a vivência daquilo que se experimenta⁴⁵¹. Para o pentecostal, o Espírito Santo "sopra onde e quando quer". Por isso, é essencial estar atento ao movimento do Espírito, sem se restringir apenas ao que os dogmas teológicos definem como verdade. Isso não significa uma rejeição das Escrituras como livro de fé e prática, mas sim uma ampliação da forma de lê-las. Essa abordagem

⁴⁴⁹ CARVALHO, 2017, p. 391.

⁴⁵⁰ CARVALHO, 2017, p. 46.

⁴⁵¹ CARVALHO, 2017, p. 57.

considera não apenas os tratados teológicos, mas também os sentimentos e as experiências pessoais do leitor. No raciovitalismo pentecostal, a interpretação bíblica vai além do intelecto, incorporando a dimensão espiritual e emocional do indivíduo. Isso permite uma relação mais dinâmica com o texto sagrado, na qual a experiência com o Espírito Santo complementa e enriquece a compreensão das Escrituras.

Dentro de uma lógica racionalista, expressões como "eu senti de Deus" — comuns nos círculos pentecostais — seriam difíceis de justificar. Contudo, o fato de serem frequentes e significativas no contexto pentecostal sugere a existência de um tipo de conhecimento que é intuitivo e espiritual. Nesse ambiente, o testemunho assume um papel central, permitindo ao pentecostal imaginar, sentir e envolver-se emocionalmente em narrativas que, embora não sejam diretamente bíblicas, conectam profundamente a experiência vivida com o texto sagrado. Enquanto a fé reformada enfatiza a mente para compreender e interpretar o texto bíblico, o pentecostalismo envolve outros sentidos em sua prática de fé. O pentecostal impõe as mãos, louva corporalmente e testemunha — engajando o corpo, as emoções e a mente em seu relacionamento com o sagrado. Essa abordagem mais ampla de interação com o texto bíblico permite um envolvimento que vai além do intelecto. Como entender plenamente os Salmos sem envolver os afetos? Como captar a essência das lágrimas de Jeremias sem uma conexão emocional e prática com o texto? Qual seria o propósito das narrativas bíblicas se não inspirassem mais do que uma ética fria, mas também a crença de que tais eventos podem se repetir no presente? A mentalidade pentecostal se constitui, portanto, nessa interação dinâmica entre razão, emoção e experiência. É essa conexão prática e espiritual que dá ao pentecostalismo sua vitalidade e sua capacidade de integrar profundamente o texto bíblico à vivência diária⁴⁵².

Smith esclarece que

Na discussão do imaginário social pentecostal [...] destaquei que a espiritualidade pentecostal está impregnada de um apoio à corporificação. Existe uma espécie de sacramentalidade no culto pentecostal, que vê o aspecto material como um mediador bom e necessário da obra e da presença do Espírito Santo. Não há como existir a espiritualidade pentecostal sem a questão do corpo; em outras palavras, para o pentecostalismo, o corpo é importante⁴⁵³.

⁴⁵² SMITH, 2020, p.104.

⁴⁵³ SMITH, 2020, p. 104.

Os pentecostais, apesar de muitos grupos apresentarem fortes tendências conservadoras, mantêm-se abertos à novidade. Isso significa que o pentecostal espera que algo novo e inesperado aconteça durante seus momentos de adoração⁴⁵⁴. Como lembra Gutierres, embora seja incorreto afirmar que não há uma liturgia no ambiente pentecostal — considerando a presença de hinários e uma organização previamente estabelecida —, essa estrutura permanece aberta à possibilidade de que Deus possa agir de maneira surpreendente e inédita⁴⁵⁵⁴⁵⁶. Em nossa experiência pessoal, foram inúmeras as ocasiões em que toda a igreja se silenciou para ouvir atentamente alguém se levantar em profecia. Houve também cultos que se estenderam até a madrugada, porque o "poder de Deus" desceu sobre a congregação, ultrapassando os horários estabelecidos. Em muitas outras situações, toda a igreja se mobilizou em oração diante de manifestações demoníacas. Se os pentecostais estivessem presos a uma lógica racionalista, isso implicaria que o Espírito Santo estaria “aprisionado” às nossas organizações prévias. No entanto, a abertura para o inesperado e para o mover do Espírito é o que caracteriza e dinamiza a prática pentecostal, destacando sua confiança na atuação divina em cada reunião, independentemente das programações humanas.

O dinamismo do Espírito Santo em agir quando e onde quiser, aliado à liberdade concedida pelo crente pentecostal à pessoa divina, leva à construção de uma maneira própria de compreender o texto bíblico. Amparados na complexa relação entre texto e leitor, enfatizada a partir da década de 1960, teólogos pentecostais identificaram que o fervor religioso do leitor é central no desejo de vivenciar as ações descritas nas Escrituras. Para o pentecostal, os eventos bíblicos não são apenas relatos históricos, mas ações possíveis no presente. A leitura pentecostal é essencialmente performática, indo além da decodificação de códigos linguísticos. Ela envolve também uma resposta emocional e espiritual. Dessa forma, a leitura bíblica não apenas relembra o conteúdo dos textos sagrados, mas os atualiza, tornando-os vivos e relevantes para a experiência atual do crente⁴⁵⁷. Cada vez que o texto é lido por um pentecostal, a crença na presença do Espírito Santo é intensificada. Assim, talvez mais significativa do que uma tradução técnica e exigente do hebraico ou do

⁴⁵⁴ SMITH, 2020, p. 58.

⁴⁵⁵ SIQUEIRA, Gutierres. **Revestidos de Poder**: uma introdução à teologia pentecostal. Rio de Janeiro: CPAD, 2018. p. 55.

⁴⁵⁶ SMITH, 2020, p. 58.

⁴⁵⁷ OLIVEIRA & TERRA, 2018.

grego seja a experiência vivida do texto bíblico pelos pentecostais. Essa vivência ressignifica o texto em diferentes etapas da vida do crente, ampliando sua aplicação prática e espiritual de maneira única e contínua.

Assim

Para o fiel das igrejas pneumáticas (no Espírito), os sinais sobrenaturais não são limitados aos tempos antigos, mas compõem o funcionamento da realidade na qual habita. Desta forma, para o fiel, o êxtase não é tratado como uma experiência em determinado momento, mas é a maneira como habita a realidade. Na verdade, ele é um extático no mundo e o texto bíblico torna-se espaço de confirmação das suas experiências. Em uma interpretação circular, no texto ele encontra a si e suas práticas, e, por sua vez, o mundo é onde ele vivencia os fenômenos místicos⁴⁵⁸.

Não é suficiente apenas compreender o que constitui a leitura pentecostal, mas também entender como ela é realizada. Os protestantes da Reforma se orgulham de expressões como *Sola Scriptura*. Os pentecostais, por sua vez, também aderem à regra da suficiência das Escrituras, mas não apenas como uma palavra que ensina, e sim como uma palavra que se repete e se atualiza continuamente. O chamado “fundamentalismo” pentecostal, como alguns críticos o rotulam, está fundamentado na ausência de qualquer versículo bíblico que indique a cessação dos dons espirituais. Para o pentecostal, todas as experiências vividas pelos patriarcas, apóstolos e seguidores de Jesus não ocorreram devido a habilidades humanas inatas, mas pelo poder do Espírito Santo que agia neles. Se a Bíblia não apresenta evidências de que essa obra cessou, então, para o pentecostal, o Espírito Santo pode agir novamente, repetindo tais experiências sempre que necessário. Essa perspectiva leva o pentecostal a ler a Bíblia com a expectativa de que, a qualquer momento, o cenáculo pode ser novamente preenchido com línguas como de fogo e que os irmãos falarão em novas línguas. Além disso, a confirmação de que as palavras contidas na Bíblia não são apenas relatos históricos vem das próprias experiências pentecostais. Essas vivências servem como prova viva de que o texto bíblico testemunha algo verdadeiro e relevante para o presente.

