



UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO  
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO PESQUISA E INOVAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO  
DOUTORADO

JONAS EUFLAUSINO DA SILVA

*MADE IN AZUSA:*

Uma abordagem histórica e multiculturalista da construção da identidade das  
Assembleias de Deus no Brasil de 1911 a 1932

RECIFE/2021

JONAS EUFLAUSINO DA SILVA

*MADE IN AZUSA:*

Uma abordagem histórica e multiculturalista da construção da identidade das Assembleias de Deus no Brasil de 1911 a 1932

Tese apresentada ao programa de Doutorado em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco — UNICAP, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Ciências da Religião.

Orientadora: Dra. ZULEICA DANTAS PEREIRA CAMPOS

RECIFE/2022

S586m

Silva, Jonas Euflausino da

Made in Azusa : uma abordagem histórica e multiculturalista da construção da identidade das Assembleias de Deus no Brasil

De 1911<sup>a</sup> 1932 / Jonas Euflausino da Silva, 2021.

260 f.: il.

Orientador: Zuleica Dantas Pereira Campos  
Tese (Doutorado) - Universidade Católica de

Pernambuco.

Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião.  
Doutorado em Ciências da Religião, 2021.

1. Assembleia de Deus - Brasil - História. 2. Pentecostalismo.

3. Multiculturalismo. I. Título.

CDU 284

Luciana Vidal - CRB 4/133

## TERMO DE APROVAÇÃO

*MADE IN AZUSA:*

Uma abordagem histórica e multiculturalista da construção da identidade das Assembleias de Deus no Brasil de 1911 a 1932

JONAS EUFLAUSINO DA SILVA

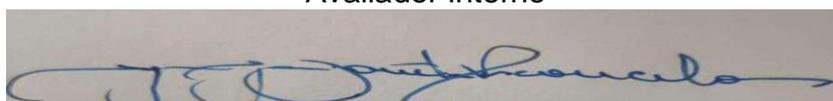
Tese apresentada em 25 de outubro de 2021, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Ciências da Religião. O candidato foi arguido pela Banca Examinadora composta pelos professores abaixo assinados. Após deliberação, a Banca Examinadora considerou o trabalho aprovado.



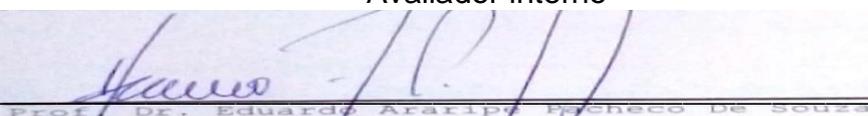
Prof.ª Dra. Zuleica Dantas Pereira Campos – UNICAP  
Orientadora



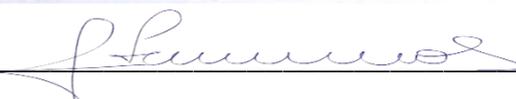
Prof. Dr. Gilbraz de Souza Aragão - UNICAP  
Avaliador interno



Prof. Dr. Sérgio Sezino Douets Vasconcelos - UNICAP  
Avaliador interno



Prof. Dr. Eduardo Araripe Pacheco de Souza – UNINASSAU - RECIFE  
Avaliador externo



Prof.ª Dra. Fernanda Lemos — UFPB  
Avaliadora externa

À memória de Joaquim Euflausino da Silva - o seu Joca, e de Angelita Tibúrcio da Silva, pelo exemplo de amor, sinceridade e dedicação, e por me ensinarem sobre a verdadeira sabedoria.

## AGRADECIMENTOS

### “Belchianas pernambucanas<sup>1</sup>”

A Deus, “sei que és brasileiro e andas do meu lado, por isso, já não posso morrer no ano passado”. Reconheço que a tua graciosa mão me conduziu em todo este projeto.

À minha esposa Juliana, “a minha normalista linda”, “ainda sou estudante de vida que eu quero dar”. Obrigado por acreditar, sonhar, tolerar e, principalmente, incentivar.

À minha filha, Júlia, por ser sempre uma fonte de inspiração, e lembrar-me que “amar e mudar as coisas” sempre são mais interessantes.

Ao meu filho, João Felipe, “*John*”, obrigado pelo providencial e amoroso companheirismo. Nunca se esqueça: “a felicidade é uma arma quente”.

À minha orientadora Dr<sup>a</sup>. Zuleica Dantas Pereira Campos, foi por medo deste avião que chamam Tese, “que segurei pela primeira vez a sua mão”, obrigado pela atenção que sempre me deu, pelo esmero e confiança em mim depositados.

Aos meus colegas, professores e funcionários do nosso programa de Doutorado, pelo companheirismo e amizade dispensada. Deixo-vos o meu apelo: “O que é que pode fazer o homem comum neste presente instante, senão sangrar, tentar inaugurar a vida comovida Inteiramente livre e triunfante”.

À cada amigo que fiz na vida, “faz tempo eu vi você na rua, cabelo ao vento, gente jovem reunida. Na parede da memória essa lembrança é o quadro que dói mais”. Obrigado por compartilharem um pouco da existência de vocês comigo.

---

<sup>1</sup> Uma referência ao compositor e cantor cearense Antônio Carlos Belchior (1946–2017), mais conhecido como Belchior. Trechos das composições do artista que se tornaram motes existenciais para este pesquisador.

Foto -Linchamento de Thomas Shipp e Abram Smith, Morion, Indiana, 1930



*“Southern trees bear strange fruit, blood on the leaves and blood at the root,  
Black bodies swinging in the southern breeze, strange fruit hanging from the poplar  
trees. Pastoral scene of the gallant South, the bulging eyes and the twisted mouth,  
Scent of magnolias, sweet and fresh. Then the sudden smell of burning flesh.”*

*“Árvores do sul produzem uma fruta estranha, sangue nas folhas e sangue nas  
raízes, corpos negros balançando na brisa do sul, frutas estranhas penduradas nos  
álamos. Cena pastoril do heroico Sul, os olhos esbugalhados e a boca torcida,  
perfume de magnólias, doce e fresco. E de repente o cheiro de carne queimada.”*

*Strange Fruit* (tradução nossa), composta por Abel Meeropol (1903-1986).

Eternizada na voz de Billie Holiday (1915-1959)

*“Não poderemos estar satisfeitos enquanto nossas crianças forem despojadas da  
sua identidade e privadas da sua dignidade pelos cartazes que indicam: só os  
brancos são admitidos”.*

Martin Luther King (1929-1968)

## RESUMO

SILVA, Jonas Euflausino. MADE IN AZUSA: Uma abordagem histórica e multiculturalista da construção da identidade das Assembleias de Deus no Brasil de 1911 a 1932 (Tese de doutorado). Recife: UNICAP, 2021.

O presente estudo investiga a formação da identidade das Igrejas Pentecostais Assembleias de Deus, no Brasil, no período entre 1911 e 1932, fundada por dois missionários suecos, oriundos do movimento pentecostal americano, o período escolhido foi em função da atuação efetiva dos fundadores na liderança da instituição. As Assembleias de Deus brasileiras estão inseridas na categoria de igrejas pentecostais, que foram formadas a partir de processos de hibridismo cultural, originadas na cristianização dos escravizados africanos nos Estados Unidos, que redundou no estabelecimento, em 1906, de uma missão na rua Azusa em Los Angeles, liderada por um filho de ex-escravizados, William J. Seymour, o qual promoveu uma ação missionária que propagou o movimento para o mundo. Tomando como fonte investigativa os documentos históricos e levantamentos bibliográficos concernentes à origem e fundação do pentecostalismo e das Assembleias de Deus, no Brasil, a presente pesquisa aprofunda o debate sobre as origens e a história dessa denominação no contexto brasileiro, buscando, assim, a compreensão da formação da sua identidade, tendo como supedâneo teórico, o conceito de identidade e hibridismo cultural, desenvolvidos por Stuart Hall, Homi Babha e Néstor Garcia Canclini. A análise empreendida, lastreia-se na compreensão da multiculturalidade na formação das identidades culturais híbridas e, conseqüentemente, na constituição da identidade assembleiana brasileira.

**Palavras-chave:** Assembleias de Deus Brasileira; pentecostalismo; identidade cultural; hibridismo cultural; multiculturalismo.

## ABSTRACT

SILVA, Jonas Euflausino. MADE IN AZUSA: A historical and multiculturalist approach to the construction of the Assemblies of God identity in Brazil from 1911 to 1932 (Doctoral thesis). Recife: UNICAP, 2021.

The present study investigates the formation of the identity of the Assemblies of God Pentecostal Churches, in Brazil, in the period between 1911 and 1932, founded by two Swedish missionaries from the American Pentecostal movement. The aforementioned time span for the study was chosen due to being the period in which the founders effectively performed their leadership within the institution. The Brazilian Assemblies of God are included in the category of Pentecostal churches, which were formed from processes of cultural hybridism, originated in the Christianization of enslaved Africans in the United States, eventually leading to the establishment, in 1906, of a mission on Azusa Street in Los Angeles. This mission was led by a son of a former enslaved couple, named William J. Seymour, who then promoted a missionary action that propagated the movement to the world. Taking as an investigative source the historical documents and bibliographic surveys pertaining to the origin and foundation of Pentecostalism and the Assemblies of God in Brazil, the present research deepens the debate on the origins and history of that church denomination in the Brazilian context, thus seeking to understand the denomination's identity, having as theoretical framework the concept of identity and cultural hybridism developed by Stuart Hall, Homi Babha, and Néstor Garcia Canclini. The analysis undertaken is based on the understanding of multiculturalism in the formation of hybrid cultural identities and, consequently, in the constitution of the Brazilian Assemblies of God identity.

**Keywords:** Brazilian Assemblies of God; pentecostalism; cultural identity; cultural hybridism; multiculturalism.

## Lista de figuras

Figura 1 – Estágios da pesquisa.....	24
Figura 2 – Impresso confissão de Parham.....	87
Figura 3 – Plano Divino através dos século, visão de Parham.....	90
Figura 4 – Anúncio venda do material de F. Bartleman.....	102
Figura 5 – Esquema representativo da Xenolalia.....	144
Figura 6 – Esquema representativo da Glossolalia.....	144
Figura 07 – Propaganda de hinos.....	168
Figura 08– Notícia Batismo com E. S. de Durham.....	183
Figura 09 – Notícias sobre a missão na Suécia, <i>The Apostolic Faith</i> .....	187
Figura 10 – Genealogia Pentecostal do Brasil.....	190
Figura 11 – Periodização Cultural da Assembleia de Deus Brasileira.....	207
Figura 12 – Publicação da oferta Gunnar Vingren.....	211
Figura 13 – Publicação de dicas de saúde no Apologista Cristão Brasileiro.....	224

## Lista de Tabelas

Tabela 1 – Arranjos sociais x crença no fenômeno da possessão.....	33
Tabela 2 – Presença de Negros entre os metodistas.....	57

## Lista de quadros

Quadro 1 – Múltiplas visões dos Estágios da Graça.....	119
Quadro 2 – Relatos experiências – Efeitos físicos das experiências pneumáticas.....	153
Quadro 3 – Crenças Escatológicas de William Seymour.....	165
Quadro 4 – Pioneiras no Batismo no Espírito Santo.....	220
Quadro 5 – Origem dos compositores dos hinos da Harpa Cristã.....	232

## Lista de Gráficos

Gráfico 1 – Emprego dos termos nas edições do <i>The Apostolic Faith</i> (1906-1908).....	133
Gráfico 2 – Batismo A.D. (1911-1914).....	223

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b>	15
<b>2</b>	<b>CRISTIANIZAÇÃO DOS ESCRAVIZADOS AMERICANOS EM UMA PERSPECTIVA DA MULTICULTURALIDADE</b>	27
2.1	OS ESCRAVIZADOS NO NOVO MUNDO	27
2.2	A RELIGIÃO DOS NEGROS ESCRAVIZADOS	30
2.3	A CRISTIANIZAÇÃO DOS ESCRAVIZADOS NOS ESTADOS UNIDOS	40
<b>2.3.1</b>	<b>A formação da igreja americana</b>	40
2.3.1.1	A Igreja Anglicana nos Estados Unidos	42
2.3.1.2	O congregacionalismo nos Estados Unidos	43
2.3.1.3	As Igrejas Batistas Norte-Americanas	45
2.3.1.4	Quacres	48
2.3.1.5	Os presbiterianos nos Estados Unidos	49
2.3.1.6	Os metodistas	50
2.3.1.7	A americanização da Igreja protestante	51
2.3.1.8	O primeiro grande despertar	53
2.3.1.9	O segundo grande despertar	58
<b>2.3.2</b>	<b>A instrução religiosa protestante dos negros</b>	62
2.4	TEORIZANDO AS RELAÇÕES CULTURAIS DA IGREJA AMERICANA: O MULTICULTURALISMO - HIBRIDISMO CULTURAL	66
2.5	A TEOLOGIA DA DIÁSPORA	75
<b>3</b>	<b>FORMAÇÃO E DESENVOLVIMENTO DO PENTECOSTALISMO MODERNO</b>	80
3.1	ANTECEDENTES HISTÓRICOS E TEOLÓGICOS DO PENTECOSTALISMO	81
3.2	CHARLES FOX PARHAM: O CONTROVERSO IDEÓLOGO DO MOVIMENTO PENTECOSTAL	84
<b>3.2.1</b>	<b>Vida e ministério de Charles Parham</b>	84
<b>3.2.2</b>	<b>Visões teológicas</b>	88
3.3	O MINISTÉRIO DA RUA AZUSA: HISTÓRIA E DESENVOLVIMENTO	92
<b>3.3.1</b>	<b>William Joseph Seymour: O improvável líder do movimento pentecostal</b>	93
<b>3.3.2</b>	<b>A peregrinação</b>	97
3.3.2.1	Seymour no Norte	98
3.3.2.2	Seymour em Los Angeles	100
<b>3.3.3</b>	<b>O surgimento da missão da Rua Azusa</b>	104
<b>3.3.4</b>	<b>Oposições ao Movimento de Azusa</b>	106

3.3.4.1	A Oposição de Charles Parham .....	109
3.3.4.2	A Oposição Racial: Azusa e a resistência negra .....	113
3.3.4.3	Oposições Teológicas .....	117
3.4	A IMPORTÂNCIA DE AZUSA PARA COMPREENSÃO DO PENTECOSTALISMO .....	122
<b>4</b>	<b>TEOLOGIA E PRÁXIS PENTECOSTAIS A PARTIR DE AZUSA</b> .....	<b>127</b>
4.1	DESENVOLVIMENTO DA PNEUMATOLOGIA PENTECOSTAL.....	128
4.2	A GLOSSOLALIA COMO MARCA DO PENTECOSTALISMO .....	135
4.3	CURAS SOBRENATURAIS .....	149
4.4	POSSESSÃO ESPIRITUAL - EXORCISMOS .....	156
4.5	ESCATOLOGIA MILENARISTA.....	161
4.6	PRÁXIS LITÚRGICAS E SOCIOLÓGICAS .....	165
4.7	A QUESTÃO DE GÊNERO EM AZUSA.....	170
4.8	A QUESTÃO RACIAL E ÉTICA EM AZUSA.....	173
<b>5</b>	<b>O PENTECOSTALISMO ASSEMBLEIANO NO BRASIL</b> .....	<b>178</b>
5.1	A FORMAÇÃO DO CAMPO PENTECOSTAL BRASILEIRO.....	178
5.2	ÁRVORE GENEALÓGICA DO PENTECOSTALISMO BRASILEIRO.....	181
<b>5.2.1</b>	<b>William Durham (1873-1912)</b> .....	<b>182</b>
<b>5.2.2</b>	<b>Movimento pentecostal sueco</b> .....	<b>184</b>
<b>5.2.3</b>	<b>Movimento pentecostal canadense</b> .....	<b>188</b>
5.3	DESAFIOS DA HISTORIOGRAFIA PENTECOSTAL BRASILEIRA .....	191
5.4	UM BREVE HISTÓRICO DA FORMAÇÃO DAS ASSEMBLEIAS DE DEUS NO BRASIL .....	195
<b>5.4.1</b>	<b>Daniel Berg e Gunna Vingren</b> .....	<b>195</b>
<b>5.4.2</b>	<b>A Igreja Batista de Belém: cisão e conformações</b> .....	<b>198</b>
5.5	A FUNDAÇÃO DA MISSAO APOSTÓLICA DA FÉ - ASSEMBLEIAS DE DEUS .....	205
5.6	CONEXÕES ENTRE OS PIONEIROS E O CAMPO PENTECOSTAL AMERICANO .....	207
<b>5.6.1</b>	<b>Periódicos</b> .....	<b>208</b>
5.6.1.1	“ <i>Word and Witness</i> ” (1912-1915) .....	208
5.6.1.2	“ <i>Latter Rain Evangel</i> ” (1908-1939) .....	210
5.6.1.3	“ <i>The Weekly Evangel</i> ” (1915 - 1918) .....	212
5.6.1.4	“ <i>The Bridegroom’s Messenger</i> ” (1907 -1996) .....	213
<b>5.6.2</b>	<b>O nome da denominação</b> .....	<b>213</b>
<b>5.6.3</b>	<b>O sustento dos missionários Gunnar Vingren e Daniel Berg</b> .....	<b>216</b>