Com essa mentalidade, os pentecostais seguiram uma metodologia que dá especial atenção ao único autor gentílico do Novo Testamento: Lucas. Autor do Evangelho que leva seu nome e do livro de Atos, Lucas oferece relatos ricos em detalhes sobre as palavras, ações e milagres de Jesus, além dos eventos da Igreja

⁴⁵⁸ OLIVEIRA, 2018, p. 42.

Primitiva⁴⁵⁹. Antony de Palma esclarece que a Bíblia não é um livro de teologia dogmática ou sistemática. Isso explica por que ela frequentemente utiliza terminologia semelhante para significados diferentes. Cada autor bíblico concentra-se em temas específicos, deixando outros aspectos em segundo plano. Enquanto a teologia joanina destaca a deidade de Cristo e a paulina enfatiza a justificação pela fé, Lucas foca no aspecto dinâmico do Espírito Santo. Por se tratar de um texto histórico, alguns argumentam que a visão paulina sobre o Espírito Santo deveria ser a única interpretada como doutrina. No entanto, essa abordagem ignora que Lucas utiliza a narrativa histórica para expressar sua própria teologia. Assim como um historiador seleciona os dados que deseja apresentar para construir uma narrativa coerente, Lucas exerce o papel de editor, organizando sua narrativa com o propósito de transmitir uma visão teológica específica⁴⁶⁰. Essa escolha metodológica dos pentecostais, de valorizar a abordagem lucana, reflete sua ênfase na experiência prática do Espírito Santo, narrada detalhadamente no livro de Atos, como um modelo para a vida cristã contemporânea.

Gutierrez escreve o seguinte:

O Evangelho de Lucas pode ser lido como uma obra biográfica que atende às regras da historiografia grega. Como a teologia bíblica vem mostrando desde a década de 1960, com o avanço da Crítica da Redação — um método de análise que busca a teologia por trás dos Evangelhos —, o Evangelho de Lucas não pode ser bem interpretado sem entender os propósitos teológicos do autor. Lucas, assim como os demais evangelistas, agiu como “autor-editor” porque, além de redigir o material de forma independente, também compilou tradições e fontes herdadas, orais e/ou escritas. Lucas é, por assim dizer, editor, historiador e teólogo⁴⁶¹.

Na interpretação pentecostal, não se trata de desconsiderar Paulo; pelo contrário, temas como a justificação e a santificação são fundamentais para os pentecostais, dada a origem do movimento no contexto da santidade. O que os pentecostais entendem é que Paulo e Lucas abordam aspectos distintos do Espírito Santo e que ambos são essenciais para a construção de uma pneumatologia completa. Compreende-se que, devido ao caráter de revelação progressiva das Escrituras, cada autor contribuiu de forma única para o fechamento do cânon, o que

⁴⁵⁹ Para os aspectos carismáticos na teologia lucana, ver STRONSTAD, Roger. **Teologia Lucana sob exame**: experiências e modelos paradigmáticos em Lucas-Atos. Natal: Carisma, 2018.

⁴⁶⁰ PALMA, Anthony D. **O Batismo no Espírito Santo e com Fogo**: os fundamentos bíblicos e a atualidade da Doutrina Pentecostal. Rio de Janeiro: CPAD, 2022. p. 21.

⁴⁶¹ GUTIERRES, Siqueira. **Pneumatologia**: uma perspectiva pentecostal. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2023. p. 42.

exige uma análise ampla de todo o texto bíblico para apreender plenamente a obra do Espírito Santo. No Evangelho de Lucas, em especial, Cristo e o Espírito Santo são apresentados em continuidade profética e escatológica com o Antigo Testamento. Lucas retrata Jesus, ainda bebê, como o centro de uma comunidade profética que inclui figuras como Maria, Isabel, Zacarias, Simeão e Ana. Mesmo em seus primeiros dias de vida, Jesus é descrito como o Messias prometido pelos antigos profetas, não rompendo com a tradição, mas cumprindo suas promessas. O Espírito Santo, por sua vez, é o agente vivo que capacita essa comunidade profética reunida ao redor de Jesus, afirmando seu papel de continuidade e cumprimento da esperança profética de Israel⁴⁶².

Sendo o Espírito Santo o agente ativo da comunidade de profetas, o movimento pentecostal adotou como slogan do Evangelho Completo a expressão: *Jesus Salva, Jesus Cura, Jesus Batiza com o Espírito Santo e Jesus em Breve Voltará*. Como se percebe, a plenitude do Evangelho centraliza-se em Cristo. Contudo, o Espírito Santo é fundamental nesse processo, pois é ele o auxiliador que torna ativa a presença de Jesus na vida do crente e da igreja. Por meio do Espírito Santo, a igreja experimenta alegria, exortação, consolo, distribuição de dons e o convencimento da verdade. Para os pentecostais, o projeto divino só se concretiza através da ação do Espírito Santo, que capacita a comunidade a viver e a manifestar a presença de Cristo⁴⁶³.

Não é por acaso que, nas palavras de Jesus, os discípulos foram instruídos a não sair de Jerusalém para pregar o Evangelho antes que o Espírito Santo descesse do céu, evento que se cumpriu na Festa de Pentecostes, conforme descrito em Atos 2. Certamente, a pregação que viesse da boca dos apóstolos seria uma mensagem verdadeira, com sólida interpretação do Antigo Testamento e das palavras de Jesus. No entanto, faltaria a eles o empoderamento do Espírito Santo para que pudessem completar a missão. Na visão de Lucas, o Espírito Santo assume uma natureza missiológica em vez de apenas soteriológica, tornando-se um "Espírito para outros," aquele que impele e capacita a igreja a levar as Boas Novas de Jesus a um mundo perdido e agonizante⁴⁶⁴.

⁴⁶² SIQUEIRA, 2023, p. 47-50.

⁴⁶³ OLIVEIRA & TERRA, 2018, p. 27.

⁴⁶⁴ MENZIES, Robert P. **Pentecostes**: essa história é a nossa história. Rio de Janeiro: CPAD, 2016. p. 57.

Seguindo essa mesma linha de participação das experiências do leitor na interpretação do texto bíblico, Robert Menzies compartilha uma história inspiradora: "Não muito tempo atrás, um líder da igreja chinesa comentou: quando os cristãos ocidentais leem o livro de Atos, veem nele histórias inspiradoras. Quando os chineses leem o livro de Atos, veem nele nossas vidas." ⁴⁶⁵. Na opinião de quem disse a frase, devido à vida estável e abastada de quem vive no Ocidente, pode haver uma necessidade de ler Atos como algo mais próximo de uma inspiração distante do que de uma realidade vivida. No entanto, para aqueles que experimentam desafios intensos em seu contexto diário, como os cristãos na China, Atos se torna uma narrativa que reflete diretamente suas próprias vidas. Dentre todos os dons espirituais que poderiam se repetir, a dádiva mais citada neste trabalho foi certamente o Batismo no Espírito Santo, evidenciado pelo falar em línguas. Esse dom, para os pentecostais, não apenas reafirma a presença do Espírito, mas também simboliza uma continuidade viva da experiência da igreja primitiva.

De acordo com a exposição bíblica de Menzies, em Lucas 3:16-17, João Batista promete que Jesus batizará com o Espírito Santo e com fogo. Interpretando a metáfora do fogo como o processo de peneiramento da nação, em que os justos são separados dos ímpios⁴⁶⁶, esse "fogo" reflete a ação purificadora do Batismo com o Espírito Santo. Lucas apresenta o Espírito Santo como fundamental no ministério de Jesus, que, ao ser batizado no Rio Jordão, recebe o Espírito em forma de pomba, sinal confirmador de sua identidade messiânica. Essa confirmação de seu ofício prossegue ao longo do texto, à medida que Jesus evangeliza os pobres, cura os quebrantados de coração, proclama liberdade aos cativos e devolve a visão aos cegos, revelando seu ministério de libertação, cura e proclamação do amor divino. Na narrativa da tentação no deserto, Lucas enfatiza que Jesus estava cheio do Espírito Santo. Assim, as ações de Jesus, mesmo sendo o Messias, são validadas pela capacitação e empoderamento concedidos pelo Espírito, um padrão que se repetiria entre os discípulos. Assim como Jesus foi capacitado no início de seu ministério, os apóstolos também foram empoderados pelo mesmo Espírito em Atos, fortalecendo a continuidade da missão iniciada por Cristo⁴⁶⁷. Seguindo a interpretação de Menzies, as línguas em Atos tinham a função de lembrar que as experiências dos personagens bíblicos também são

⁴⁶⁵ MENZIES, 2016, p. 39.

⁴⁶⁶ MENZIES, 2016, p. 48-47

⁴⁶⁷ MENZIES, 2016, p. 46-52.

experiências que podemos vivenciar. Além disso, elas eram fundamentais para que a igreja entendesse seu papel como uma comunidade profética dos últimos tempos, com o propósito principal de testemunhar sobre Jesus Cristo.

Em outro estudo, Robert Menzies, junto com William Menzies, reafirma o que Charles Parham já defendia em 1901: que as línguas são a evidência incontestável do Batismo no Espírito Santo. No entanto, ao contrário de Parham, que buscava evidências diretas no texto bíblico para comprovar seu ponto de vista, Robert e William Menzies argumentam que em nenhum momento Lucas teve a intenção de definir onde residia a evidência do Batismo no Espírito Santo⁴⁶⁸. Segundo eles, essa compreensão é alcançada com base na Teologia Sistemática.

Os autores ilustram essa explicação com o seguinte trecho:

O problema tem duas faces. 1) A evidência não é uniforme: se Lucas pretendia ensinar as línguas evidenciais como normativas, por que não as apresentou coerentemente como consequência imediata do batismo no Espírito (e.g., At 8.17; 9.17,18)? 2) Mesmo quando as línguas são associadas com o batismo no Espírito, há dúvida de que essa associação se faça para apresentar as línguas evidenciais como doutrina normativa. Em outras palavras, é difícil argumentar que Lucas pretendia ensinar com sua narrativa essa doutrina tal como ela é apresentada pelos pentecostais modernos. Não parece ser essa a sua preocupação.

Antony de Palma simplifica a questão, explicando que, no Antigo Testamento, uma manifestação comum do Espírito Santo era a verbalização inspirada — ou seja, a capacidade, dada pelo Espírito, de falar em profecias. Além de escreverem textos, a forma como essa inspiração se manifestava era frequentemente por meio da fala. Em Joel (2:28-29), há a promessa de que essa capacidade não seria restrita aos profetas, mas se estenderia a todo o povo de Deus. Nos primeiros capítulos de Lucas, essa profecia parece ter um cumprimento inicial através de expressões inspiradas pelo Espírito, que, naquele contexto, não se limitavam a previsões do futuro, mas incluíam falas inspiradas. Em Atos, finalmente, atinge-se o ápice da história do Espírito Santo: no evento de Atos 2, ele se derrama sobre toda a carne, cumprindo a promessa de Joel e inaugurando uma nova era de acesso ao poder e à inspiração do Espírito para toda a comunidade de crentes⁴⁶⁹.

⁴⁶⁸ MENZIES, William W. MENZIES, Robert P. **No poder do Espírito: fundamentos da experiência pentecostal: um chamado ao diálogo.** São Paulo: Editora Vida, 2002. p. 143.

⁴⁶⁹ PALMA, 2022, p. 54-55.

Os discípulos experimentaram a promessa do Pai de maneira única no Pentecostes. Naquela experiência, todos os sentidos foram ativados: ouviu-se o som de um vento impetuoso, viram-se línguas repartidas como de fogo, e cada pessoa ouviu a mensagem em sua própria língua. Essas diferentes manifestações do Espírito são interpretadas como simbolizando salvação (vento), santificação (fogo) e serviço (línguas) ⁴⁷⁰. Em Atos 2, as línguas surgem como uma forma de verbalização inspirada, ecoando o padrão das profecias no Antigo Testamento.

De acordo com Antony de Palma:

Falar em línguas, num sentido importante, é uma forma especializada de profecia. Como tal, sua ocorrência no dia de Pentecostes e em ocasiões subsequentes de fato são um cumprimento da previsão de Joel de que todo o povo de Deus iria profetizar.

O ponto de Palma é que todas as vezes em que o livro de Atos menciona o Batismo no Espírito Santo, ele está diretamente associado à manifestação de línguas. Mesmo que nem sempre as línguas sejam mencionadas especificamente, o padrão das narrativas sugere que elas eram uma resposta comum e visível ao Batismo no Espírito. Embora o evento de Atos 2 não tenha se repetido em termos das manifestações de fogo e vento, as línguas continuaram a aparecer, indicando uma evidência empírica de que a pessoa havia sido batizada com o Espírito Santo⁴⁷¹. Assim, a conclusão de Parham e seus alunos no início do século XX, de que as línguas são a marca distintiva do Batismo no Espírito, permaneceu central no movimento pentecostal. O que talvez tenha mudado foi o propósito atribuído ao falar em línguas, já que a ideia de que missionários poderiam dispensar o aprendizado formal de idiomas para comunicar-se com ouvintes estrangeiros foi revista. Hoje, entende-se que a manifestação das línguas entre os pentecostais ocorre, na maioria das vezes, como *glossolalia* (uma língua desconhecida para os ouvintes) e não como *xenolalia* (falar idiomas conhecidos por ouvintes estrangeiros).

Os pentecostais continuam a acreditar que o Batismo no Espírito Santo é uma “segunda bênção” distinta da conversão inicial, mas os teólogos têm buscado diferenciar entre o "batismo no" e o "batismo com" o Espírito Santo, visando compatibilizar essa crença com a compreensão do restante do cristianismo. Até este

⁴⁷⁰ PALMA, 2022, p. 57-58.

⁴⁷¹ PALMA, 2022, p. 60.

ponto da tese, os termos foram usados de forma intercambiável, conforme aparecem na bibliografia sobre Parham; agora, porém, é necessário diferenciá-los. Segundo Gutierrez, o termo *Batismo pelo Espírito Santo* refere-se à ação do Espírito Santo de inserir o cristão no corpo de Cristo, unindo-o à igreja universal e realizando a regeneração espiritual. Esse batismo está relacionado ao novo nascimento e tem como resultado imediato o “fruto do Espírito”, ou seja, as características de transformação que acompanham o crente regenerado. Por outro lado, o *Batismo no Espírito Santo* refere-se a um revestimento de poder que ocorre após a regeneração, ou seja, após o *batismo pelo Espírito Santo*. Este batismo não tem como objetivo principal produzir o fruto do Espírito, mas sim capacitar o cristão para uma vida de adoração intensa e de serviço eficaz a Deus⁴⁷².