5.7	UMA ANÁLISE DA PRÁTICA TEOLÓGICA E DO ETHOS DAS ASSEMBLEIAS DE DEUS NO BRASIL (1911 -1932) .....	218
5.7.1	<b>A glossolalia</b> .....	219
5.7.2	<b>A cura divina</b> .....	224
5.7.3	<b>Possessão e exorcismo</b> .....	227
5.7.4	<b>Escatologia</b> .....	229
5.7.5	<b>Liturgia</b> .....	230
5.7.6	<b>Relações de gênero: o ministério feminino</b> .....	233
5.8	O FIM DA ERA VINGREN.....	236
5.9	REPENSANDO O <i>ETHOS</i> SUECO-NORDESTINO.....	237
<b>6</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>245</b>
	<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	<b>249</b>

## 1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho é fruto do encontro de dois mundos, em que estamos inseridos. O primeiro é o campo da teologia pentecostal. Como sacerdote oriundo do pentecostalismo e professor de teologia em instituições pentecostais, sempre nos deparamos com as narrativas históricas institucionais a respeito da formação do aludido movimento religioso. O segundo é o campo das ciências da religião, que nos faz olhar para além das narrativas míticas e indagarmos sobre os processos culturais que forjaram aquilo que denominamos pentecostalismo. Portanto, acreditamos que a confluência do teólogo e do cientista impõe a ruptura com o sentimento maniqueísta, entre a cultura e a providência divina. É no ambiente cultural onde se dá a construção das perspectivas religiosas, interpretadas pelos religiosos como epifanias. Contudo, não podemos compreender adequadamente as instituições religiosas sem focarmos nos seus contextos, processos e implicações culturais. Não obstante aos nossos papéis de teólogo pentecostal e cientista da religião, acreditamos que muito mais profundo e arraigado ao nosso local de fala, portanto à nossa análise, é o que somos, negro e nordestino. Logo, o presente trabalho é a materialização da perspectiva do que fazemos e do que somos, sob a égide das ciências sociais, a respeito do movimento pentecostal e da formação das Assembleias de Deus, no Brasil.

O movimento pentecostal representou uma inovação no cristianismo protestante, inserindo nas suas práticas litúrgicas, entre outros elementos, o êxtase religioso, caracterizado, principalmente, pelo fenômeno vocálico denominado glossolalia<sup>2</sup>. Ele tornou-se um dos movimentos mais relevantes do cristianismo moderno, ao lado do Catolicismo Romano e da Reforma Protestante, pode ser considerado a terceira força da religião fundada por Jesus Cristo (CHRISTERSON, 1975, p.17). Não há como negar a pujança do movimento, especialmente quando focamos na sua expansão. Atualmente existem igrejas pentecostais espalhadas pelos quatro cantos da terra, distribuídas em diversas denominações, estabelecidas sobre as suas peculiaridades; mas, que possuem a crença comum na manifestação contemporânea do Espírito Santo.

---

<sup>2</sup> Glossolalia: capacidade de falar línguas desconhecidas quando em êxtase religioso, a manifestação vocálica sobrenatural redundando em vocábulos não pertencentes ao campo linguístico dos idiomas conhecidos.

Muito embora possamos destacar a pujança do movimento pentecostal, ressaltamos que ele é movimento que se consolida, da forma como conhecemos, no início do século XX, mais especificamente em 1906, nos Estados Unidos, tendo como personagem principal um afro-americano, William Joseph Seymour (1870–1922), filho de ex-escravizados. A instituição denominada *The Apostolic Faith*, ficou conhecida como Movimento da Rua Azusa, em virtude do lugar de instalação, um barracão velho situado na rua Azusa número 312.

Acreditamos que o ponto fulcral de origem do pentecostalismo moderno<sup>3</sup> seja de Azusa, em virtude de aquele movimento, desde os seus primórdios, formatou e propagou características que permanecem na identidade pentecostal até a contemporaneidade. Foi a partir de Azusa, por exemplo, que a crença da glossolalia, em detrimento da xenolalia<sup>4</sup> (que caracteriza os primeiros pentecostais), foi inserida. Destacamos, ainda, que o movimento liderado por Seymour foi o centro irradiador da mensagem do reavivamento pentecostal moderno, por meio do jornal *The Apostolic Faith*, publicado pela missão, bem como, através do grande número de visitantes americanos e estrangeiros, e os missionários enviados, o pentecostalismo, daquele local, alcançou o mundo (IRVIN, 2005, p.41).

Apesar de o reconhecimento de Azusa como ponto fulcral do movimento pentecostal, evidenciamos que ele é fruto de um processo de conformação cultural, originado a partir da cristianização dos negros africanos escravizados nas Américas. Durante o referido processo, elementos da religiosidade ancestral africana foram paulatinamente hibridizados com o cristianismo europeu que se estabeleceu no solo estadunidense. (CAPONE, 2011, p. 33). Podemos acrescentar que o próprio Seymour compreendeu o pentecostalismo como uma síntese cultural:

Eles acreditaram no Espírito Santo, no sobrenatural, incluindo o empoderamento individual, sinais, milagres e curas, espíritos invisíveis, transe e possessão espiritual, visões e sonhos como meios de comunicação divina, como também nos fenômenos descritos na Bíblia. Eles cantavam, batiam palmas, tremiam, gritavam, dançavam,

---

<sup>3</sup> Estamos fazendo o uso do termo pentecostalismo moderno para as manifestações religiosas ocorridas no início do século XX, no solo estadunidense que culminaram na formação das igrejas pentecostais, fazendo assim, uma clara diferenciação dos diversos movimentos de avivamento que existiram na história eclesiástica, tidos como mover do Espírito Santo (SYNAN, 2009, p. 34-58).

<sup>4</sup> Xenolalia habilidade para falar em idioma que o indivíduo ainda não aprendeu, no início do Movimento Pentecostal nos EUA, na virada do século XX, havia a crença que Deus concederia o “dom de línguas” de modo a equipá-los com idiomas humanos identificáveis (xenolalia), para pregarem o evangelho noutros países, agilizando o evangelismo transcultural. Entre os que acreditavam dessa forma, estava Charles Parham e os seus seguidores (ARAÚJO, 2014, p.922-923).

tocavam tambores e desenvolveram um estilo de pregação denominado de: “chamado e resposta”. William J. Seymour estava sem dúvida, desde a sua infância, ciente dessas coisas, porque elas formavam uma parte importante da cultura escrava afro-americana, e, em muitos lugares da Louisiana sulina continuam a existir (ROBECK, 2006, p.23, tradução nossa).

Portanto, em virtude do hibridismo cultural que forjou o pentecostalismo, podemos acrescentar que o movimento foi marcado por expressões litúrgicas que destoavam das práticas adotadas nas igrejas cristãs europeias que se estabeleceram no solo estadunidense durante a colonização. Podemos destacar nesse sentido: que tranSES, exorcismos, fenômenos linguísticos (glossolalia) e danças, eram atribuídos como uma ação sobrenatural do Espírito Santo e passou a fazer parte da liturgia pentecostal.

Como já abordamos anteriormente, o pentecostalismo, nos seus primórdios, foi marcado por uma intensa ação missionária, que objetivava levar a mensagem pentecostal aos quatro cantos do planeta. Nesse esforço, a igreja pentecostal se integra ao campo religioso brasileiro, inicialmente por duas portas de entradas, abertas diretamente pelo movimento iniciado nos Estados Unidos. A primeira, em 1910, na cidade de São Paulo, com o italiano Luigi Francescon, que fundou a Congregação Cristã do Brasil<sup>5</sup>; e a segunda no estado do Pará, em 1911, através de dois suecos, Daniel Berg e Gunnar Vingren, fundando as Assembleias de Deus. O elo em comum entre os fundadores do pentecostalismo no Brasil, é o pr. estadunidense da cidade de Chicago, William Durham, batizado com o Espírito Santo em Azusa e tinha fortes ligações com aquela missão (OLIVEIRA, 2015, p.29).

Destacamos que o nosso objeto de estudo será a formação da identidade pentecostal das Assembleias de Deus, no Brasil, entre 1911 e 1932. A escolha do corte temporal foi em função do período em que os pioneiros, em especial, Gunnar Vingren, permaneceu na liderança da instituição, e, por compreendermos que o referido marco temporal foi fundamental para a formação da identidade assembleiana brasileira.

Acrescentamos que, entre 1911 e 1932, foi empreendido um movimento de missionários assembleianos, para o Brasil, tanto de origem do contexto pentecostal

---

<sup>5</sup> A Congregação Cristã do Brasil, muito embora seja uma igreja em franco crescimento, foi marcada, desde os seus primórdios, por uma forte postura sectária; em virtude disso, não recebeu tanta influência das manifestações religiosas brasileiras (OLIVEIRA, 2015, p.30). Portanto, focaremos os nossos estudos no ramo pentecostal advindo do estado do Pará, que originou as Assembleias de Deus.

americano como do sueco, assim, houve um processo de expansão da denominação a partir da região nordeste, em virtude dos nordestinos que retornaram para os seus estados, com a decadência da produção de látex no estado do Pará. A expansão culminou com a nacionalização da liderança das Assembleias de Deus em 1930.

Portanto, acreditamos que a formação do pentecostalismo foi um processo de construção de identidade cultural. Nesse sentido, cabe destacar que a identidade cultural não é “natural”, nem inerente ao indivíduo, como advogam os essencialistas, (TADEU, 2014, p. 81), ela é fruto de complexas relações socioculturais que as transformam constantemente, como bem aponta Stuart Hall:

A questão da identidade está sendo extensamente discutida na teoria social. Em essência, o argumento é o seguinte: as velhas identidades que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como um sujeito unificado. A assim chamada crise de identidade é vista como parte de um processo mais amplo de mudança, que está se deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos em ancoragem estável no mundo social (HALL, S., 2005, p.7).

Ressaltamos então, que o processo de construção gradativo da identidade pentecostal assembleiana brasileira foi fruto da complexidade de camadas de identidades que foram se estabelecendo ao longo de processos históricos culturais, aliás, multiculturais, que se entrelaçaram em ambientes diaspóricos, não só Brasil, mas também nos Estados Unidos, a saber:

- a) a diáspora protestante europeia, que fugia da perseguição estatal (NOLL, 1992, p.35);
- b) a diáspora africana, negros escravizados na África e transportados para as colônias americanas (HALL, G., 2017, p.27);
- c) a diáspora sueca, estabelecida a partir de um movimento migratório em virtude das condições econômicas da Suécia (FREESTON, 1994, p.76);
- d) a diáspora nordestina, estabelecida a partir do movimento migratório de nordestinos que fugiam da seca, e foram trabalhar no Norte do Brasil, na exploração do látex (ALENCAR, 2019, p.104).

Portanto, as interações culturais que acabamos de apontar, inseridas em relações assimétricas de poder e de posições sociais, peculiares na diáspora, abriram espaços intersticiais, ou melhor, interculturais, que engendraram processos de

negociações simbólicas e redundaram em novas identidades. Sobre esse aspecto, seguiremos no presente trabalho a esteira de Homi Bhabha:

Quando falo em negociação em lugar da negação, quero transmitir uma temporalidade que torna possível conceber a articulação de elementos antagônicos ou contraditórios: uma dialética sem a emergência de uma História teleológica ou transcendente, situada além da forma prescritiva da leitura sintomática, em que tiques nervosos à superfície da ideologia revelam a “contradição materialista real” que a História encarna (BHABHA, 2013, p.56).

Na esteira de compreensão de Bhabha (2013), podemos afirmar que as relações nos espaços interculturais, resultam em identidades híbridas, que na ótica de Nestor Garcia Canclini seriam aqueles: “processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e prática (2015, p. XIX).

Logo, para uma melhor compreensão do nosso objeto de estudo, a formação da identidade pentecostal assembleiana no Brasil, que tem uma característica multicultural, lançaremos mão do conceito de multiculturalismo para analisarmos o seu processo de constituição. Nesse sentido, gostaria de destacar que um dos principais estudos sobre multiculturalismo, é o trabalho de Stuart Hall (2013), onde o autor aborda questões fundamentais para a compreensão da temática, estabelecendo, entre elas, a relação entre raça, etnicidade, diáspora e identidade cultural (2013, p.56).

Acrescentamos que para S. Hall (2013, p.56-80) o multiculturalismo pode ser enxergado a partir de diversas óticas, que redundam em múltiplas concepções, seja política, histórica ou mesmo cultural. Contudo, para o nosso estudo, gostaríamos de aproximar o conceito ao campo metodológico. Nesse sentido, podemos defini-lo, como uma abordagem multidisciplinar que indaga sobre as relações em espaços/sociedades multiculturais, questionando as metanarrativas de raça e culturas puras. Lastrearemos as nossas análises na perspectiva pós-colonial (BHABHA, 2013; HALL, S., 2013), a qual enfatiza a diversidade cultural e a sua importância para a construção das identidades. Assim o conceito de hibridização passa a ser um processo intrínseco à pluralidade cultural, superando, assim, os binarismos, lógicas de continuidades discretas e os essencialismos (2012, GILROY, p.35-41). Analisando para o caso concreto como os elementos religiosos (protestantismo e religiões ancestrais africanas) e culturais (americanos, africanos, afro-americanos, suecos e nordestinos) se articularam, nos seus diversos contextos, para a construção de forma híbrida – pentecostalismo assembleiano brasileiro.

Considerando que o fenômeno que estamos estudando, insere-se no campo religioso, é importante que se defina esse conceito. Assim, nos apropriaremos das concepções de campo religioso, aventadas por Pierre de Bourdieu (2013) que, para o autor, seria um ambiente de disputas pelo controle dos bens simbólicos, portanto:

- a) um espaço de lutas entre os diferentes atores que ocupam o campo (p.22);
- b) as lutas são em torno da apropriação e controle de um capital específico (p.29);
- c) o capital é desigualmente distribuído no campo, logo existem dominantes e dominados (p.99).

Portanto, as concepções de Bourdieu (2013) nos ajudarão a compreender as assimetrias de relacionamentos no interior do campo religioso, assimetria esta, muitas vezes estabelecidas pelas condições sociais antagônicas dos atores e dos grupos (escravo-senhor, preto-branco, culto-inculto, ortodoxo-herexe, leigo-profissional, homem-mulher etc.) que, em virtude da tensão, abriram os espaços intersticiais, permitindo assim, a formação de novos elementos simbólicos religiosos.