⁴⁷² SIQUEIRA, 2023, p. 63-64.

5 CONCLUSÃO

O estudo acerca da trajetória, contradições e teologia de Charles Fox Parham revelou o quanto o pai do pentecostalismo era polêmico. Mas não seria diferente, pois o contexto de produção de sua teologia também era polêmico. O cenário que Parham nasceu e cresceu estava impregnado de uma época em que a luta entre o conservadorismo e a renovação espiritual era uma constante. Talvez essa distinção entre se manter fiel aos marcos antigos e estar aberto às novidades foi o que permitiu que a teologia de Charles Fox Parham florescesse. A teologia estadunidense foi moldada pelo contexto histórico da colonização, da expansão territorial e cultural e pelo Destino Manifesto, um ideal que justificou a hegemonia cultural e a expansão dos valores dos EUA. Dentre as hipóteses levantadas, podemos concluir que sim, Parham repetia muitos elementos do protestantismo da sua época, mas se permitiu ser criativo, algo comum entre os pentecostais de primeira e segunda geração.

A autoestima estadunidense que se considerava o centro do mundo se mesclava com um cenário de escravidão, de opressão aos indígenas e de efervescências religiosas de um novo modelo de protestantismo que prometia mudar não só o coração do homem, mas a sua sociedade. Movimentos como o pietista, metodista, avivamento de santidade, primeiro e segundo despertar e o Movimento de Santidade trouxeram uma renovação à religiosidade americana, caracterizando-se por uma intensa busca por uma fé viva e transformadora, marcada por uma experiência pessoal com Deus e por práticas de manifestação de emoções extremas. Parham não poderia ser diferente. Como um estadunidense nato, repetia na sua prática e no seu discurso as contradições do mundo em que nasceu, mas tinha a renovação em seu pensamento que permitiu que fosse o pai do pentecostalismo moderno.

A teologia de Charles Fox Parham foi fruto das suas referências intelectuais com um filtro hermenêutico de suas vivências emocionais. Começando pela sua infância debilitada pelos problemas de saúde, passando por sua dependência emocional com a sua mãe, Parham demonstrou que as experiências pessoais são capazes de moldar interpretações religiosas. Sua juventude no ministério metodista também revelou o problema entre o conservadorismo e as novas ideias ao estar no

embate entre liberalismo teológico e o fundamentalismo nascente. A interpretação acerca da cura seu triunfo teológico que o fará não depender exclusivamente do ministério metodista para pensar e ser uma liderança teológica.

Na Casa de Cura Betel e na Escola Bíblica Betel, Charles Fox Parham fez discípulos. Na primeira experiência foi o divulgador da ideia da cura como algo normativo para todo aquele que tivesse fé. Aqueles que não estivessem de acordo com a doutrina da cura não encontrariam o que tanto esperavam. Parham não se colocava como o curandeiro, apesar de ser acusado disso, e tinha como texto prova mais do que os textos escriturísticos, mas a sua própria vida. Na Escola Bíblica Betel em Topeka, no Kansas, há o nascimento do pentecostalismo a partir da conclusão de que o Batismo com Espírito Santo tinha uma evidência que era o falar em novas línguas. Essas línguas serviam para a evangelização mundial, iniciando um tempo escatológico onde o Espírito Santo seria o capacitador dos missionários. A segunda mensagem irá convencer pessoas próximas de Parham, mas invadirá localizações geográficas distantes como Houston, no Texas, onde encontrará o gigante William Seymour.

Na relação entre William Seymour e Charles Fox Parham se revelará o legado controverso do segundo personagem. Sim, as particularidades do Sul contribuíram para a exclusão de William Seymour da porta da sala de aula de Parham, mas o nosso protagonista não se esforçou nem um pouco na tentativa de quebrar padrões sociais em nome do Evangelho. Se o seu legado racista parasse por aí, poderíamos dizer que ele apenas estava seguindo as leis, mas ele também aproveitou a primeira oportunidade de tentar controlar o ministério de Azusa dentro de seus padrões conservadores. Além disso, a trajetória de Parham mostrou uma proximidade estranha com as ideias da KKK. Somado a isso, seu legado foi manchado por acusações de homossexualidade, prática considerada pelos homens do início do século XX como inadmissível. Independente se Parham provou a sua inocência ou não quando foi preso por sodomia, seu legado já estava manchado e o fez ser excluído dos círculos pentecostais de seu tempo.

Mas a sua vida não era o único o fator excludente. A teologia de Parham era heterodoxa demais até mesmo para os padrões da época. Abordando suas opiniões e interpretações teológicas em periódicos como o *Jornal Fé Apostólica* e os livros *A Voice Crying in the Wilderness* e *The Everlasting Gospel*, editados posteriormente

com acréscimos e exclusões, Parham apresentava opiniões originais sobre temas como criação, antropologia, angeologia, demonologia, eclesiologia e escatologia. Entre as teorias heterodoxas de Parham, estava a ideia de que existia uma civilização antes de Adão, uma raça pré-adâmica, que seria responsável pelos casamentos híbridos. Também compreendia que os primeiros dias citados em Gênesis não eram literais e interpretava os últimos dias com uma escatologia adaptada do dispensacionalismo, onde guerras mundiais e surgimentos de organizações como Liga das Nações e o Bolchevismo eram interpretados como sinal dos últimos tempos.

Parham tinha um cuidado especial com a sua pneumatologia, interpretada dentro do contexto maior de sua escatologia. Nos últimos dias, no contexto da última chuva, a chuva serôdia, o Espírito Santo capacitaria os cristãos a serem missionários antes da volta de Cristo. Mais do que isso, elegeria alguns para participar de classes específicas dentro da igreja. Essas classes essas que não são bem explicadas e desenvolvidas por Parham. Eram elas a classe da Igreja, da Noiva e Homem-Varão. Cada uma delas tinha um grau de poder e importância e a última delas governaria durante o milênio, considerado por Parham como algo literal. Parham era aniquilacionista no que dizia respeito a punição contra os pecados dos ímpios e, apesar de crer na trindade e na importância de suas três pessoas, era defensor do Batismo sendo feito em nome de Jesus e não em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Por fim, dentre as doutrinas consideradas estranhas até mesmo para a sua época, Parham era contra remédios e médicos, considerando seu momento como estudante de medicina como influenciado por satanás.

Essas teologias não se mantiveram no que podemos chamar de pentecostalismo clássico. Cada igreja que abraçaria o pentecostalismo pós Parham iria adaptar pontos específicos de sua teologia e abraçar teologias de outras lideranças. No cerne do movimento pentecostal em si, houve a adaptação do pensamento pentecostal a partir de William Seymour, líder de Azusa, e William Durham, líder na *North Avenue Mission*, em Chicago. Enquanto Seymour enfatizava um batismo com Espírito Santo evidenciado pelo amor, Durham vai romper com a visão oriunda do movimento de santidade onde o cristão recebia três bênçãos (justificação, santificação e batismo com Espírito Santo) para propagar o pentecostalismo da Obra Consumada. Esta última teologia será abraçada pelas

principais instituições pentecostais no Brasil, dentre elas a que o autor deste trabalho faz parte, a AD.

O pentecostalismo, durante o século XX e XXI, não ficou restrito ao que Parham escreveu; funcionou mais como uma simbiose que se adapta a diferentes tradições teológicas, mas mantendo o núcleo comum de uma fé viva, baseada em uma leitura bíblica que não rejeita as experiências, e que tem como perspectiva pneumatológica os escritos de Lucas. Dentre as principais contribuições de Parham para o pentecostalismo em geral, manteve-se, entre as igrejas clássicas, a ênfase no Batismo com o Espírito Santo, evidenciado pelo falar em línguas; porém, também surgiram outras evidências ao longo da história, principalmente em igrejas de renovação carismática. Ao mesmo tempo, até Parham ficaria espantado com as excentricidades que são fruto do movimento neopentecostal, onde o sagrado vira comércio e o Espírito Santo se torna um mordomo das próprias vontades.

Como pentecostal, ao escrever estas últimas linhas da minha tese, posso concluir que um movimento feito por pessoas não é perfeito, mas que os exemplos negativos não podem, de forma alguma, invalidar a fé de milhares de pessoas que enfatizam o Espírito Santo como guia de suas vidas diárias. Como diria o teólogo César Moisés em suas publicações nas redes sociais: "Eu Sou Pentecostal". Como pentecostal, preciso ser honesto com a minha própria história. Percebo que muitos professores e influenciadores do mundo pentecostal, com medo de perder seguidores ou de darem munição aos contrários ao seu movimento, escondem informações. Quem nunca viu um católico que jamais fala das cruzadas e da Inquisição ou tenta encontrar informações que as justifiquem? Quem nunca viu um luterano buscar esconder as relações não amigáveis de Lutero com os judeus? Ou um reformado que nega que Jonathan Edwards tinha escravizados? Ou não conheceu pessoas que não escondem essas informações, mas as justificam com a expressão "homem de seu tempo"? Por seguir a máxima de Jesus — "Conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará" — concluo esta tese sem medo de apresentar os méritos e deméritos de Charles Fox Parham.

Dar luz a Charles Fox Parham e considerá-lo como o pai do pentecostalismo não deslegitima o movimento pentecostal nem exclui William Seymour como sua influência mais importante. Entendo que as igrejas pentecostais precisam conhecer o passado para nunca mais repeti-lo. O que não deve ser repetido de Parham? Em

primeiro lugar, o seu racismo. Diferente de outros espaços, onde o “teste do pescoço” revela a invisibilidade das pessoas negras, no pentecostalismo o líder mais famoso foi um negro. Há diversas personalidades pentecostais negras e, certamente, é a igreja onde há mais negros. Um livro bastante significativo sobre esse tema é *A Religião Mais Negra do Brasil*, de Marco Davi de Oliveira⁴⁷³. Pode ser que o pentecostalismo não seja o grupo com as pautas mais inclusivas de todas, mas, certamente, é o que mais inclui, especialmente no que diz respeito aos negros e às mulheres. Dessa forma, falar sobre Parham não é vergonhoso, mas sim a prova de que não nos fixamos aos padrões originais e soubemos adaptar nosso movimento às demandas que se alinhavam ao sacerdócio universal de todos os crentes, independentemente da cor da pele.

Outro ponto é que não ficamos reféns, ao contrário da acusação de outros grupos, de gurus históricos. Valorizamos a experiência dos primeiros pentecostais, mas não necessitamos deles para pensar, adaptar e nos alinhar mais proximamente com o que consideramos ser a interpretação correta do texto bíblico. Somos chamados por alguns de fundamentalistas bíblicos. Ora, se realmente somos, então não há líder histórico que nos faça olhar além do texto bíblico, independentemente de ter realizado milagres ou maravilhas. Claro, há exceções que incluem novas revelações em suas doutrinas, e esses fazem muito barulho. No entanto, o que se convencionou chamar de pentecostalismo clássico tem prazer em ter como base de sua fé a Palavra de Deus e a continuidade dela em nossos dias. Por outro lado, há quem nos chame de ignorantes e diga que não lemos as Escrituras. Não somos nós, no entanto, que nomeamos nossas igrejas com nomes de homens da história. Não nos chamamos "Parhamianos", "Seymourianos", "Durhamianos" etc. Nos identificamos como seguidores de um Espírito que agia em Pentecostes e que, hoje, em 2025, ainda age.

Temos ainda o que melhorar? Muito. Se eu terminasse esta tese, na qual critico vários pontos da teologia de Parham, achando que alcançamos a perfeição enquanto movimento pentecostal, estaria me autoenganando e sendo hipócrita. Ainda há padrões de poder a serem considerados e corrigidos. Ainda há relações com a política partidária que deveriam ser banidas. Ainda há, sejamos honestos, uma

⁴⁷³ OLIVEIRA, Marco Davi de. **A religião mais negra do Brasil: por que os negros fazem opção pelo pentecostalismo?** Viçosa: Ultimato, 2015.

preguiça, por parte de alguns pentecostais, em relação ao estudo bíblico e um fetiche por revelações de profetas que não se alinham ao padrão estabelecido pela Palavra de Deus. Ainda há o apego ao que chamamos de *meninismo*. Ainda há pouca ou nenhuma crítica a abusos espirituais. A construção de uma crítica a esses comportamentos, porém, ficará a cargo de trabalhos futuros, sejam elaborados por mim, seja por homens e mulheres pentecostais que, cada vez mais, estão “invadindo” os programas de pós-graduação Brasil afora.

REFERÊNCIAS

- ABOTT, Margery Post; CHIJOKE, Mary Ellen (Org.). **Historical Dictionary of the Friends**. Washington, D.C: Scarecrow Press, 2011.
- AHLSTROM, Sydney E. **A Religious History of the American People**. New Haven: Yale University Press, 2004.
- ALENCAR, Gedeon Freire de. **Assembleias brasileiras de Deus: Teorização, história e tipologia – 1911-2011**. Tese (doutorado). São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2012.
- ALTHOUSE, Peter. Impulsos Reformados e Wesleyanos no Movimento Pentecostal e no Movimento de Keswick. **Personate: Arminianismo**, junho/16. 2016. Disponível em <http://personaret.blogspot.com/2016/06/impulsos-reformados-e-wesleyanos-no.html>. Acesso em 06 mar. 2023.
- ANDERSON, Allan Heaton. **An Introduction to Pentecostalism**. New York: Cambridge University Press, 2014.
- ANDERSON, Allan. The dubious legacy of Charles Parham: Racism and cultural insensitivities among Pentecostals. **Pneuma**, v. 27, n. 1, p. 51-64, 2005. Disponível em: https://brill.com/view/journals/pneu/27/1/article-p51_4.xml. Acesso em: 24 out. 2024.
- ANDERSON, Robert Mapes. **Vision of the disinherited: the making of American Pentecostalism**. New York: Oxford University Press, 1979.
- ARAÚJO, Israel de. **História do Movimento Pentecostal no Brasil: o caminho do Pentecostalismo Brasileiro até os dias de hoje**. Rio de Janeiro: CPAD, 2016.
- BARKUN, Michael. **Religion and the Racist Right: The Origins of the Christian Identity Movement**. Rev. ed. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1997.

BATISTA SEGUNDO, João Florindo. **Mysterium Pansophicum**: imaginário e esoterismo em Jacob Boehme. Dissertação (mestrado). João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba, 2017.