Acrescentamos ainda que, com o objetivo de compreendermos disputas, no interior do campo religioso, especialmente do binômio ortodoxo-herexe, recorreremos também aos conceitos formatados pelo interacionismo simbólico. Nesse sentido, nos apropriamos da figura do “*Outsiders*”, cunhado pelo renomado cientista social norte-americano, Howard S. Becker (2008), que representa o rótulo para o desviante (*Outsider*), estabelecido como um sistema de controle para aquele que destoa dos padrões de conduta estabelecidos por um determinado grupo social (2008, p.15). Portanto, aplicando o referido conceito ao campo religioso, podemos compreender que o desviante seria aquele que destoa da crença teológica majoritária do grupo eclesiástico.

Nesse diapasão, destacamos que o primeiro nível de relações multiculturais que compreendemos como fundamental para o objeto do presente estudo, foram aquelas estabelecidas no campo religioso americano, durante o processo de cristianização dos escravizados, que carregou para a formação da igreja negra, e, por fim, o pentecostalismo. William K. Kay (2010) destaca, sobre a temática, a lógica da abordagem multicultural que compreende o pentecostalismo como um fenômeno cultural originado na relação entre as religiões africanas e o protestantismo americano, especialmente no segundo grande despertar (1795 e 1810). Para o autor, só por

meio dessa relação, podemos compreender o movimento pentecostal de forma adequada (KAY, 2010, p.10).

Ainda na busca pela compreensão do pentecostalismo americano, tomamos por empréstimo o conceito de dupla consciência de W. E. B. Du Bois, estudioso afro-americano, contemporâneo de Seymour, que escrevendo sobre a condição dos filhos e filhas da África, escravizados, asseverou que na diáspora o negro se entende como partícipe de dois mundos, a terra ancestral e o novo mundo onde ele foi inserido (2021, p.23). Destacamos, que essa duplicidade de consciência possibilita a articulação de elementos culturais, para a formação de híbridos.

Portanto, partindo da premissa que acabamos de destacar, a presente pesquisa recorreu a autores que apontassem adequadamente para a relação entre o cristianismo e as religiões ancestrais africanas na formação do pentecostalismo. Para tanto, usamos como lastro teórico: Albert J. Roboteau (2004), Cecil M. Robeck (2006) e Iain MacRobert (1988).

Feitas as considerações conceituais, a hipótese que pretendemos advogar ao logo do presente estudo, é que a formação das Assembleias de Deus é fruto de um processo multicultural composto de diversas camadas, tendo como um dos elementos de origem, o pentecostalismo estadunidense, formado entre afro-americanos, que hibridizaram as religiões ancestrais com o cristianismo.

Portanto, no que concerne à relevância da pesquisa, julgamos inovador o olhar multicultural sobre a formação da identidade das Assembleias de Deus, no Brasil, considerando que os estudos realizados no âmbito da academia brasileira, gravitam entre duas correntes básicas:

a) cunho funcional, que compreende o pentecostalismo como um meio de ajuste social (CERILLO, 1997, p.30). No Brasil, tomou corpo nos trabalhos de estudiosos como Francisco Cartaxo Rolim (1985; 1994) e João Décio Passos (2000), que compreendiam a expansão de tais igrejas como uma consequência do êxodo rural brasileiro em direção às áreas urbanas;

b) cunho étnico, que compreende principalmente o pentecostalismo assembleiano, como fruto do que se denomina *ethos* sueco-nordestino. No Brasil tomou corpo a partir dos trabalhos de Paul Freston (1994). A grande limitação dessa abordagem é que ao priorizar somente dois grupos étnicos, deixa de fora uma gama de processos culturais, que contribuíram para a formação, daquilo que se denomina *ethos* assembleiano, bem como, se

fragiliza ao se lastrear em uma compreensão equivocada da relação entre nacionalidade e cultura.

Destacamos que, sob a égide do campo das Ciências da Religião no Brasil, algumas pesquisas foram realizadas a respeito da formação e caracterização das Assembleias de Deus. Contudo, ressaltamos que as de maiores destaques, seguem exatamente a tese advogada por Freston (1994), no sentido de lastrearem as suas análises com base no conceito de *ethos* sueco-nordestino. Dentre esses trabalhos, podemos apontar:

- a) as pesquisas de mestrado e doutorado de Gedeon Freire de Alencar, respectivamente: *Assembleias de Deus: origem implantação e militância, 1911–1946* (2010), e *Matriz pentecostal brasileira: Assembleias de Deus - 1911 a 2011* (2013), lançada em livro no ano de 2019;
- b) tese de doutorado de Marina Corrêa, defendida em 2013: *Assembleia de Deus Ministérios, carisma e exercício de poder*, publicada em livro no ano de 2019;
- c) tese de doutorado de Maxwell Fajado, defendida em 2015, intitulada: “Onde a luta se travar”: *A expansão das Assembleias de Deus no Brasil urbano (1946 – 1980)*, publicada em livro no ano de 2019;
- d) tese de doutorado de Moab César Carvalho Costa, defendida em 2015, intitulada: *O aggiornamento do pentecostalismo brasileiro: as Assembleias de Deus e o processo de acomodação à sociedade de consumidores*;
- e) tese de doutorado de Valéria Cristina Vilhena, defendida em 2016, intitulada: *Um olhar de gênero sobre a trajetória de vida de Frida Maria Strandberg (1891 -1940)*, publicada em livro no ano de 2018. Destacamos que o grande diferencial da referida pesquisa é a realização de uma abordagem à luz da perspectiva de gênero, da vida de Frida Vingren, apontando para o processo de violência simbólica, que culminou com o apagamento de Frida e de sua trajetória da história das Assembleias de Deus brasileiras.

Diante do que acabamos de expor, ao empreendermos a nossa pesquisa em uma abordagem multiculturalista, lastreada no conceito do hibridismo cultural, ela se reveste de ineditismo, contribuindo assim, para que novas perspectivas concernentes à história das Assembleias de Deus possam se estabelecer na Academia Brasileira, em especial no campo das Ciências da Religião. Perspectivas essas que, uma vez

estabelecidas, redundaram em uma leitura decolonial<sup>6</sup> do pentecostalismo no Brasil, trazendo à lume camadas e interações culturais, que foram ocultadas pelas análises que se fundamentam em uma visão eurocêntrica ou mesmo funcional, dando assim, voz e vez – na historiografia pentecostal brasileira – aos grupos historicamente subjugados: o negro, o nordestino e a mulher.

Na busca da compreensão do nosso objeto de estudo, ressaltamos que o presente pesquisa trouxe para o debate informações sobre as Assembleias de Deus no Brasil, consignadas nos periódicos que circulavam no movimento pentecostal estadunidense, remetendo, assim, informações inéditas que certamente contribuíram para o estudo acadêmico do aludido grupo religioso.

Acrescentamos ainda, que a importância da pesquisa se atrela à necessidade de desmistificar a formação do pentecostalismo brasileiro, que muitas vezes é encarado a partir de uma ótica providencial divina. Portanto, pretendemos demonstrar que a liturgia pentecostal é um híbrido composto por elementos da religiosidade ancestral africana, como também são outras manifestações no campo religioso do Brasil, religiões de matriz africana, a exemplo da Umbanda e do Candomblé.

Julgamos essa desmitificação de vital importância, para que se ilida no espaço público, posicionamentos de intolerância religiosa contra os elementos da religiosidade de matriz africana, oriundas, principalmente, de integrantes de igrejas pentecostais que, em nome de uma “batalha espiritual”, fruto de uma ignorância cultural, atacam elementos litúrgicos negros quando, na verdade, todo pentecostal ao falar em línguas, ao ser arrebatado em espírito, assim como, quando pratica o exorcismo. Culturalmente falando, eles traduzem a mesma lógica de qualquer terreiro ou centro religioso de matriz africana.

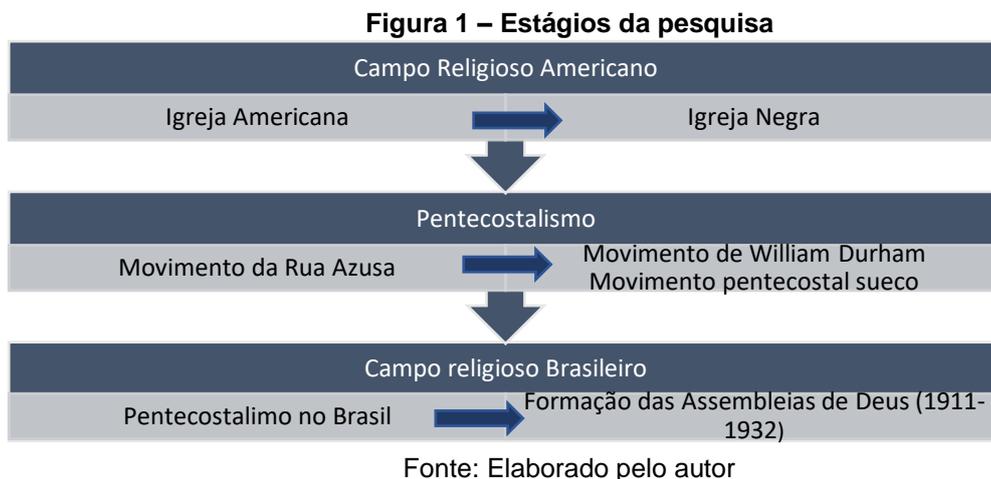
Ressaltamos que o pentecostalismo em nosso país é um dos ramos da igreja evangélica mais expressivo, tendo produzido ressignificações na forma litúrgica e nas “práxis” sociais e culturais em relação à concepção americana. Contudo, semelhantemente à Azusa, tem uma concepção litúrgica mais próxima da lógica ancestral africana, fato este, muito bem pontuado por Marco Davi de Oliveira:

---

<sup>6</sup> A perspectiva decolonial é um importante movimento de renovação epistemológica para as ciências sociais na América Latina no presente século. Entre suas principais quebra de paradigmas podemos destacar: a crítica às concepções dominantes de modernidade; as situações de opressões vivenciadas na América como consequências do colonialismo; o conceito de raça como importante instrumento de dominação europeia e a ruptura com o eurocentrismo. Acrescentamos que um dos supedâneos da aludida perspectiva é a interculturalidade crítica e a transculturalidade (SUESS; DE SOUZA SILVA; 2019, p.4).

[...]não podemos ignorar que o pentecostalismo pode ser considerado a igreja mais negra do Brasil, se levarmos em consideração questões de liturgia, canto, aproximação do povo, linguagem, postura eclesial etc. – características não observadas na maioria das igrejas católicas, bem como, nas igrejas do protestantismo histórico (OLIVEIRA, 2015, p.18).

Feitas as considerações a respeito das bases metodológicas e importância da pesquisa, destacamos que a pesquisa seguirá a seguinte rota metodológica, que parte da compreensão do contexto macro (formação do pentecostalismo americano) em direção ao contexto micro (formação das Assembleias de Deus brasileira), trilhando os seguintes estágios compreensivos:



Ressaltamos ainda que, na busca da compreensão dos contextos discretos, estabeleceremos conexões entre eles, não necessariamente perseguindo uma manutenção de continuidade; mas reconhecendo, que os antecessores podem representar substratos culturais que serviram de matérias primas para os processos de hibridização nos estágios subsequentes.

Portanto, na busca da compreensão do objeto de estudo, além dos autores que fundamentaram as bases teóricas desta pesquisa, os quais já foram apontados, faremos uso de diversas obras que serviram de fontes históricas e conceituais. Destacamos ainda, que todos aqueles consignados nas referências bibliográficas, foram motivados por tal intuito.

Destacamos, que foram utilizadas como fontes históricas institucionais para a compreensão do contexto pentecostal americano e suas relações com os fundadores das Assembleias de Deus no Brasil, os jornais publicados pelas instituições

pentecostais estadunidenses, a saber: “*The Apostolic Faith*” (Kansas e Los Angeles), “*Word and Witness*”, “*Latter Rain Evangel*”, “*The Weekly Evangel*”, “*The Bridegroom’s Messenger*” e *The Pentecostal Testimony*. Além desses, citamos o manual doutrinário, escrito por Seymour que vigorou em Azusa: *The Doutrines and disciplines of the Apostolic Faith of Los Angels California*” (1915) (Doutrinas e disciplina da Missão da Fé Apostólica de Los Angeles, California), e a obra da testemunha ocular Azusa Frank Bartleman (1980).

Objetivando uma melhor compreensão do pentecostalismo americano acrescentamos ainda ao nosso estudo outras fontes históricas. Para tanto, fizemos uso de diversos autores, entre os quais podemos destacar: Vinson Synan (1977, 1987, 2009, 2017), W. J. Hollenweger (1972), Harvey Cox (2009), Edith L. Blumhofer (1993), Cecil M. Robeck Jr (2006) e James Goff (1988).

Para a compreensão da história das Assembleias de Deus, no Brasil, foram utilizadas no trabalho como fontes: os diários dos fundadores, Gunnar Vingren e Daniel Berg, respectivamente, *Enviado por Deus* (1973) e *Diário de um pioneiro* (1959). Fizemos uso também dos jornais das Assembleias de Deus, *Voz da Verdade* (1917); *Boa Semente* (1919); *Mensageiro da Paz* (ainda em circulação).

No que concerne ainda à compreensão histórica das Assembleias de Deus no Brasil, utilizamos algumas outras fontes, entre as quais destacamos, obras seletas lançadas pela editora oficial das Assembleia de Deus, a CPAD, a saber: *História da Assembleia de Deus no Brasil*, Emilio Conde (1960); o *Dicionário do Movimento Pentecostal*, Isael de Araújo (2007); *História da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil*; Lewi Pethrus: *A vida e obra do missionário sueco que expandiu a mensagem pentecostal no Brasil e no mundo*, (2004) e a biografia de Frida Vingren da lavra de Isael de Araújo (2014).

Por fim, com o intuito de apresentar os caminhos percorridos pela pesquisa, estruturamos o texto em seis capítulos, os quais organizamos de forma que articulamos; lastro na perspectiva multicultural, a compreensão do objeto de estudo: a formação e desenvolvimento da identidade das Assembleias de Deus no Brasil, entre 1911 e 1932. No primeiro e no sexto capítulo, consignamos, respectivamente, as questões introdutórias e conclusivas. Ficando assim, os debates e digressões metodológicas para os demais, os quais, passaremos a detalhar.

O segundo capítulo, intitulado: **CRISTIANIZAÇÃO DOS ESCRAVIZADOS AMERICANOS EM UMA PERSPECTIVA DA MULTICULTURALIDADE** buscamos a

realização de uma panorama da cristianização dos escravizados americanos e dos processos culturais que redundaram na formação da igreja negra americana. Inserimos nesse capítulo as bases teórico-metodológico de interculturalidade e hibridismo cultural. Compreendemos, que o referido estágio é fundamental para o estabelecimento da perspectiva multicultural do nosso objeto de estudo.

Destacamos que, no terceiro capítulo, intitulado: A FORMAÇÃO E DESENVOLVIMENTO DO PENTECOSTALISMO MODERNO estabelecemos a compreensão dos processos históricos e culturais do desenvolvimento do movimento pentecostal moderno. Nesse sentido, focamos nos personagens que foram fundamentais para a constituição inicial do movimento pentecostal (Charles Parham, William Seymour e William Durham), destacando suas conexões teológicas e culturais que redundaram em alguma contribuição para o pentecostalismo. Por fim, apresentamos as instituições que foram pioneiras para o movimento, dentre elas, destacamos, *Azusa Street*.

Já no quarto capítulo, intitulado: TEOLOGIA E PRÁXIS PENTECOSTAIS A PARTIR DE AZUSA, fazemos um estudo comparativo entre a teologia, crenças e práticas do pentecostalismo, tendo como referência o movimento da rua Azusa. A presente análise é fundamental para a compreensão do desenvolvimento da cosmovisão do movimento pentecostal e, principalmente, para verificarmos a consolidação de elementos culturais ao longo da história do pentecostalismo.