BEARMAN, Alan F. MILLS, Jennifer. Charles M. Sheldon and Charles F. Parham: adapting Christianity to the challenge of the American West. **Kansas History**: A Journal of the Central Plains, 32, 2009. Disponível em:

<https://kcpl.i8.dgicloud.com/binary/charles-m-sheldon-and-charles-f-parham-adapting-christianity-challenges-american-west>. Acesso em: 24 out. 2024.

BILHALVA, Alexandre. **Assembleia de Deus de Porto Alegre, cem anos de História**. Porto Alegre: Gráfica Odisséia, 2024.

BLUMHOFER, Edith Waldvogel. **Restoring the Faith: The Assemblies of God, Pentecostalism, and American Culture**. Urbana: University of Illinois Press, 1993.

BOBSIN, Oneide. O subterrâneo religioso da vida eclesial: escuta pastoral. **Reflexão**, v. 41, n. 2, p. 179–197, 2017. Disponível em: <https://periodicos.puc-campinas.edu.br/reflexao/article/view/3765>. Acesso em: 15 maio. 2023.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 3 ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999.

BRUMBACK, Carl. **Suddenly From Heaven**: a History of the Assemblies of God. Springfield, Missouri: Gospel Publishing House, 1961.

BRUMBACK, Carl. **What Meaneth This? A Pentecostal Answer to A Pentecostal Question**. Springfield, Missouri: Gospel Publishing House, 1947.

BURGESS, Stanley M; MAAS, Eduard M. Van Der. **The New International, Dictionary of Pentecostal Charismatic Movements**. Grand Rapids: Zondervan, 2003.

CAIRNS, Earle. **O Cristianismo através dos séculos**: uma história da igreja cristã. São Paulo: Vida Nova, 1995.

CAMPOS, Breno Martins. Puritanismo e a construção político-social da realidade. **Revista Pandora Brasil**, n. 60, p. 1-10, 2014.

CAMPOS, Leonildo Silveira. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. **Revista USP**, n. 67, p. 100-115, 2005. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13458>. Acesso em: 24 out. 2024.

CARVALHO, César Moisés. CARVALHO, Céfora. **Teologia sistemático-carismática**: a conexão pneumática entre as principais doutrinas da fé cristã. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2022.

CARVALHO, Cesar Moises. **Pentecostalismo e Pós-Modernidade**: Quando a Experiência Sobrepõe-se à Teologia. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2017.

CHANT, Barry. **The Australian Career of John Alexander Dowie**. Disponível em: www.barrychant.com. Acesso em: 24 out. 2024.

CLIFTON, Shane. The Dark Side of Prayer for Healing: Toward a Theology of Well-Being. **Pneuma**, v. 36, n. 2, p. 204-225, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1163/15700747-03602003>. Acesso em: 24 out. 2024.

CULVER, Robert Duncan. **Teologia Sistemática**: Bíblica e Histórica. São Paulo: Shedd Publicações, 2012.

DAVIES, Arfor Tegla. **Friends Ambulance Unit – The Story of the F.A.U. in the Second World War 1939–1945**. London: George Allen & Unwin Limited, 1947.

DAYTON, Donald W. The Rise of the Evangelical Healing Movement in Nineteenth Century America. **Pneuma**, v. 4, n.1, 1982, p. 1-18. Disponível em:

https://brill.com/view/journals/pneu/4/1/articlep1_1.xml?rskey=TfnfV2&result=6&ebod=y=article%20details. Acesso em: 15 out. 2024.

DAYTON, Donald W. **Theological Roots of Pentecostalism**. Metuchen, NJ: Scarecrow Press, 1987.

ERICKSON, Millard J. **Dicionário popular de teologia**. São Paulo: Mundo Cristão, 2011.

ERICKSON, Millard J. **Teologia Sistemática: Bíblica e Histórica**. São Paulo: Vida Nova, 2015.

EWART, Frank J. **The Phenomenon of Pentecost**. Hazelwood: Word Aflame Press, 1975.

FEE, Gordon. Hermeneutics and Historical Precedente – A Major Problem in Pentecostal Hermeneutics. In: SPITTLER, Russel. **Perspectives on The New Pentecostalism**. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1976.

FERREIRA, Jorge. **O populismo e sua história: debate e crítica**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2001.

FLOWER, J. Roswell. Birth of the Pentecostal Movement. **The Pentecostal Evangel**, n. 1907, p. 3, 12-14, 26 nov. 1950.

FOXÉ, John. **O Livro dos Mártires**. São Paulo: Mundo Cristão, 2013.

GEE, Donald. **The Pentecostal Movement: A Short History and an Interpretation for British Readers**. London: Elim Publishing Cooperation, 1941.

GOFF JR., James. **Fields White Unto Harvest: Charles F. Parham and The Missionary Origins of Pentecostalism**. London: The University of Arkansas Press, 1988.

GONÇALVES, José. **A Glossolalia e a Formação das Assembleias de Deus**. Um resgate histórico da Soteriologia e Pneumatologia do Início do Movimento Pentecostal. Rio de Janeiro: CPAD, 2022.

GONZÁLEZ, Justo. **História Ilustrada do Cristianismo**: a Era dos Dogmas e das Dúvidas. São Paulo: Edições Vida Nova, 2001.

GONZÁLEZ, Justo. **História Ilustrada do Cristianismo**: Era dos Reformadores. São Paulo: Vida Nova, 1995.

GRUDEM, Wayne. **Teologia Sistemática**: uma análise histórica, bíblica e apologética para o contexto atual. 1. ed. São Paulo: Vida Nova, 2007.

HAM, Ken; ROSS, Hugh; HAARSMA, Deborah B.; MEYER, Stephen C. **A origem**: quatro visões cristãs sobre criação, evolução e design inteligente. São Paulo: Thomas Nelson Brasil, 2021.

GUTIERRES, Siqueira. **Pneumatologia**: uma perspectiva pentecostal. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2023.

HARDY, Willian John. GEE, Henry. **Documents Illustrative of English Church History**. London: Macmillan, 1914.

HILL, Christopher. **A Revolução Inglesa de 1640**. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

HOBBSAWN, Eric. **Era dos Extremos**: o breve século XX – 1914-1991. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOFMEYR, J. W.; KALU, O. U. Modelling the genealogy and character of global Pentecostalism: an African perspective (part 1). **Dutch Reformed Theological Journal = Nederduitse Gereformeerde Teologische Tydskrif**, v. 47, n. 3-4, p. 506-518, set. 2006.

HOLLENWEGER, Walter. The Black of Root of Pentecostalism. ANDERSON, Allan;

HOLLENWEGER, Walter J. (eds.). **Pentecostals After a Century**: Global

Perspectives on a Movement in Transition. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.

HUNTER, Harold D. A.J. Tomlinson's Emerging Ecclesiology. **Pneuma**, v. 32, n. 1, p. 55-73, 2010. Disponível em: <https://doi.org/10.1163/157007410X531916>. Acesso em: 24 out. 2024.

HYATT, Eddie L. **2000 Anos de Cristianismo Carismático**: um olhar do século 21 na história da igreja a partir de uma perspectiva carismático-pentecostal. Natal: Carisma, 2018.

JACKSON, Alicia R. Wesleyan Holiness and Finished Work Pentecostal Interpretations of Gog and Magog Biblical Texts. **Journal of Pentecostal Theology**, vol. 25, no. 2, 2016, pp. 168–183. Disponível em: doi:10.1163/17455251-02502002. Acesso em 10 nov. 2024.

JACOBSEN, Douglas. **Thinking in The Spirit**: Theologies of The Early Movement. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2003.

JOHNSON, Andrea S. All manner of evil spoken falsely: acts of sodomy, the pentecostal presses, and the narrative of Charles Fox Parham. **Pneuma**, v. 41, n. 1, p. 31-49, 13 jun. 2019. p. 32. Disponível em: https://brill.com/view/journals/pneu/41/1/article-p31_4.xml. Acesso em: 24 out. 2024.

KANITZ, Gabriel Viegas. **O conceito de predestinação de Lutero comparado ao conceito de predestinação na Fórmula de Concórdia**. São Leopoldo: EST/PPG, 2020.

KARNAL, Leandro et. al. **História dos Estados Unidos**: das origens ao século XXI. São Paulo: Contexto, 2007.

KEYS, Grace. O MUNDO dos espíritos e as práticas mortuárias dos Índios Norte Americanos. **Revista Espaço Acadêmico**, v. 3, n. 30, p. 1-3, nov. 2023. Disponível

em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/58802>.

Acesso em: 30 ago. 2023.

KIEFFER & BOBSIN, 2024. Tiago de Moraes; BOBSIN, Oneide. O homem de um só parágrafo: desaparecimentos, equívocos e esclarecimento sobre Charles Fox Parham. **Reflexus**, v. 18, n. 1, 30 jun. 2024. Disponível em:

<https://doi.org/10.20890/reflexus.v18i1.2807>. Acesso em: 20 out. 2024.

KIEFFER, Tiago de Moraes. O Espírito entre Topeka, Los Angeles e Chicago: uma análise comparativa dos pentecostalismos de Parham, Seymour e Durham. **Pós-Escrito**, v.1, n.10, 2022. Disponível em:

<https://revistas.seminariodosul.com.br/index.php/posescrito/article/view/69>. Acesso em: 24 out. 2024.

KIEFFER, Tiago de Moraes; BOBSIN, Oneide. O homem de um só parágrafo: desaparecimentos, equívocos e esclarecimento sobre Charles Fox Parham. **Reflexus**, v. 18, n. 1, 30 jun. 2024. Disponível em:

<https://doi.org/10.20890/reflexus.v18i1.2807>. Acesso em: 20 out. 2024.

LAWSON, James G. **Experiências Profundas**: o legado de grandes heróis da fé. São Paulo: Editora Carvalho, 2023.

LEE, Chang-Soung. In the Beginning There Was a Theology: The Precedence of Theology over Experience in Pentecostal Movement. **Journal of Yongsan Theology**, n. 32, p. 71-96, 2014. Disponível em: <https://pentecost.asia/articles/in-the-beginning-there-was-a-theology-the-precedence-of-theology-over-experience-in-pentecostal-movement>. Acesso em: 15 mai. 2024.

LEE, Chang-Soung. Pentecostal Father, Charles F. Parham and Socialism. **Korea Christian College**, 16 de setembro, 2022. Disponível em:

https://www.academia.edu/89610510/Pentecostal_Father_Charles_F_Parham_and_Socialism. Acesso em 05 nov. 2024.

LEE, Chang-Soung. Speaking in Tongues Privately and Publicly: Charles F. Parham's View of Speaking in Tongues. **Journal of Yongsan Theology**, n. 34, 2016.

LEE, Chang-Soung. Two Theological Battle Lines of Early Leaders, Charles Fox Parham and William H. Durham. **Journal of Yongsan Theology**, Yongsan, Jun. 2015.

LEE, Chang-Soung. Who is the Father of Pentecostal Movement? **Journal of Yongsan Theology**, Yongsan, ano 2018, n.43, p. 303-354, 2018.

LINK, Rogério Sávio. Entre teologia e história. **Protestantismo em Revista**, São Leopoldo, v. 21, p. 7-11, jan. 2010. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/nepp/article/view/15>. Acesso em: 28 ago. 2023.

LOVETT, Leonard. **Perspective on the Black Origins of the Contemporary Pentecostal Movement**. Tese (doutorado). Atlanta: Emory University, 1978.

MA, Wonsuk. A "First Waver" Looks at the "Third Wave": A Pentecostal Reflection on Charles Kraft's Power Encounter Terminology. **Pneuma**, v. 19, n. 2, p. 189-206, 1997. Disponível em: https://brill.com/view/journals/pneu/19/2/article-p189_1.xml. Acesso em: 03 out. 2024.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. Marcas polêmicas do passado: revisão ou apagamento? **Corpus: Archivos Virtuales de la Alteridad Americana**, v. 11, n. 1, p. 1-7, jun. 2021. Disponível em: <https://nau.fflch.usp.br/sites/nau.fflch.usp.br/files/inline-files/corpusarchivos-4584.pdf>.

Acesso em: 24 out. 2024.

MARTIN, Larry. **Charles Fox Parham: The Unlikely Father of Modern Pentecostalism**. Duncan: Whitaker House, 2022.

MELLO, Julius Moreira. **Pentecostalismo e Mística Cristã: um caminho para a consolidação da identidade Pentecostal**. Dissertação (mestrado) Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2022.

MENZIES, Robert P. **Pentecostes: essa história é a nossa história**. Rio de Janeiro: CPAD, 2016.

MENZIES, William W. MENZIES, Robert P. **No poder do Espírito: fundamentos da experiência pentecostal: um chamado ao diálogo**. São Paulo: Editora Vida, 2002.

MENZIES, William W. **No poder do Espírito: fundamentos da experiência pentecostal: um chamado ao diálogo**. São Paulo: Editora Vida, 2002.

MENZIES, William. **Anointed to Serve: The Story of the Assemblies of God**. Springfield: Gospel Publishing House, 1988.

MILLER, Linda A. **Lilian Thistlethwaite: Ardent Follower of Jesus, Bible Teacher, Evangelist, Pioneer of 20th C. Pentecost**. Hyatt International Ministries, Inc., 2019.

MILTON, Antony. **The Oxford History of Anglicanism: Volume 1 – Reform and Identity – c.1520-1662**. Oxford: Oxford University Press, 2017.

MONTEIRO, Yara Nogueira. Congregação Cristã no Brasil: da fundação ao centenário – a trajetória de uma Igreja Brasileira. **Estudos de Religião**, v.24, n.39, 122-163, jul/dez, 2010. Disponível em:

<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6342700>. Acesso em: 25 out. 2024.

NELSON, Douglas J. **For Such a Time as This: The Story of Bishop William J. Seymour and the Azusa Street Revival**. Tese (doutorado). Birmingham: University of Birmingham, 1981.

NICHOL, John Thomas. **Pentecostalism**. New York: Harper and Row, 1966.

NIENKIRCHEN, Charles W. **A. B. Simpson and the Pentecostal Movement: A Study in Continuity, Crisis, and Change.** Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1992.

OLIVEIRA, David Mesquiati de. TERRA, Kenner R. C. **Experiência e Hermenêutica Pentecostal: reflexões e propostas para a construção de uma identidade teológica.** Rio de Janeiro: CPAD, 2018.

OLIVEIRA, Marco Davi de. **A religião mais negra do Brasil: por que os negros fazem opção pelo pentecostalismo?** Viçosa: Ultimato, 2015.

PALMA, Anthony D. **O Batismo no Espírito Santo e com Fogo: os fundamentos bíblicos e a atualidade da Doutrina Pentecostal.** Rio de Janeiro: CPAD, 2022.