No quinto e último capítulo de discussão, intitulado: O PENTECOSTALISMO ASSEMBLEIANO NO BRASIL, partimos dos elementos multiculturais que foram estabelecidos ao longo da história do movimento pentecostal, consignados nos capítulos anteriores, para compreendermos a formação e desenvolvimento da identidade das Assembleia de Deus no Brasil. Nesse sentido, procuramos fazer reflexão crítica da historiografia e dos estudos acadêmicos da instituição.

Por fim, destacamos que o presente estudo está inserido no Campo Religioso Brasileiro: Cultura e Sociedade, do programa de Doutorado em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco. Portanto, partimos do pressuposto que a religiosidade é um elemento sociocultural, logo se apresenta fenomenologicamente em diversas expressões que são forjadas a partir das relações sociais. Assim, o seu estudo científico multidisciplinar, sob a égide das Ciências da Religião, é fundamental para a compreensão do papel e implicações da religiosidade na sociedade.

## **2 CRISTIANIZAÇÃO DOS ESCRAVIZADOS AMERICANOS EM UMA PERSPECTIVA DA MULTICULTURALIDADE**

No presente capítulo, faremos uma análise do processo de cristianização dos escravizados americanos e a forma como eles articularam a sua herança cultural com o mundo cristão.

Asseveraremos que os escravizados ao virem para o Novo Mundo, trouxeram consigo toda uma bagagem cultural, em especial a religiosa, e ao serem cristianizados articularam as suas crenças primevas com o cristianismo europeu, gerando assim, novas estruturas e lógicas litúrgicas que forjaram um cristianismo negro.

Para uma melhor compreensão da cristianização dos negros, faremos uma análise da formação da igreja protestante americana, buscando assim, a forma que ela encarou e empreendeu o processo de catequização dos negros, por meio da instrução religiosa ofertada à raça marginalizada e subjugada naquele contexto social.

Acrescentamos ainda, que lastrearemos a discussão da cristianização dos negros no contexto americano, e a formação da igreja negra, por meio da apropriação do conceito de hibridismo cultural, desenvolvido pelos teóricos: Stuart Hall, Néstor Garcia Canclini e Homi K. Bhabha; contudo, manteremos também diálogo com autores clássicos como Roger Bastide e Melville Herskovits.

Apresentaremos como principal produto híbrido da relação de interculturalidade entre o cristianismo branco e a lógica religiosa ancestral africana, uma teologia particular, que deu supedâneo teórico e confessional à igreja negra e, conseqüentemente, ao pentecostalismo contemporâneo.

Por fim, apresentaremos todo esse processo de hibridismo como um dos elementos fundamentais para a formação do pentecostalismo americano, a partir do estabelecimento de novas formas culturais para o protestantismo, até o surgimento, no início do século XX, daquele ramo da igreja evangélica protestante.

### **2.1 OS ESCRAVIZADOS NO NOVO MUNDO**

Compreender a presença dos negros africanos nas américas impõe necessariamente, uma análise do que foi a instituição da escravidão no novo mundo; portanto, ressaltamos que, a lógica escravista nas Américas, assim como em vários momentos e lugares na história, foi justificada pela ideologia da supremacia de uma

raça sobre a outra, não necessariamente por ser negra, mas considerada inferior, nesse aspecto assevera Gwedolyn Midlo Hall:

Antes do tráfico atlântico de escravizados começar, o racismo que justificava a escravidão na Espanha e Portugal medievais era direcionado a pessoas de pele clara. Apesar de lá existirem alguns negros escravizados, a posição de escravo era identificada com brancos. A própria palavra “escravo” é derivada de “eslavo”: brancos que eram capturados no Leste Europeu e enviados para a Espanha medieval em grande número (HALL, G., 2017, p.27).

Para o autor a escravidão é forjada a partir de uma visão assimétrica do outro, não é só a cor da pele que se encontra em jogo, mas todo um desprezo pela cultura do povo escravizado; o estranhamento é lastreado pela questão do determinismo racial. O estabelecimento do binômio superioridade – inferioridade racial justifica a dominação violenta dos seres humanos e sua redução à categoria servil.

Nesse sentido, o tráfico de escravizados negros foi iniciado no século XV, pelos portugueses que se aventuraram no litoral ocidental da África em busca de ouro. Por sua vez, eles descobriram uma nova espécie de riqueza, que era a comercialização de seres humanos negros para trabalharem como escravizados, em primeiro estágio para a Europa e, logo em seguida, para as colônias estabelecidas no Novo Mundo (WALVIN, 1983, p.5-7).

A escravidão no solo americano teve início em 1619, a partir da compra de escravizados negros de mercadores holandeses, objetivando o emprego como mão de obra nas plantações de tabaco das colônias da Virginia, como pontua Earl E. Cairns (p. 309, 1995). Ressaltamos ainda, que a escravidão nos Estados Unidos foi vital para o desenvolvimento econômico colonial, como consequência dessa dependência, no período da declaração de independência americana, em 1776, a escravidão estava presente e institucionalizada em todas as treze colônias. Por outro lado, com a independência colonial, a escravidão foi paulatinamente abandonada, culminando com sua abolição em 1865, com o advento da 13ª Emenda à Constituição.

Efetivamente, os números do tráfico de escravizados, em virtude da fragilidade das fontes, não são precisos (BASTIDE, 1974, p.9). Contudo, Walvin (1983, p. 5-7) ressalta que do século XVI até meados do século XIX, os portugueses, entre outros europeus, traficaram para o ocidente entre 10 e 20 milhões de seres humanos da cor negra. O Brasil recebeu algo em torno de 38 % (trinta e oito por cento) desses escravizados, que foram empregados nas plantações e engenhos de açúcar. Do

montante de negros traficados, a América do Norte recebeu 6 % (seis por cento) que foram empregados nas lavouras de tabaco e algodão.

Para o nosso estudo no campo das Ciências das Religiões, é importante observar como a escravização do negro africano e seu transporte para a América, redundou em processos de assimilações culturais e de interculturalidade que forjaram novas expressões religiosas na diáspora negra. Acrescentamos ainda, que a questão religiosa permeou a discussão e justificativa da escravidão em seus primórdios, como podemos depreender a partir de Hall:

Durante seus estágios iniciais, o papa justificou o tráfico atlântico de escravos como uma extensão da reconquista para a África Subsaariana e concedeu a Portugal um monopólio marítimo lá. (...) As discussões sobre a escravização legal no início da ocupação da América envolveram principalmente o conceito mutável de religião, e não o conceito imutável de raça. Quando a escravidão africana foi introduzida nas colônias inglesas nas Américas durante o século XVII, era o cristianismo e não a raça, que continuava a dominar as discussões sobre a escravidão legal escravização justa, e se os africanos escravizados que se convertessem para o cristianismo precisavam ser libertos (HALL, G., 2017, p.36).

A sociedade escravocrata europeia e, posteriormente as nações que foram oriundas de suas colônias, estabeleceram a sua cosmovisão em pressupostos judaico-cristãos forjados segundo uma lógica etnocêntrica, que compreendia a sua forma religiosa superior às demais. Portanto, o processo de colonização e dominação cultural passava, necessariamente, pela catequização e imposição do cristianismo aos escravizados. Assim, objetivando dar uma justificativa cristã para o processo de escravização do negro, o cristianismo ocidental forjou uma hermenêutica peculiar dos textos bíblicos, a saber:

- a) a Maldição de Cam<sup>7</sup> (Gn 9, 18-27);
- b) a autorização divina de Israel para tomar escravizados (Lv 25, 44-46);
- c) os textos Paulinos que eram destinados a humanizar o regime de escravidão (1Cor 7, 20-21; Ef 6, 5-9; Cl 3, 22; Cl 4, 1; 1Tm 6, 1-2 e Fm 1, 10-18).

Dessa forma, a partir daquela hermenêutica particular, os missionários brancos asseveravam que a mensagem cristã abrangia exclusivamente a corrupção do pecado

---

<sup>7</sup> A maldição de Cam é uma interpretação da história consignada no livro de Gênesis (Gn 9, 18-27) que narra uma atitude inapropriada de um dos filhos de Noé, chamado Cam. Esse ato redundou em uma maldição, pela qual, segundo os intérpretes, tanto Cam como seus descendentes se tornaram negros, originando os povos africanos.

e inserção dos escravizados em um novo sistema litúrgico, não tendo assim, nenhum compromisso com a libertação da escravidão (GIBELLINI, 2002, p. 387). Portanto, tal discurso serviu de instrumento de dominação, apoiado pelos senhores de escravizados, que enxergavam na evangelização dos negros um fator que poderia contribuir para a melhoria da submissão e da produtividade.

Muito embora o processo de catequização do negro na América, passasse pela questão da dominação cultural, ressaltamos que os escravizados ainda que oriundos de diversos grupos étnicos, as diversas comunidades negras cativas nunca foram dissociadas de sua ancestralidade. Mesmo sob a égide da escravidão e, posteriormente, no processo de urbanização e de inserção, ainda que segregada, na sociedade americana – condições que ameaçavam os modelos africanos – o negro reagiu, reestruturando a sua comunidade, criando assim, novas instituições, estabelecendo organizações próprias distintas da dos brancos (BASTIDE, 1974, p.44).

Dentro do processo da preservação e distinção das instituições pelos negros na América, – a religião foi uma das mais significativas, seja pela manutenção das divindades e forma de cultos ancestrais, seja pelo estabelecimento de elementos híbridos, fruto das relações de negociações simbólicas no espaço de interculturalidade estabelecida na diáspora – entre os oprimidos e opressores –, especialmente nas tentativas de cristianização dos negros (BASTIDE, 1974, p.151).

Portanto, para o nosso estudo é fundamental que observemos a dinâmica religiosa dos escravizados negros ao serem cristianizados. É importante lembrar que eles foram oriundos de diversos grupos étnicos, cada um com suas peculiaridades religiosas: divindades e ritos; mas, como veremos adiante, possuíam um tronco comum de crenças (HALL, G., 2017, p.73).

## 2.2 A RELIGIÃO DOS NEGROS ESCRAVIZADOS

Diante do exposto, é razoável asseverarmos que a definição precisa da proveniência de escravizados americanos, é uma questão complexa; não só, pela longa duração do comércio escravocrata, mas, principalmente, em virtude de vários países europeus e americanos terem adquirido escravizados em diferentes períodos, oriundos de vários pontos da costa africana (HALL, G., 2017, p.73).

Ao transportar o negro da África para a América, o escravocrata não estava conduzindo um ser destituído de consciência histórica e cultural, como talvez ele acreditasse. Ao contrário, estava introduzindo em seu contexto homens e mulheres com suas singularidades culturais. A respeito deste aspecto, assevera Bastide:

Os navios negreiros transportavam a bordo não somente homens e mulheres e crianças, mais ainda seus deuses, suas crenças e seu folclore. Contra a opressão dos brancos que queriam arrancá-los a suas culturas nativas para impor-lhes sua própria cultura eles resistiram (BASTIDE, 1974, p.26).

Em virtude da natureza tribal da sociedade africana, cada escravizado transportado conduzia as características sociais de seu grupo étnico. Entretanto, Albert J. Raboteau<sup>8</sup> (2004, p.7) ressalta que havia modos semelhantes de percepções religiosas entre as diversas matrizes étnicas escravizadas, havendo assim, princípios básicos e padrões comuns ritualísticos que foram adotados entre as diferentes religiões da África Ocidental. Assevera ainda o autor, que não obstante à diversidade existente, havia semelhanças fundamentais, suficientes para permitir uma caracterização em termos de elementos comuns da herança religiosa dos escravizados africanos, partindo das informações complementares sobre os povos particulares, como os *Akan*, *Ewe*, *Yoruba*, *Ybo* e outros, cujas influências sobre as religiões dos afro-americanos têm sido reconhecidas.

Corroborando com Raboteau (2004) Iain MacRobert aponta para as seguintes questões concernentes aos elementos comuns da religiosidade dos africanos em seu solo natal, senão vejamos:

Embora existam mais de mil comunidades etnolinguísticas negras na África, cada uma tendo o seu próprio sistema religioso, há uma cosmovisão comum: as religiões primitivas africanas integram o mundo concreto com o invisível. O sobrenatural, sagrado, metafísico e espiritual são mesclados, influenciando assim, o mundo natural, profano, físico e material. Consequentemente, o homem, para seu próprio bem e o da comunidade, deve compreender e se relacionar com o mundo espiritual, por meio: do sacrifício, da adivinhação e da possessão. (MACROBERTS, 1988, p.12, tradução nossa).

---

<sup>8</sup> Albert J. Raboteau analisa o papel central da religião na formação da cultura afro-americana. Para o autor, as religiões africanas foram preservadas como “tradições vivas” que se enraizaram no solo americano e produziram novas formas, “híbridos de origem americana”. (CAPONE, 2011, p. 35).

Portanto, do que acabamos de consignar, destacamos que uma das crenças que permeava todas as expressões religiosas africanas, era a existência de uma divindade, muitas vezes associada com o céu, atribuindo-lhe os atributos do todopoderoso e onipresente. Nesse sentido, esta divindade superior era na mitologia africana, criador do universo (MACROBERTS, 1988, p.13).

Contudo, a relação entre os africanos e a referida divindade superior, não obstante à crença na sua existência, era perpetrado, no cotidiano cultural, de um completo distanciamento litúrgico. Nesta perspectiva ressalta Raboteau (2004, p.8) que era preferível não rezar para ele, ou mesmo oferecer qualquer sacrifício lastreado nas seguintes razões:

- a) uma completa transcendência da divindade em relação ao cotidiano humano;
- b) a divindade superior delegou às divindades inferiores o papel de intervir no cotidiano humano (mediadores), logo, os atos litúrgicos sacrificiais deveriam objetivar o favorecimento dos deuses imanentes;
- c) a crença nos espíritos ancestrais, como coadjuvante das divindades na atuação sobrenatural do cotidiano humano.

Destarte, julgamos oportuno acrescentar que, geralmente nas religiões tradicionais da África Ocidental, é atribuída à divindade criadora do universo a paternidade dos outros deuses menores, que às vezes são vistos como mediadores entre o homem e aquele deus. Entre os *Yoruba*, por exemplo, *Olorun* é visto como sendo acima de todos os outros deuses, e o sacrifício a qualquer um deles é concluído em seu nome, conforme declara Raboteau (2004, p.9).

Além disso, as divindades menores, diferentemente da divindade superior, podiam ser numerosas. Algumas eram reconhecidas concomitantemente em diversos grupos étnicos; noutras, porém, a adoração estava circunscrita a uma determinada comunidade. Entre alguns povos da África Ocidental existiam panteões, ou grupos de deuses, associados com forças e fenômenos naturais, vinculados a determinados fenômenos da natureza, a saber (RABOTEAU, 2004, p.9):

- a) os panteões do céu incluem o deus do trovão, relâmpago e tempestade;
- b) os deuses da terra governavam a fertilidade e puniam a maldade com envios de doenças;
- c) divindades da água habitam ou são identificadas com rios, lagos e mares.

Ao lado da crença em uma divindade superior, um outro elemento que é bastante recorrente na religiosidade africana, seria o instituto da possessão litúrgica, ou seja, os religiosos em suas liturgias eram dominados pelos espíritos, produzindo estados alterados de consciência. Contudo, o fenômeno da possessão nos grupos étnicos africanos, bem como em outras comunidades, estaria relacionado com fatores sociais. Sobre este aspecto, Leonora Greenbaum <sup>9</sup> (1973, p. 45-46) apresenta os seguintes dados:

**Tabela 1 – Arranjos sociais x crença no fenômeno da possessão**

<b>Arranjo social</b>	<b>Existência da crença em possessão</b>
<b>Sociedades que praticavam a escravidão</b>	86 %
<b>Culturas sem escravidão</b>	14 %
<b>Comunidades socialmente estratificadas</b>	58 %
<b>Comunidades não socialmente estratificadas</b>	16 %
<b>Sociedades que praticavam o pagamento de dotes no matrimônio</b>	89 %
<b>Sociedades agrícolas</b>	83 %

Fonte: Leonora Greenbaum (1973, p. 45-46)

Partindo da análise dos dados de sua pesquisa, a autora chega às seguintes conclusões:

Entre as 114 sociedades, o transe relacionado à possessão estava significativamente relacionado à presença da escravidão assim como, de um sistema de estratificação social dos homens livres. Entre 103 sociedades, a relação de transe e possessão com uma ou ambas as formas de escravidão e estratificação era incomumente relevante. Entre 55 sociedades, foi encontrada uma relação significativa entre a presença do transe e da possessão com a estratificação social. Parece claro, portanto, que o transe e a possessão não são distribuídos aleatoriamente entre as sociedades africanas. [...] mas, é muito mais provável que seja encontrado entre sociedades com características específicas, ou seja, aquelas com *status* social estratificado (GREENBAUM, 1973, p. 54, tradução nossa).

<sup>9</sup>No referido estudo foi examinado casos correlatos de transe e de possessão entre os diversos grupos na África Subsaariana. Várias variáveis foram testadas (incluindo organização comunitária, forma de casamento, forma familiar e padrão de assentamento), mas, apenas algumas, relacionaram-se à possessão. Os resultados indicam que a presença de escravidão, estratificação e diferenciação de papéis e estruturas estão significativamente associadas ao transe e ao fenômeno de possessão.

Na mesma esteira de Greenbaum (1973), caminha André Droogers o qual assevera também, que o fenômeno de possessão e de transe são influenciados pelos arranjos sociais, em especial as estruturas hierárquicas (senhores e escravos, dominantes e dominados etc.). Nesse sentido, ele conclui que a possessão é uma “válvula de escape”, e explicaria: “por que a mediunidade ocorre com mais frequência entre os negros, nas camadas baixas da sociedade e entre mulheres”, pelo menos no caso do Brasil” (1985, p.56).

Portanto, muito embora o senso comum seja tendente a afirmar que o fenômeno de possessão é uma característica inerente e generalizada da religiosidade ancestral africana; contudo, na esteira da supracitada autora, é passível de conclusão, que o fenômeno do êxtase por possessão ocorre com maior ou menor frequência a partir do arranjo social de cada grupo étnico.

A despeito das conclusões de Greenbaum (1973), podemos asseverar com base nas afirmações de Raboteau (2004, p.10), que houve uma forte presença da crença na possessão dos espíritos entre os escravizados traficados para o continente americano. O Autor aponta que os devotos se tornavam “médiums” de seus deuses, e, por ocasião da cerimônia ritual eram “possuídos”, apresentando, assim, manifestações de estados alterados de consciência (êxtase). Para o religioso participante, o que estava envolvido naquele ato litúrgico era a visitação dos deuses ao mundo concreto, não só no ambiente litúrgico espacial; mas, especificamente, ao espaço corporal, que passa a integrar à liturgia por meio das expressões gestuais, no momento da possessão (RABOTEAU, 2004, p.10).

O fenômeno abordado por Raboteau (2204) é tecnicamente definido no campo da antropologia e da psicologia das religiões, pelo que seria denominado de êxtase religioso, e se apresenta de forma recorrente, não só na religiosidade africana; mas, também, em diversas expressões litúrgicas, que no entendimento de Mircea Eliade estaria embricada nas iniciações religiosas:

Às vezes, essas experiências singulares significam apenas uma "escolha" vinda do alto e só preparam o candidato para novas revelações. Mas quase sempre as doenças, os sonhos e os êxtases constituem em si uma iniciação, ou seja, conseguem transformar o homem profano de antes da "escolha" em um técnico do sagrado. É claro que essa experiência de ordem extática é sempre, em todos os lugares, seguida por uma instrução teórica e prática a cargo dos velhos mestres, mas não deixa por isso de ser decisiva, pois é ela que modifica radicalmente o *status* religioso da pessoa "escolhida" (ELIADE, 1998, p.49).

O êxtase, enquanto fenômeno, está presente em várias expressões religiosas, podendo ser produzida por alguma substância alucinógena sacralizada, ou mesmo, por meio de sugestões psicológicas induzidas por movimentos corporais repetitivos, mantras ou músicas, o fato é que, no campo religioso, o fenômeno sempre será compreendido como a emanação do mundo sobrenatural sobre o corpo físico. Não obstante a apresentação do estado alterado de consciência durante o êxtase, os religiosos não perdem a percepção racional do ambiente litúrgico, muito embora haja uma transcendência mental no transcurso do processo (DOS SANTOS, 2004, p.36-40). Paul Tillich define o fenômeno nos seguintes termos:

O termo “êxtase” (“estar fora de si mesmo”) aponta para um estado de espírito que é extraordinário no sentido de que a mente transcende sua situação habitual. O êxtase não é uma negação da razão; é um estado mental em que a razão está além de si mesma, isto é, além da estrutura sujeito-objeto. Ao estar além de si mesma, a razão não nega a si mesma (TILLICH, 1987, p.124).

Na esteira do que já afirmamos anteriormente, no que concerne ao fato de que os navios negreiros transportavam muito mais que corpos negros, estavam trazendo para o seu destino sistemas culturais, no caso específico do nosso estudo, expressões religiosas; portanto, Ioan M. Lewis ressalta que as práticas extáticas litúrgicas foram inseridas no continente americano pelos escravizados, passando assim, a compor o cristianismo, a partir da tentativa de catequização dos negros capturados na África, senão vejamos:

Quase tudo que se distingue sobre o *bori* no nordeste da África se aplica com igual força aos análogos cultos cristianizados (...). Em todas essas áreas encontramos atualmente florescentes cultos de possessão construídos em torno do substrato cosmológico dos velhos deuses da África, que os trouxeram com eles e aos quais eles tenazmente se apegaram através do longo período de sujeição e pressão (LEWIS, 1971, p.130).

Muito embora a possessão espiritual seja caracterizada pelos estados alterados de consciência, havia uma certa ordem implícita ao fenômeno, o religioso possuído pela divindade era denominado como "o cavalo do Deus", ou seja, o possesso estava sendo controlado pelo espírito, de maneira análoga a um cavalariano com sua montaria. Durante o fenômeno, o comportamento extático dos possuídos eram altamente estilizados e controlados pelas gestualidades corpóreas específicas, materializada principalmente pela dança, em virtude da qual, a identidade da divindade poderia ser reconhecida (RABOTEAU, 2004, p.10).

A gestualidade não era a única especificidade que caracterizava a divindade que estava possuindo o adorador, acrescentamos que entre os *Yorubas* e os *Fon*, os Orixás e os *Vudus* eram invocados a tomarem posse de seus devotos, por meio das expressões musicais, que envolvia: cânticos e batuques, que eram específicos de cada entidade metafísica (RABOTEAU, 2004, p.32). Certamente, as expressões musicais se tornaram um dos elementos específicos da religiosidade ancestral africana que mais se fizeram presentes entre os escravos do Novo Mundo (MACROBERT, 1998, p.14).

Com a inserção das manifestações extáticas pelos escravizados na sociedade cristã estadunidense, como bem apontou Lewis (1971, p.130), o fenômeno da possessão pelas divindades ancestrais, no ambiente de litúrgico dos negros, foi compreendida pelo cristianismo como um fenômeno negativo. (LEWIS, 1971, p.130). Para a igreja cristã branca, já não eram as divindades que atuavam, mas sim manifestações de demônios. Na esteira dessa compreensão, Rosileny Alves dos Santos ressalta:

Considera-se possessão, no campo das religiões, a entrada de um ente divino em um corpo. No cristianismo, a conotação do termo é negativa. Pois se chama possessão apenas a ação de um espírito maligno ou demônio que tenha tomado o corpo de alguém e que deva ser expulso (DOS SANTOS, 2004, p.19).

Acrescentamos ainda, que o fenômeno da possessão era materializado por manifestações evidenciais externas, que apontavam para a sobrenaturalidade do evento. Entre as evidências estavam: a glossolalia (manifestações linguísticas), a profecia e a clarividência, conforme nos aponta Lewis:

Os fenômenos acessórios associados a essas experiências particularmente “o dom de línguas”, a profecia, a clarividência, a transmissão de mensagens dos mortos e outros dotes místicos têm, naturalmente, atraído a atenção não apenas de devotos, mas também de céticos. Para muitos, de fato. Esses fenômenos parecem fornecer provas persuasivas da existência de um mundo transcendente ao da experiência comum (LEWIS, 1971, p.18).

Muito embora os fenômenos extáticos sejam compreendidos pelo cristianismo de origem europeia, que aportou nas Américas sob uma ótica depreciativa e maniqueísta, a experiência também foi vivenciada pelo cristianismo, considerando que há vários relatos bíblicos que apontam para o fato. O mais emblemático é a narrativa consignada no Livro de Atos dos Apóstolos capítulo 2, a qual registra o evento

conhecido como: “descida do Espírito Santo no dia de Pentecostes”, o estado alterado de consciência foi tão perceptível, que os que a ele assistiam atribuíram a causa do êxtase ao consumo de bebidas alcoólicas (DOS SANTOS, 2004, p.86). Acrescentamos ainda que existem diversos relatos bíblicos de eventos marcados pelos estados alterados de consciência, em virtude das experiências religiosas (DOS SANTOS, 2004, p.61-88), contudo, o evento extático registrado em Atos capítulo 2, viria a ser umas das chaves hermenêuticas para a manutenção das experiências de estados alterados de consciências no interior do protestantismo negro, que culminará com o pentecostalismo.

Dessa maneira, o ambiente cultural – religioso se tornou bastante antagônico, por um lado; um grupo social, ainda que escravizado, que adotava práticas litúrgicas fundamentada em sua religiosidade ancestral (divindades superiores, intermediárias, e ritos extáticos). Por outro lado; uma igreja cristã originária da reforma protestante, que tinha como característica principal uma religiosidade racionalista fundamentada nos pilares do movimento (*Sola Fide, Sola Scriptura, Solus Christus, Sola Gratia e Soli Deo Gloria*). Portanto, acreditamos que o encontro – no solo americano – da racionalidade reformada com a religião dos escravizados, caracterizada por um viés extático, não só se tornou um fator de conflito cultural no campo religioso estadunidense, mas preponderante para as conformações culturais do que viria a ser o protestantismo negro, temática esta que será detalhada mais à frente.

Ao lado dos cultos às divindades superiores e intermediárias, uma outra peculiaridade da espiritualidade dos escravizados africanos, que aportaram nas Américas, era a crença na existência de uma poderosa classe de espíritos, que eram oriundos de seus antepassados falecidos (RABOTEAU, 2004, p.32). Dessa forma, era uma prática comum, entre os pais africanos ocidentais recorrerem aos videntes para determinar qual espírito dos seus ancestrais retornou em seu filho recém-nascido. Em virtude da aludida crença, os ritos fúnebres tornavam-se um evento importante no cotidiano social (RABOTEAU, 2004, p.32).

A crença na presença e influência dos espíritos dos mortos no mundo concreto, revelava a complexidade da realidade metafísica que estava inserida na cosmovisão dos escravizados. Deveras, era recorrentemente observado, que entre eles havia a expectativa de que a morte os libertaria das angústias da diáspora. Muito mais do que nostalgia, tais expectativas seriam fundamentadas na crença da reencarnação. A respeito da reencarnação, na ótica dos escravizados africanos, afirma Roboteau: “A

reencarnação deve ser colocada no contexto da concepção tradicional da África Ocidental da alma como uma entidade complexa, isto é, o indivíduo tem vários componentes espirituais” (2004, p.32, tradução nossa). Decerto que tal complexidade se revela na compreensão religiosa de que a alma estaria atrelada à personalidade do indivíduo, e comparecia diante das divindades para prestar contas de suas ações em vida (RABOTEAU, 2004, p.32), bem como, em outros aspectos:

Quando uma pessoa adormece, sua alma pode perambular. Na verdade, sonhos são as experiências vividas pela alma errante de cada indivíduo. Ligada à alma está uma sombra que não é imortal e morre com o corpo. Cada pessoa também possui um espírito que serve como guia moral e que é o espírito da divindade dentro do homem. Ele retorna a Deus após a morte. Também existe um espírito guardião, identificado pelos *Iorubás* e *Fon* como uma entidade espiritual ancestral reencarnado em um descendente. Os *Iorubás* oferecem sacrifícios ao espírito guardião, escolhido por seus ancestrais, antes mesmo do nascimento, garantindo, com isso, um desenvolvimento propício ao destino da pessoa (RABOTEAU, 2004, p.32, tradução nossa).

Uma outra característica da religiosidade africana, trazida pelos escravizados, estava intimamente ligada à compreensão de que o infortúnio físico, materializado nas doenças, estava diretamente ligada à ação do mundo espiritual. Portanto, a espiritualidade africana se relacionava com o conceito de cura e doença. Nesse sentido, a descoberta da causa da morte seria uma preocupação religiosa, não apenas médica. Pois, as ofensas às divindades poderiam redundar em punição com a morte (ROBOTEAU, 2004, p.31). Sobre a temática afirma Luís Tomás Domingos:

A doença na cultura Africana é um símbolo da realidade humana desequilibrada na sua dimensão profunda. O universo africano da doença é, portanto, inseparável do universo dos espíritos, que aparecem como uma linguagem articulada na qual se toma conta da ordem e desordem do mundo dos vivos e dos mortos. Diante desta insegurança, o Africano é obrigado a recorrer todos os meios que estão ao seu alcance para sair do impasse, e onde ele considera à medicina tradicional o legado dos seus ancestrais. E é perfeitamente normal, para cultura africana tradicional quem não tenha cumprido devidamente as suas obrigações: os ritos e rituais determinados pela tradição familiar em relação a seus antepassados sofra com as consequências nefastas, a rotura de harmonia, o desequilíbrio, a doença (DOMINGOS, 2015, p.173).

Entre as características da religiosidade africana, havia uma em especial, que compreendemos como fundamental para a conformação das espiritualidades dos negros escravizados, é era a capacidade de absorver divindades de outros povos, reinterpretando-as segundo a sua própria lógica, conectando-as com as divindades

existentes, inserindo-as, muitas vezes, no panteão tradicionalmente estabelecido. (RABOTEAU, 2004, p.32).

Portanto, compreendemos que a maleabilidade das religiões africanas frente às outras divindades e, conseqüentemente, sistemas religiosos exógenos, foi fundamental para a conformação nas Américas do que conhecemos como religiões de matriz africanas, Herskovits (1937) em seus estudos sobre a relação entre os escravizados e o Catolicismo Romano em Cuba, Haiti e Brasil aponta para algumas das inserções de divindades alheias (santos católicos) ao cotidiano litúrgico dos negros, naqueles contextos:

- a) a realização dos cultos aos orixás com prática simultânea do catolicismo dirigidos por sacerdotes, cujos processos de iniciação, instrução, o cerimonialismo, a ideologia e o estabelecimento de funções, são primordialmente africanos (HERSKOVITS, 1937, p. 635);
- b) a apropriação de elementos católicos estabelecendo uma identificação com as divindades africanas, seja igualando os santos católicos a elementos do panteão tradicional; seja, estabelecendo correspondências entre santos e orixás (HERSKOVITS, 1937, p. 637).