PARHAM, Charles Fox. **A Voice Crying in The Wilderness.** Missouri: Joplin Printing Cooperation, 1910.

PARHAM, Charles Fox. **The Everlasting Gospel.** Baxter Springs: Apostolic Faith Bible College, 1946.

PARHAM, Robert. **Selected Sermons of the Late Charles F. Parham – Sarah Parham.** Baxter Springs: Apostolic Faith Bible College, 1941.

PARHAM, Sarah Eleanor. **The Life of Charles F. Parham: Founder of The Apostolic Faith Movement.** BAXTER SPRINGS: Apostolic Faith Bible College, 1930.

PENTECOST, Dwight J. **Manual de Escatologia: uma análise detalhada dos eventos futuros.** Editora Vida, 1998.

PISANI, A. **Universalitas & Pervasivitas: il costituirsi e diffondersi della S.J. e suoi echi (1540-1773).** Genova: Biblioteca Universitaria di Genova, [sem data].

PRADO, André Pires do; SILVA JÚNIOR, Alfredo Moreira. História das religiões, história religiosa e ciência da religião em perspectiva: trajetórias, métodos e distinções. *Religare*, v.11, n.1, p.4-31, 2014. Disponível em:

<https://periodicos.ufpb.br/index.php/religare/article/view/22191/12285>. Acesso em: 28 ago. 2023.

REINKE, André Daniel. **Aqueles da Bíblia**: história, fé e cultura do povo bíblico de Israel e sua atuação no plano divino. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2021.

REINKE, André Daniel. **Paixão por Israel**: aspectos da judeofilia no protestantismo brasileiro e seus reflexos no cotidiano religioso do Brasil. Tese (doutorado). São Leopoldo: Faculdades EST, 2022.

REVISION COMMITTEE EDITION. **Faith and Practice**: the book of discipline of the Ohio Valley Yearly Meeting of The Religious Society of Friends. Ohio: Ohio Valley Yearly Meeting, 2019.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa**: Volume 1: A intriga e a narrativa histórica. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

ROBECK Jr., Cecil. **The Azusa Mission and Revival**: the birth of the global pentecostal movement. Nashville: Thomas Nelson, 2006.

ROBECK, Cecil M. Jr. Signs, Wonders, Warfare, and Witness. **Pneuma**, v. 13, n. 1, p. 1-6, 1991. Disponível em: https://brill.com/view/journals/pneu/13/1/article-p1_1.xml?rskey=jOQrtU&result=1&ebody=article%20details. Acesso em: 3 out. 2024.

ROOT, Jonathan. **A People's Religion**: the populist impulse in early Kansas pentecostalism, 1901-1904. Dissertação (mestrado) Kansas: Kansas State University, 2009.

SCHMITT, Gustavo. O mito de Lilith: entre deuses e demônios. **Anais do Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião**, São Leopoldo: EST, v. 4, 2016. p. 453-460.

SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. Usos e abusos da mestiçagem e da raça no Brasil: uma história das teorias raciais em finais do século XIX. *Afro-Ásia*, v. 18, p. 77-101, 1996.

Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20901>.

Acesso em: 24 out. 2024.

SHARPE, Jim. A História Vista de Baixo. In: BURKE, Peter (Org.). **A Escrita da História: Novas Perspectivas**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.

SHEPPARD, Gerald T. Pentecostals and the Hermeneutics of Dispensationalism: The Anatomy of an Uneasy Relationship. *Pneuma*, v. 6, n. 2, p. 5-33, 1984.

Disponível em: <https://doi.org/10.1163/157007484X00077>. Acesso em: 24 out. 2024.

SILVA, Esequias Soares da (Org.). **Declaração de Fé: Jesus salva, cura, batiza no Espírito Santo e breve voltará**. Rio de Janeiro: CPAD, 2017.

SILVA, Severino Pedro da. **O homem: corpo, alma e espírito**. Rio de Janeiro: CPAD, 1988.

SIQUEIRA, Gutierrez Fernandes. **Revestidos de Poder: uma introdução à Teologia Pentecostal**. Rio de Janeiro: CPAD, 2018.

SMALRIDGE, Scott. **Early American Pentecostalism and the Issues of Race, Gender, War, and Poverty: a history of the belief system and social witness of early Twentieth Century Pentecostalism and its Nineteenth Century Holiness Roots**. 1998.

Tese (Mestrado) – Faculty of Religious Studies, McGill University, Montreal, 1998.

SMITH, James. **Pensando em Línguas: contribuição pentecostal para a filosofia**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020.

SOARES, Esequias. **O Pentecostalismo Brasileiro: Um guia histórico e teológico para compreender o movimento pentecostal**. Rio de Janeiro: CPAD, 2021.

SONNENSCHNEIN, Carol. **Zion City**: Illinois. A Case Study of Commitment within a Religious Utopian Community. Tese (doutorado) Chicago: Loyola University Chicago, 1990.

SOUZA FILHO, João A. **O Minuano do Espírito**: história do movimento pentecostal do Rio Grande do Sul. Sarzedo: Empresa Jornalística e Editora, 2024.

SOUZA, Magno Paganelli de. Charles Fox Parham: sua confusa e heterodoxa escatologia. **Revista de Cultura Teológica**, São Paulo, v. 31, n. 106, p. 1-15, set./dez. 2023. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/culturateo>. Acesso em: 11 out. 2024.

STRONSTAD, Roger. **Teologia Lucana sob exame**: experiências e modelos paradigmáticos em Lucas-Atos. Natal: Carisma, 2018.

SYNAN, Vinson. Holiness-Pentecostal Tradition: Charismatic Movements in the Twentieth Century. Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 1997.

SYNAN, Vinson (Org). **O Século do Espírito Santo**: 100 anos do avivamento pentecostal e carismático. São Paulo: Vida, 2009.

SYNAN, Vinson; FOX, Charles Fox Jr. **William Seymour Pioneer of the Azusa Street Revival**. Alachua: Bridge Logos, 2012.

TAYLOR, Malcolm John. **Publish and be blessed**: a case study in early Pentecostal publishing history, 1906-1926. 1994. 370 f. Tese (doutorado) Birmingham: Universidade de Birmingham, 1994.

TERRA, Kenner; OLIVEIRA, David Mesquiati de. **Interpretando a Bíblia a partir do Espírito**: experiência e hermenêutica pentecostal. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2023.

THERON, Jacques. A Critical Overview of the Church's Ministry of Deliverance from Evil Spirits. **Pneuma**, v. 18, n. 1, p. 79-92, 1996. Disponível em:

https://brill.com/view/journals/pneu/18/1/article-p79_7.xml?rskey=55pP3o&result=1&ebody=article%20details. Acesso em: 3 out.

2024.

TITLER, Robert. RICHARDS, Judith M. **The Reign of Mary I**. London: Longman, 1983.

WALKER, W. **História da Igreja Cristã**. São Paulo: Aste, 2006.

WHITFORD, David M. The Papal Antichrist: Martin Luther and the Underappreciated Influence of Lorenzo Valla. **Renaissance Quarterly**, v. 61, n. 1, p. 26-52, Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/10.1353/ren.2008.0027>. Acesso em: 28 jun. 2014.

WILLIAMS, Joseph. The Pentecostalization of Christian Zionism. **Church History**, v. 84, n. 1, p. 159-194, mar. 2015. Disponível em:

<https://www.jstor.org/stable/24537294>. Acesso em: 03 out. 2024.