Acrescentamos que tal processo de reinterpretação dos elementos do cristianismo, pelos escravizados, não foi exclusivo para o catolicismo romano, mas também, ocorreu durante o contato com o protestantismo. Um dos exemplos emblemáticos dessa junção, ocorreu na Jamaica, entre os escravizados que foram apresentados à fé batista, pregada pela primeira vez na Jamaica em 1787, por George Liele<sup>10</sup>, ex-escravizado da Geórgia. A mensagem cristã foi recepcionada com o apoio de outros negros norte-americanos, que emigraram para a ilha britânica com seus proprietários, após o início da Revolução Americana. Raboteau detalha quais as características dessa igreja, sob a liderança local:

Não demorou muito para que que igrejas independentes, sob a direção de líderes jamaicanos, começassem a reinterpretar a doutrina cristã. Em meados do século XIX, as crenças africanas e batistas começaram a se fundir no movimento batista nativo, o precursor dos atuais grupos

---

<sup>10</sup> George Liele se tornou cristão em 1773, aos 23 anos, e foi batizado por um pastor branco, Matthew Moore. Algum tempo após a conversão de Liele, seu proprietário, Henry Sharp, que era diácono batista, deu a Liele sua liberdade para que ele pudesse se tornar pregador. Liele pregou por dois anos nos quartéis escravos das plantações ao redor de Savannah e na Carolina do Sul. George Liele foi ordenado pastor em 20 de maio de 1775, tornando-se o primeiro pregador batista afro-americano ordenado na América. Após sua ordenação, ele plantou a primeira Igreja Batista afro-americana na América do Norte (HILDRETH, 2018).

revivalistas da Jamaica. [...] os serviços culminam em possessão espiritual ao estilo africano. No entanto, são os espíritos dos profetas do Antigo Testamento, os quatro evangelistas do Novo Testamento, os Apóstolos, os Arcanjos e o Espírito Santo que tomam posse dos fiéis, em detrimento das divindades africanas (RABOTEAU, 2004, p.28, tradução nossa).

Ressaltamos que esse processo de aceitação, apropriação e reinterpretação dos elementos simbólicos religiosos, que eram comuns aos negros escravizados, foi fundamental para a conformação do protestantismo negro americano, que redundou na consolidação da igreja negra e, conseqüentemente, do pentecostalismo, conforme veremos adiante.

## 2.3 A CRISTIANIZAÇÃO DOS ESCRAVIZADOS NOS ESTADOS UNIDOS

Quando pensamos no campo religioso das colônias americanas, que vieram a se tornar os Estados Unidos, ressaltamos que a religiosidade dos negros escravizados e transportados para aquele território é só um componente da equação, pois, a igreja protestante que aportou no solo estadunidense, também trouxe características que foram fundamentais para a conformação da igreja americana. O encontro da espiritualidade africana com o protestantismo que sai da Europa, com resquícios de uma marginalidade eclesial, perseguida muitas vezes, pelas igrejas oficiais estatais, permitiram fluxos e contrafluxos simbólicos que redundaram em novas conformações híbridas religiosas.

Portanto, julgamos importante estudar o protestantismo americano, objetivando compreender a formação da igreja negra e, conseqüentemente, um dos grandes produtos religiosos “*made in USA*”, que foi o pentecostalismo moderno.

### 2.3.1 A formação da igreja americana

Podemos ressaltar que a colonização americana foi motivada por várias questões, contudo, entre elas, podemos destacar duas em especial. A primeira foi a motivação econômica; muitos colonizadores esperavam encontrar a rota marítima para a Ásia, e assim, estabelecer novas relações comerciais. A segunda, é bem mais significativa para o nosso estudo, que foi a motivação religiosa, como bem assevera Cains:

A motivação religiosa, porém, foi extremamente importante no estabelecimento de colônias. A maioria das cartas de viagem menciona o desejo dos financiamentos dos financiadores de converter nativos e estender o domínio cristão. Em outros casos, como o dos puritanos de Plymouth e Salém, os colonizadores estavam interessados em cultivar ao seu modo, segundo julgavam melhor. Assim, a mudança de ingleses, franceses, espanhóis, suecos e holandeses para os Estados Unidos não pode ser dissociado do transplante da religião que praticavam em sua terra natal. A maioria deles era calvinista (CAINS, 1995, p. 309).

Portanto, além da visão expansionista religiosa pela igreja oficial da coroa inglesa, ressaltamos que muitos dos colonos se dirigiram às colônias americanas, em virtude de perseguições religiosas em seus países de origem, ou seja, o novo território representava para eles, a esperança de vivenciarem a sua fé de maneira livre. Tal fato, fomentou o surgimento e fortalecimento, nos Estados Unidos, – ao lado da igreja oficial Anglicana – de diversos grupos religiosos de linha protestante, entre os quais podemos citar: Batista, Congregacionais, Quacres, Presbiterianos e Metodistas.

Ressaltamos que sobre as motivações religiosas relacionadas às colônias americanas que acabamos de apontar, a conversão de escravizados e índios, passou a ser um interesse precípua da coroa inglesa. Sobre tal fato, acrescentamos:

A Inglaterra, em detrimento da Espanha, Portugal, Holanda e França, proclamou o zelo missionário e o dever de cristianizar escravizados e índios nativos, como questões importantes para colonizar o Novo Mundo. As ações missionárias foram incentivadas pelo Conselho de Plantações Estrangeiras, instituído por Carlos II, em 1660 (RABOTEAU, 2004, p.97, tradução nossa).

Acrescentamos ainda que, no tocante à cristianização, no âmbito das colônias inglesas nas Américas, Carlos II fez consignar as seguintes recomendações em seu Decreto Imperial (RABOTEAU, 2004, p.97):

- 1) considerar que os nativos ou os que são comprados de outras partes para serem servos ou escravizados, deveriam ser convidados para a fé cristã;
- 2) os escravizados ou nativos deveriam tornar-se capazes de serem batizados para a honra da coroa e a religião protestante;
- 3) todas as pessoas, em qualquer um dos domínios ingleses, deveriam aprender o conhecimento de Deus e familiarizar-se com os mistérios da salvação.

Dessa forma, podemos inferir que havia um esforço por parte da coroa inglesa para empreender o processo de cristianização dos seus colonos nativos e/ou

escravizados. Em virtude disso, a igreja oficial Anglicana, tornou-se um instrumento concreto para a consecução de tal intento; contudo, apesar de as ações missionárias caminharam ao lado dos projetos expansionistas comerciais estes eram prioritários.

Para uma melhor compreensão do processo de cristianização dos escravizados negros, entendemos como pertinente uma análise, ainda que panorâmica, da formação dos diversos grupos religiosos protestantes, no solo americano, considerando que cada um, à sua maneira, enxergou a escravização de seres humanos e o processo de instrução religiosa dos escravizados com base nos princípios particulares de fé advogado por cada denominação.

### 2.3.1.1 A Igreja Anglicana nos Estados Unidos

No intuito de viabilizar economicamente as colônias inglesas nas Américas, em 1606, a *Virginia Company* recebeu autorização formal para explorá-las, para tanto, enviou, em 1607, colonos para *Jamestown*. A colônia foi organizada sob uma base comunal, contudo, a liderança administrativa ficou a cargo da Igreja Anglicana. Entre os primeiros colonos, podemos destacar a presença do capelão Robert Hunt, celebrante da primeira ceia nas terras coloniais (CAINS, 1995, p. 309).

O historiador da Igreja americana, Mark A. Noll, ressalta que fora da Nova Inglaterra, a Igreja Anglicana foi o principal grupo religioso existente nas antigas colônias inglesas. Com a expansão, aquela instituição eclesiástica se tornou a igreja oficial: da Virgínia, partes da cidade de Nova York (1693), Maryland (1702), Carolina do Sul (1706) e do Norte (1715) e Geórgia (1758) (1992, p.63).

Apesar de o apoio da coroa inglesa às ações da Igreja Anglicana nas colônias americanas, contudo, elas enfrentaram algumas dificuldades, no tocante a gestão do empreendimento missionário, senão vejamos:

As dificuldades de comunicação com a Inglaterra foi um problema persistente. Os anglicanos, nas colônias, nunca desfrutaram dos serviços de seu próprio bispo. Em princípio, o fracasso em nomear um bispo para a América parecia não ser deliberado, mas, apenas, uma questão de supervisão, um simples erro de estratégia diante das novas oportunidades. Depois de 1700, no entanto, os debates a respeito da designação de bispo colonial, começaram a suscitar temores de que o Parlamento inglês usasse desse meio para limitar a liberdade política de suas colônias (NOLL, 1992, p.63, tradução nossa).

Entretanto, entre os problemas de gestão do empreendimento missionário anglicano, estavam também as circunscrições das paróquias, que compreendiam uma grande dimensão territorial, frente às carências de recursos humanos eclesiais destinadas a estas. Obviamente em um sistema administrativo centralizado como o anglicanismo, a ausência de um bispo residente, criou sérias dificuldades. No entanto, não obstante ao trabalho medíocre realizados pelos pastores designados, a Igreja Anglicana experimentou algum sucesso, em virtude do trabalho em especial de dois párocos que se destacaram (CAINS, 1995, p. 309). O primeiro, foi James Blair (1656-1743), que foi administrador da igreja da Virgínia por mais de meio século, fundador da universidade "*William and Mary College*" em 1693. O segundo, foi Thomas Bray (1656-1730), o comissário da Igreja da Inglaterra em Maryland entre 1696 e 1700; ele foi fundador de duas agências que se tornariam muito influentes: a Sociedade para a Promoção do Conhecimento Cristão (SPCK, 1699), que fornecia livros para ministros e leigos, e a Sociedade para a Propagação do Evangelho em Regiões Estrangeiras (SPG, 1701), voltada especialmente para a catequização de indígenas americanos (NOLL, 1992, p.63-64).

No entanto, apesar de o caráter oficial estatal da Igreja Anglicana, ironicamente, ela obteve maior êxito e expressão, em locais, onde não era a igreja oficial. Em virtude de sua liturgia mais formal<sup>11</sup>, durante os avivamentos ocorridos no século XVIII, os moradores da Nova Inglaterra, que buscavam uma Igreja menos entusiástica, encontraram no anglicanismo suas expectativas atendidas. Os empreendimentos missionários anglicanos fundaram algumas igrejas fortes na Pensilvânia, Nova Jersey e Long Island (NOLL, 1992, p.63).

### 2.3.1.2 O congregacionalismo nos Estados Unidos

O congregacionalismo<sup>12</sup> chega às terras americanas no século XVII, em virtude da situação política na Inglaterra que refletia na vida das igrejas não oficiais. Com

---

<sup>11</sup> A principal fonte litúrgica oficial da Igreja Anglicana é o Livro de Oração Comum. Os serviços litúrgicos são organizados em períodos anuais ou religiosos. Tal organização, permite uma uniformidade nas celebrações entre as paróquias no tocante à liturgia. Em outras denominações protestantes, não necessariamente, há tal formalização documentada para os cultos, o que permite variações entre as comunidades de fé.

<sup>12</sup> O congregacionalismo estava diretamente ligado ao movimento puritano, representando uma oposição à igreja oficial inglesa, considerando que eles defendiam uma separação entre o estado e a igreja, balizada nos princípios congregacionais (administração democrática de cada congregação

acesso ao trono do Rei Tiago I, de origem escocesa, sucessor da rainha Elizabete, ele manifestou sua recusa em apoiar a causa dos puritanos, ato indigesto para os protestantes mais radicais, que compunham às igrejas separadas da igreja nacional. Inicialmente, o grupo separatista – insatisfeito com a situação política religiosa da Inglaterra – foi para a Holanda, formando um núcleo religioso na cidade de Leyden; de lá, eles decidiram migrar para os Estados Unidos). Passados 12 (doze) anos da saída do grupo da Inglaterra, em setembro de 1620, patrocinados por comerciantes ingleses, aproximadamente 100 (cem) “peregrinos” embarcaram no navio *Mayflower* em direção à Virgínia, contudo em virtude das intempéries climáticas, tiveram que ser desviados para *Plymouth* (CAINS, 1995, p.310).

Antes do desembarque, em virtude de atritos entre os religiosos e os demais passageiros, houve a necessidade de que os recém-chegados colonos estabelecessem um regramento social; para tanto, todos os homens embarcados, considerados capazes, subscreveram um documento denominado de *Mayflower compact*, que nada mais era que uma extensão da ideia do pacto elaborado anteriormente pelo separatistas e que se tornou a Constituição de *Plymouth*, até ser incorporada em 1621 às colônias de Salém em *Massachustts* (CAINS, 1995, p.311).

Decerto que os termos de *Mayflower compact* era decorrente de uma visão perpetrada pelo puritanismo, no sentido, de que a esfera religiosa se superpõe à esfera civil, de forma que os ditames consignados na Bíblia deveriam reger as relações sociais:

Quase todas as variedades de puritanos também sustentavam que Deus faz convênios (pactos) com as nações, especialmente com aquelas que abraçam uma visão especial das verdades bíblicas. As orientações da Bíblia indicam às nações o que elas devem fazer para desfrutar das bênçãos divinas. Os exemplos registrados nas escrituras

---

religiosa local); para tanto, produziram a Declaração de Savoy sobre Fé e Ordem, que asseverava tal forma de governo eclesiástico. Ressaltamos que a Igreja Anglicana adotava um sistema de governo eclesiástico episcopal, no qual, as ordens eram emanadas em última instância pelo Arcebispo de Cantuária, que estava ligado à coroa inglesa. Outra mudança almejada pelos congregacionalistas era o afastamento de qualquer resquício do catolicismo romano na liturgia, mantido ainda pela igreja oficial inglesa. Como puritanos, eles ainda possuíam as seguintes crenças distintivas, conforme assevera: Criam que a humanidade depende inteiramente de Deus para a sua salvação. Os seres humanos são pecadores que não irão buscar reconciliação com Deus, a menos que este tome a iniciativa de salvá-los (afirmação plena da soberania divina). (2) Acentuavam a autoridade das Escrituras. Eles criam que a Bíblia tem uma autoridade “reguladora”: isto significa que, até onde possível, os cristãos devem fazer somente o que as Escrituras prescrevem diretamente. (3) Criam, como a maior parte dos europeus daquela época, que Deus havia criado a sociedade como um todo unificado. A igreja e o estado, as esferas individual e pública eram áreas complementares. Essa convicção estava por trás dos seus esforços em criar colônias nas quais todos os aspectos da vida refletissem a glória de Deus. (4) Criam que Deus relaciona-se com as pessoas através de pactos ou acordos solenes. (NOLL, 1992, p.34 -35)

sobre o antigo Israel, fornecem alertas angustiantes sobre o que acontecerá às nações que violarem a aliança com Deus. Os puritanos foram muito inclinados a ver a Inglaterra e, por extensão, suas colônias americanas sob tal ótica (NOLL, 1992, p.34, tradução nossa).

Com acesso ao trono inglês de Carlos I, que possuía tendências católicas e absolutistas, redundou que entre 1628 e 1640, mais de 20 puritanos fugiram da Inglaterra em direção às Colônias Americanas (CAINS, 1995, p. 309). A sua relação entre a Coroa Inglesa e o puritanismo se mostrou bastante conflituosa, O Rei determinou ao arcebispo de Cantuária, líder da igreja oficial, William Laud, que eliminasse o puritanismo da comunhão da Igreja Anglicana (NOLL, 1992, p.35).

Com todos os complicadores políticos e desfavoráveis para os puritanos, o grupo adquiriu o controle acionário de uma empresa comercial, criada inicialmente como um empreendimento com fins lucrativos. Passou a explorar a colonização das colônias inglesas nas Américas, promovendo assim, a primeira migração de cerca de 1000 (mil) colonizadores puritanos para a Baía de Massachusetts, dando prosseguimento, durante dez anos, às ações de colonização das terras americanas por integrantes daquele movimento religioso (NOLL, 1992, p.35).

As igrejas fundadas pelos colonizadores puritanos adotaram uma estrutura administrativa congregacional, com igrejas autônomas, mas que se relacionavam fraternalmente, por meio de um concílio, Cairns faz lembrar que os puritanos ainda realizaram alguma atividade missionárias objetivando a conversão dos indígenas:

Os primeiros puritanos não ignoraram inteiramente os seus vizinhos pagãos. Jonh Eliot (1604-1690) pastor da igreja *Roxbury*, que iniciou seu trabalho entre os índios em 1646, constituiu seus convertidos em cidades. Ele também traduziu o Velho e o Novo Testamento na língua indígena em 1663 e 1661, respectivamente (CAINS, 1995, p. 312).

Podemos concluir, portanto, com lastro no que foi abordado sobre o congregacionalismo nas terras americanas, que o referido movimento religioso foi um dos grupos que mais impactou a vida política das colônias, não só pela sua própria visão teológica, que aproximava a esfera religiosa da vida pública, mas, principalmente, pela imigração ordenada de seus membros para a Nova Inglaterra.

### 2.3.1.3 As Igrejas Batistas Norte-Americanas

Um outro grupo que é fruto da evasão dos puritanos ingleses para a Nova Inglaterra, foram os batistas. Entre os puritanos que fugiam da Coroa Inglesa, veio

Roger Williams<sup>13</sup>. Que havia sido educado para ser ministro anglicano em *Cambridge*. Apesar de sua formação, abraçou as ideias separatistas puritanas. Podemos destacar que uma de suas características pessoais, era a independência intelectual, o que o levou a questionar a condição da igreja fundada pelos puritanos no território americano, conforme assevera Asa Routh Crabtree

Roger Williams chegou a Boston em 1631 em busca de liberdade religiosa, mas encontrou nos puritanos da Nova Inglaterra a mesma intolerância da qual ele estava fugindo. A primeira doutrina dos congregacionalistas que ele atacou foi o princípio de uma igreja oficial do Estado. Ele defendeu a liberdade de consciência, *soul-liberty*, no terreno natural como no bíblico. Contra a vontade das autoridades de Massachusetts a Igreja de Salem, apreciando a eloquência e o zelo de Williams, chamou-o para ser seu pastor. As autoridades iniciaram contra ele uma perseguição e para evitar perturbações, se ausentou de Salem por algum tempo, mas, logo que voltou como pastor da igreja, foi preso, julgado pelo tribunal de Boston e, em 1635, condenado ao desterro, por ter se levantado e propagado novas e perigosas opiniões contra a autoridade dos magistrados (CRABTREE, 1962, p.34-45).

Após ter sido julgado e condenado ao desterro pela Corte Geral, foi ordenada a saída de Roger Williams do convívio colonial em seis semanas. As motivações da sanção eram os fatos de que ele defendia o direito do índio à propriedade da terra, bem como opunha-se à igreja oficial, e proclamava que os magistrados não deveriam exercer qualquer jurisdição sobre o campo religioso. Com o seu banimento, foi obrigado a deixar a esposa e um filho, tendo mergulhado na floresta, no transcurso de um rigoroso inverno, quando ajudado pelos índios. Em 1636 ele comprou terras indígenas e fundou a cidade de *Providence* (CAINS, 1995, p. 312).

Em 1637, Anne Hutchinson (1591-1643) foi outra fiel puritana que se contrapôs às autoridades de Massachusetts. Especialmente em virtude dos seus ensinamentos proferidos em reuniões, em sua casa, sobre a livre graça. Tendo tais ensinamentos, ainda que alinhados com as pregações de reverendo puritano John Cotton, soado estranho aos ouvidos dos demais puritanos. Portanto, surgiu a suspeita de que as suas ideias eram antinomistas (uma heresia na ótica puritana, segundo a qual os cristãos não precisam dos Dez Mandamentos como regra de vida). Em suas reuniões, ela argumentava que o crente possuía o Espírito Santo, portanto, não estava preso às exigências da Lei Mosaica. Além disso, o simples fato de uma pessoa obedecer às

---

<sup>13</sup> Roger Williams foi considerado o primeiro democrata americano em virtude de suas ideias progressistas e de liberdade.

leis da sociedade não queria dizer que ela era realmente cristã. Sobre Anne Hutchinson, podemos destacar ainda:

As opiniões de Hutchinson eram de fato uma extensão legítima, embora incomum, da teologia puritana básica. A dificuldade veio no choque de tais noções com a administração Puritana na Nova Inglaterra. Se os indivíduos fossem deixados sozinhos, mesmo como cristãos, onde estaria a sociedade piedosa pela qual os puritanos ansiavam tanto? As autoridades de Massachusetts ficaram descontentes e exigiram uma retratação. Durante muitos dias, em seu julgamento, em 1638, a Sra. Hutchinson se manteve contra os líderes da colônia, incluindo John Winthrop, que na ausência de argumentos, reclamou que a teologização da Sra. Hutchinson era de alguma forma antinatural para uma mulher, considerando que ela debatia alicerçada em um profundo conhecimento bíblico, valendo-se, ainda, de um meticoloso raciocínio lógico (NOLL, 1992, p.62, tradução nossa).

Ao ser inquerida sobre as suas posições teológicas durante a sua brilhante defesa, o grande equívoco de Anne Hutchinson foi expressar uma pneumatologia<sup>14</sup> destoante da que era abraçada pelos puritanos, afirmando que o Espírito Santo comunicava diretamente a ela, verdades à parte das Escrituras. Assim sendo, ela e seus seguidores foram banidos em 1638. Após uma breve estada em *Rhode Island* se estabeleceu, juntamente com os que a acompanhavam, em *Newport* e em *Portsmouth*.

Em 1637 Jonh Clarke (1609-1676), um médico de Londres, chegou a Boston. Era homem piedoso e profundo conhecedor das línguas originais da Bíblia e um teólogo de renome. Em 1638, O Sr. Clark aliou-se com os desterrados que acompanharam Anne Hutchinson e haviam se fixado em *Rhode Island*, tendo estabelecido uma igreja naquela localidade, seguindo os princípios batistas.

Após o banimento ocorrido em 1635, Roger Williams continuou os seus estudos bíblicos, ficando convencido da doutrina bíblica do batismo de adultos por imersão, tendo sido inclusive, em 1639, batizado por Ezekiel Holliman (1587-1659), em seguida, batizou mais dez pessoas, e organizou a primeira igreja batista na terra americana<sup>15</sup> em *Providence* (CRABTREE, 1962, p.34-45).

---

<sup>14</sup> A pneumatologia é a parte da teologia que estuda a terceira pessoa da trindade, o Espírito Santo. A colocação Anne Hutchinson, vai ao encontro do pensamento da Reforma Protestante (*Sola Scriptura*), que asseverava que a Bíblia, não mais nenhuma outra forma de revelação, era suficiente para comunicar as verdades religiosas aos crentes.

<sup>15</sup> Há uma disputa entre quais das igrejas, a de *Newport* ou de *Providence* foi a primeira Igreja Batista Americana. Muito embora a de *Newport* date de 1638, a primeira Igreja com características totalmente

Ressaltamos, que as maiores contribuições dos batistas americanos para a sociedade estadunidense foi a separação entre a igreja e o estado, a liberdade de consciência, bem como o fervor pela evangelização e inclusão dos negros em suas igrejas.

#### 2.3.1.4 Quacres

Na busca também de liberdade religiosa, outro grupo cristão inglês, que se dirigiu para as terras do Novo Mundo foram os quakers (quacres) ou “*friends*” (amigos), como eles mesmos se intitulavam. Seguindo a inspiração de seu fundador, George Fox (1624-1691), os quakers eram caracterizados por crenças peculiares, entre elas, o desprezo pela doutrina formal e uma pneumatologia em certo grau continuísta<sup>16</sup>. Destacamos que tais crenças, aliadas à vivência social do grupo<sup>17</sup>, seria um ponto de conflito para a convivência deles com os puritanos estabelecidos nas colônias americanas.

Os quacres surgem inicialmente em Boston, em 1656, por meio de duas mulheres, Ann Austin e Mary Fisher, propagando a mensagem sobre a “luz interior de Cristo” e sua crítica da religião formal e externa, sendo imediatamente expulsas pelas autoridades locais.

A despeito da perseguição religiosa sofrida pelos quacres, que incluíam açoites, enforcamento e multas, eles encontraram na *Pennsylvania* o seu grande

---

batistas foi estabelecida naquela cidade em 1648. Portanto, atualmente, a igreja de *Providence* fundada por Roger Williams é considerada a pioneira.

<sup>16</sup> As correntes pneumatológicas majoritárias na teologia cristã evangélicas são o cessacionismo e o continuísmo. A primeira, asseveram que os dons e as manifestações sobrenaturais do Espírito Santo ficaram restritas aos tempos apostólicos. Já a segunda, defendem que durante toda a história da igreja as ações milagrosas e as manifestações dos dons do Espírito Santo se fazem presentes. Os Quacres, não obstante a desprezarem a doutrina formal, possuíam algumas crenças básicas compartilhadas, entre as quais, o “*Sentir Deus*” – todo indivíduo é capaz de sentir Deus diretamente, mediado pelo Espírito Santo por meio de iluminação. Uma consequência direta do processo de iluminação defendido pelo grupo era o que se conhecia como “culto silencioso”, no qual, os integrantes da seita se reúnem e esperam que alguém presente se sinta iluminado pelo Espírito Santo para falar, ler a Bíblia, dar um testemunho, orar ou cantar.

<sup>17</sup> No tocante as questões sociais, os quacres possuíam uma elevada compreensão do valor do homem, eles execravam qualquer senso de discriminação, seja por questões de *status* social, seja de raça e gênero - as mulheres tiveram direitos iguais e participação dos cultos. Eram pacifistas se recusavam a usar armas e prática da violência em qualquer circunstância. No que concerne à escravidão, os quacres foram os primeiros abolicionistas no solo americano.

refúgio, graças aos esforços de William Penn (1644-1718), filho mais velho do almirante, de mesmo nome, que capturou a Jamaica dos holandeses em 1655. William, o filho, uniu-se ao grupo em 1666, tendo sido, inclusive, preso por escrever um folheto criticando as doutrinas da igreja oficial da Inglaterra (NOLL, 1992, p.65).

Em 1681, William Penn recebeu do rei Carlos II uma enorme área de terra para saldar uma dívida de 16 mil libras de que seu pai era credor, estabelecendo assim, a Pensilvânia (“selva de Penn”), que se tornou o lugar com a maior tolerância religiosa da época, ofertando refúgio a todos os perseguidos por motivos religiosos (CAINS, 1995, p. 314).

A Pensilvânia tornou-se uma próspera colônia, para a qual afluíram colonos de diversas partes da Europa. Nos idos 1683, os menonitas alemães e os quacres oriundos da Holanda fundaram a cidade de *Germantown*. Um destaque na relação entre quacres e os nativos era a maneira justa como tratavam os indígenas. Um dos quacres mais destacados na história americana foi o pacifista e abolicionista John Woolman (1720-1772) (NOLL, 1992, p.65).

### 2.3.1.5 Os presbiterianos nos Estados Unidos

Também por questões de perseguições religiosas, perpetradas por James I, na primeira metade do século XVII, os presbiterianos escoceses foram forçados a emigrarem para a Irlanda do Norte. Com os embargos econômicos contra a Irlanda, muitos presbiterianos escoceses e irlandeses passaram a emigrar para a colônia a partir de 1710 (CAINS, 1995, p. 314). Acrescentamos que foram os escoceses-irlandeses os principais responsáveis pela introdução do presbiterianismo na Américas. No transcorrer do século 18, pelo menos 300 (trezentos) mil cruzaram o Atlântico, os quais, estabeleceram-se principalmente em Nova Jersey, Pensilvânia, Maryland, Virgínia e nas Carolinas. No oeste da Pensilvânia, eles fundaram Pittsburgh, a cidade mais presbiteriana dos Estados Unidos (NOLL, 1992, p.68).

Francis Makemie (1658-1708) é considerado o pai do presbiterianismo norte-americano. Ele evangelizou em muitas regiões (Nova Inglaterra, Nova York, Maryland,

Virgínia, Carolina do Norte e Barbados) e fundou uma igreja presbiteriana em Snow Hill - Maryland, em 1684(NOLL, 1992, p.69). Em 1706, ele fundou o Presbitério de Filadélfia, tendo adotado como fonte doutrinária a Confissão de Fé de Westminster. Em 1716, aconteceu a primeira reunião do sínodo da colônia. Em 1729, foi aprovado a Confissão de Fé e os Catecismos de Westminster como padrões doutrinários do Sínodo (CAINS, 1995, p. 315).

Uma das grandes contribuições dos presbiterianos americanos, no período colonial, foram as reuniões de comunhão, que influenciaram diretamente nos ajuntamentos do transcurso dos grandes avivamentos, como assevera Noll:

Uma contribuição presbiteriana notável para a vida religiosa da América, também ocorreu nessa época. Na Escócia e na Irlanda do Norte, os presbiterianos desenvolveram uma maneira singular de celebrar a Ceia do Senhor. Eles se reuniam uma ou duas vezes por ano para uma série de sermões que se estendiam por vários dias. (...)Quando os presbiterianos trouxeram esses "períodos de comunhão" para o Novo Mundo, forneceram um modelo para a expressão religiosa que seria especialmente importante, a "reunião campal"; que se tornou um elemento fundamental para os avivamentos americanos (NOLL, 1992, p.69, tradução nossa).

#### 2.3.1.6 Os metodistas

O metodismo foi introduzido nas colônias americanas por Robert Strawbridge em *Maryland*, e por Philip Embury e Capitão Webb em Nova Iorque. O próprio John Wesley (1703-1791), fundador do metodismo, que já havia vindo às Américas como missionário anglicano, enviou para as missões metodistas na colônia: Richard Boardman (1738-1782) em 1760, e Joseph Pilmoor em 1768. Contudo, o metodismo é formalmente organizado nas colônias em 1784, tendo como primeiro bispo Francis Asbury (1745-1816) (CAINS, 1995, p. 315).

A importância dos metodistas para o campo religioso americano, foram suas contribuições teológicas, que transitavam entre o puritanismo e o pietismo. O conceito wesleyano de santificação, como uma bênção distinta da salvação foi um dos precursores da compreensão do batismo no Espírito Santo, que culminou com o pentecostalismo. Além disso, uma espécie de religião experiencial propiciou a

formação do movimento *holiness* que deu o tom durante o segundo grande avivamento (SYNAN, 2009, p.45).

### 2.3.1.7 A americanização da Igreja protestante

Como vimos, no período colonial americano foram introduzidas nas colônias várias manifestações do protestantismo, grupos que em sua maioria enxergaram na Américas, – em virtude das perseguições religiosas estatais, – um lugar para se viver livremente as suas manifestações doutrinárias e litúrgicas. Nesse sentido, podemos constatar que o campo religioso colonial americano, era bastante plural, uma vez que tínhamos presente os seguintes grupos representados:

- a) a igreja oficial da Coroa Inglesa;
- b) separatistas da igreja oficial – puritanos, quacres, presbiterianos e metodistas;
- c) uma expressão do protestantismo que surge na colônia – batistas americanos;
- d) católicos romanos (Noll, 1992, p.80):
- e) os escravizados com suas manifestações religiosas ancestrais;
- f) os índios com suas práticas xamânicas.

A primeira consequência das configurações do campo religioso americano foi social, considerando que a religiosidade protestante desempenhou um papel de protagonismo na formação da sociedade americana. A segunda foi política, no sentido que, após a independência americana, nenhuma igreja foi reconhecida como oficial (CAINS, 1995, p.315).

Contudo, ainda houve uma consequência cultural, em virtude do encontro no campo religioso americano das diversas cosmovisões religiosas, cada uma com seus elementos simbólicos específicos. Tal encontro, possibilitou articulações fronteiriças que culminaram com a hibridização de percepções religiosas; o fato é que houve o estabelecimento de uma espiritualidade protestante tipicamente americana. Noll (1992, P.80) estabelece uma caracterização do protestantismo nas Américas, após os cem anos de colonização inglesa:

- a) os padrões europeus continuaram a dominar a vida religiosa protestante nas Américas. Seja puritano na Nova Inglaterra, anglicano na Virgínia ou Nova Escócia, Quaker e Menonita na Pensilvânia;
- b) o novo ambiente promoveu mudanças na herança religiosa europeia. O objetivo da dominação religiosa, mesmo em áreas restritas, mostrou-se difícil de alcançar. O ambiente de liberdade religiosa do novo mundo promoveu uma participação leiga na liderança religiosa.
- c) os primeiros esforços para combinar a civilização e a conversão de não-europeus (nativos americanos, negros) não foram particularmente bem-sucedidos, mas algumas incursões significativas foram feitas por meio da instrução religiosa ofertada pelos cristãos europeus aos escravizados oriundos da África, tendo produzido alguns resultados surpreendentes;
- d) muitos colonos mantiveram contato com formas religiosas não tradicionais, adotando algumas de suas práticas: Ocultismo, leitura da palma das mãos, consulta de videntes, práticas africanas, astrologia e a interpretação de presságios. A linha entre algumas dessas práticas e expressões mais convencionais do cristianismo era, muitas vezes, bastante tênue;
- e) a distribuição das igrejas refletiu a herança étnica e denominacional dos primeiros assentamentos. Em 1740, a população das treze colônias – que mais tarde se tornaram os Estados Unidos – era de cerca de 900.000 (novecentos mil) habitantes. Três das quatro maiores denominações entre essa população, eram ingleses e protestantes - congregacionais (423 igrejas), anglicanos (246) e batistas (96).

Como o passar do tempo, as transformações sofridas pela igreja americana vão ficando cada vez mais acentuadas. Tanto pelo processo histórico político, que redundou no afastamento paulatino da coroa inglesa, culminado com a independência estadunidense, bem como, as trocas simbólicas culturais entre os diversos povos na colônia (europeus, índios e africanos). Contudo, três fenômenos foram decisivamente fundamentais para moldar a nacionalidade americana, e conferir um caráter peculiar ao seu cristianismo: os grandes despertamentos<sup>18</sup> (1726 e 1800), a Guerra da

---

<sup>18</sup> Nos Estados Unidos existiram dois movimentos conhecidos como despertamentos, ou avivamentos, que são períodos marcados por grande fervor religioso, que influenciou vários aspectos da vida social. O primeiro, tem início por volta de 1726, com o ápice em 1740, e tem uma característica mais calvinista

Independência (1775 – 1783) e a Guerra Civil americana (1861 - 1865). Tais eventos, contribuíram também, para o processo de inserção do negro na igreja americana; especialmente, os dois grandes despertamentos, que estabeleciam uma religiosidade mais experiencial, atraindo, assim, muitos negros, que vislumbraram as possibilidades de vivenciarem o cristianismo amalgamado com os ritos ancestrais africanos, conforme assevera Jonathan Hill:

A difusão da conversão negra ocorreu somente com os dois Grandes Despertares. George Whitefield e Jonathan Edwards, entre outros, notaram a grande quantidade de negros presentes nas reuniões reavivadoras, na década de 1740, e o enorme sucesso das Igrejas Batistas e Metodistas no Sul, no início do século XIX, fez com que a afluência continuasse. A maneira dramática e emocional como o Segundo Grande Despertar se desenvolveu no Sul atraiu muitos negros, dando a eles a sensação de que eram rituais similares aos das religiões nativas. Ao combiná-las criaram práticas como “invocação”, que realmente era quase um dançar, sem tirar os pés do chão (se tirassem, caracterizaria que eles realmente dançavam, o que era considerado pecado. A “invocação” era feita com acompanhamento de canções de cunho espiritual e palmas (porque o uso de tambores era proibido aos escravizados) e essa forma rítmica, somática, de auto-expressão era tida como indutora a um estado de recepção de espíritos (HILL, 2009, p.246).

#### 2.3.1.8 O primeiro grande despertamento

As primeiras manifestações do primeiro Grande Despertamento, também conhecido como despertamento colonial, surgiram na década de 1726 em igrejas reformadas holandesas de Nova Jersey, impulsionada pelas pregações do pastor Theodore Frelinghuysen (1691-1784), influenciadas, principalmente, pelo pietismo holandês. O referido avivamento estimulou uma vida moral e espiritual nos moldes puritanos, bem como, desafiou os americanos a terem um conhecimento mais profundo e experiencial da fé cristã (CAINS, 1995, p. 316).

Ressaltamos, que entre os indivíduos alcançados pela pregação de Theodore Frelinghuysen estavam os pastores presbiterianos Gilbert Tennent (1703-1764) William Tennent Jr; ambos, filhos de William Tennent (1673 - 1746) que foi um dos primeiros líderes e educadores religiosos na América do Norte britânica. Gilbert e

---

(centrado na soberania Divina), sendo protagonizado pelos presbiterianos e congregacionais. O segundo, tem início em 1800, tendo um caráter mais arminiano (centrado no arbítrio humano) tendo atingido todas as denominações, tendo como protagonistas os batistas e os metodistas, que se tornaram os maiores grupos protestantes da América do Norte (CAINS, 1995).

William Jr, tornaram-se os líderes do avivamento em sua denominação, em especial nas colônias dos centros (CAINS, 1995, p. 316).

Além disso, apesar do caráter nacional do primeiro grande despertar; ele foi composto de avivamentos locais independentes que perduraram por longos anos. Contudo, apesar da pulverização geográfica do primeiro avivamento, podemos apontar para dois líderes nacionais. O primeiro, o pregador inglês, George Whitefield (1714-1770), e o segundo, o teólogo da Nova Inglaterra Jonathan Edwards, o qual pregava uma mensagem com uma forte ênfase calvinista<sup>19</sup>, fundamentada na doutrina da regeneração pela fé (CAINS, 1995, p. 316-318). O avivamento produziu mudanças significativas na condição moral das colônias, como ressalta Joseph Tracy acerca do despertar:

A condição moral dessas cidades foi perceptivelmente melhorada. Atitudes mais honestas prevaleceram consideravelmente, a distinção entre um cristão real e um nominal ficou bem estabelecida, os devotos em diversos outros lugares aprenderam a almejar os despertamentos (...). Essa expectativa foi mantida viva em paróquias isoladas, em diferentes partes do país (TRACY, 1842, p.18, tradução nossa).

Uma das marcas do primeiro grande avivamento, herdada do calvinismo, era o reconhecimento do valor da pessoa humana como criatura de Deus. Em virtude disso, houve uma ação missionária em direção dos pobres e grupos étnicos segregados na sociedade colonial americana. Neste sentido, podemos fazer referência ao trabalho missionário de David Brainerd (1718-1747), cujo diário foi editado por Jonathan Edwards, que desempenhou um trabalho de evangelização entre os nativos americanos. Em especial entre *Mahicans* de Massachusetts e os *Delawares* de Nova Jersey e Pensilvânia (NOLL, 1992, p.103).

Podemos destacar ainda, outros líderes do movimento de avivamento, que tiveram o mesmo ardor missionário pelos indígenas, a exemplo do próprio irmão de David Brainerd, John Brainerd (1720-1781), que desenvolveu um profícuo trabalho de

---

<sup>19</sup> O **calvinismo**, também denominado de tradição ou teologia reformada, apresentou-se como um movimento religioso no século XVI, com diversos desdobramentos, entre eles, um sistema teológico com raízes na Reforma Protestante, especialmente na cidade de Genebra, na Suíça, tendo como seu principal idealizador o reformador João Calvino. Os principais conceitos teológicos aventados por Calvino eram a Doutrina da Predestinação e a fé e fidelidade ao criador como elemento fundamental para a salvação. O conceito de Predestinação fundamentava a compreensão de que Deus havia predestinado os que iam responder positivamente ao Evangelho, ou seja, tal resposta não era um ato meramente humano, mas, uma ação exclusivamente divina. Obviamente tal conceito, fomenta uma teologia que ilide qualquer possibilidade do arbítrio humano no processo de salvação.

evangelização entre os nativos americanos, patrocinado pela Sociedade Escocesa para a Propagação do Conhecimento Cristão. Diferentemente de outros missionários, John Brainerd se mostrou mais receptivo aos hábitos culturais específicos dos indígenas, embora ele acreditasse que catequização seria parte de um processo de civilizatório (NOLL, 1992, p.103).

O próprio Jonathan Edwards, um dos protagonistas do primeiro grande avivamento, desempenhou um trabalho missionário entre os índios de várias etnias, dentre as quais podemos destacar: *Mohican*, *Onohquagas* e *Oneidas*, como bem ressaltou Sergio Paulo Lima:

Assim os índios Mohican, Mohawks, *Onohquagas* e *Oneidas* e de outras etnias às margens do Rio Hudson, jamais imaginariam o que Deus havia preparado para eles, Jonathan Edwards, o pregador calvinista e defensor de uma genuína experiência espiritual chegaria a Stockbridge com sua numerosa família para ensinar, civilizar, pastorear e evangelizar (LIMA, 2017, p.42).

Ainda na esteira da evangelização dos grupos étnicos marginalizados, o grande despertar estimulou o evangelismo entre negros trazidos às colônias americanas para servirem como mão de obra escrava. Gilbert Tennent (1703-1764) – uma das figuras proeminentes do aludido movimento religioso, ficou encantado durante uma excursão de pregação em Massachusetts que "multidões foram despertadas e várias pessoas receberam grande consolo, especialmente, jovens, crianças e negros" (RABOTEAU, 2004, p.129, tradução nossa). Sobre a importância da evangelização dos negros para o primeiro grande despertar, Noll afirma:

O período do Grande Despertamento teve relevante significado em relação ao *status* dos afro-americanos, tendo em vista que foi sob o impulso daquele avivamento, que o abismo entre as cultura branca e a negra foi transposto. A mensagem de reavivamento e da experiência pessoal com Deus, não apenas se coadunou com as perspectivas religiosas dos negros americanos, mas também, ecoou aspectos das religiões africanas (NOLL, 1992, p.107, tradução nossa).

Obviamente, o processo de aproximação do movimento de avivamento aos escravizados foi paulatino, ressaltamos que o próprio Whitefield também envidou esforços para pregar aos escravizados negros, contudo, entre a primeira geração dos principais avivalistas, pouca atenção foi dada à instituição da escravidão.

Contudo, a mensagem primordial do avivamento que enaltecia a experiência pessoal com Deus foi uma mensagem que não só ressoava nas experiências dos colonos, mas passou também, a ecoar entre os negros, ainda que interpretados sobre

a determinados aspectos das religiões africanas. No entanto, em virtude das conotações calvinistas do movimento, os escravizados ouviram a mensagem de que somente a graça de Deus importava. A riqueza, a capacidade de exercer poder sobre os outros ou a dependência abjeta de um mestre eram, na ótica da pregação dos evangelistas, irrelevantes diante da promessa de perdão dos pecados (NOLL, 1992, p.107).

No tocante à evangelização dos negros, destacamos o trabalho do pastor presbiteriano Samuel Davies (1723-1761), o qual desenvolveu um ministério voltado especialmente para os escravizados em suas incursões pela Virgínia. Na qualidade de pregador pioneiro em várias congregações presbiterianas, no Condado de Hanover, ele dedicou um tempo para pregar especificamente aos negros. Davies, compreendia o caráter universal do cristianismo, que impõe a ruptura das barreiras raciais, em especial, quando se trata da sacramentalidade; portanto, ele convidava os negros convertidos para participarem das observâncias regulares da igreja, em especial a celebração da Ceia do Senhor. Obviamente, a pregação do Evangelho aos negros escravizados impunha um esforço hermenêutico no sentido de aproximar a religião dos dominadores aos subjugados, Diante desse aspecto, Samuel Davies ensinava aos negros que lhe indagavam sobre o Evangelho, que os elementos experienciais predominaram sobre o social ou o institucional (NOLL, 1992, p.106).

O Primeiro Grande Avivamento foi um movimento de intenso crescimento da igreja protestante nas colônias americanas, William E. Allen ressalta que houve um acréscimo significativo no número de membros das igrejas evangélicas coloniais, cerca de 50.000 (cinquenta mil) em uma população de 250.000 (duzentos e cinquenta mil) colonos. Contudo, não foram os presbiterianos que colheram os principais frutos do movimento, os batistas e os metodistas foram as denominações que mais cresceram com o avivamento, especialmente entre os negros e os brancos do Sul. Acrescentamos que, entre os novos membros das referidas denominações, estavam escravizados e negros libertos (1958, p.23).

Os pregadores itinerantes metodistas frequentemente comentavam a presença de negros em suas congregações, que redundou em uma mudança no perfil racial daquela denominação, tendo um acréscimo no período de 1786 a 1797 de aproximadamente 10.000 (dez mil) negros nas igrejas metodistas, que representou, segundo os registros, em cerca de 25% (vinte e cinco por cento) dos metodistas como

negros no ano 1797 (RABOTEAU, 2004, p.130). O quadro a seguir demonstra tal crescimento:

**Tabela 2 - Presença de Negros entre os metodistas**

Ano	Negros	Branco	Proporção de Negros
<b>1786</b>	1.890	16.901	10 %
<b>1790</b>	11.682	-	-
<b>1797</b>	12.215	36.645	25 %

Fonte: (RABOTEAU, 2004, p.130)

Diferentemente dos metodistas, os batistas não mantiveram registros precisos dos dados concernentes ao perfil etnográfico de sua membresia, o que inviabilizou uma avaliação precisa do crescimento entre aquele grupo denominacional, contudo Raboteau afirma: “Uma estimativa é que em 1793 o número de membros batistas negros era cerca de um quarto do total da membresia daquele grupo denominacional, que se estimava em 73.471, ou seja, entre 18.000 e 19.000 integrantes negros. (2004, p.131)

Com a conversão dos negros, naturalmente surgiram tensões raciais e que impuseram à igreja protestante colonial americana posicionamentos prementes. entre essas tensões destacamos: a relação entre os escravizados recém ingressos na igreja (Corpo de Cristo) e os seus senhores, assim como, entre a comunidade eclesiástica branca e os negros que deveriam, em tese, participarem juntos da mesma liturgia. Nesse dilema, surge a figura dos pregadores negros, licenciados ou não, que foram primordiais para as conversões dos escravizados (RABOTEAU, 2004, p.135)

Com o profícuo ministério entre os escravizados surge também, um outro impasse em relação ao negro recém-convertido: como incluir o “irmão” escravizado na comunidade de fé, prioritariamente branca? Então, no período em que o avivamento foi mais intensificado, começaram a surgir gradualmente igrejas organizadas por negros. Obviamente, a formação de igrejas negras sofria todo tipo de preconceito social e obstáculos legais. A primeira igreja negra organizada foi a de *Silver Bluff*, no condado de *Aiken*, Carolina do Sul, onde por volta de 1773 ou 1774 um pregador afro-americano, David George, estabeleceu a referida congregação. Ela foi liderada por outros líderes negros até 1791, quando foi incorporada à Igreja Batista de *Springfield* (NOLL, 1992, p.108).

Ressaltamos, entretanto, que tanto o pregador negro como a igreja negra, mantiveram peculiaridades que o distinguiam dos seus correlatos brancos; os pregadores comumente faziam uso de uma hermenêutica e homilética que priorizavam as histórias bíblicas conectadas com o drama da escravidão; e a liturgia refletia elementos religiosos africanos (MACROBERT, 1988, p.15).

Portanto, o primeiro grande avivamento propiciou, por um lado, uma mudança na religiosidade, e, conseqüentemente, na conduta dos próprios proprietários de escravizados em relação a conversão dos negros; e, por outro, permitiu aos escravizados descobrirem uma fé e esperança, em meio à servidão involuntária, que possibilitava algum propósito às suas vidas.

#### 2.3.1.9 O segundo grande despertar

O segundo grande despertar, com certeza, foi o avivamento mais influente do cristianismo na história dos Estados Unidos. Em virtude de sua magnitude e expressões peculiares, levaram alguns historiadores a questionar se ele não teria sido o único. As origens do Segundo Grande Despertamento, remonta a um movimento ocorrido entre 1795 e 1810, que fomentou um amplo e significativo interesse religioso protestante no território americano. Essa renovação, por sua vez, forneceu um padrão e um ímpeto para ondas semelhantes de avivamento que continuaram por todo o país até depois da Guerra Civil (NOLL, 1992, p.106).

O segundo grande despertar, enfrentou a realidade da igreja estadunidense após a Revolução Americana. Ressaltamos que o estado do cristianismo nos Estados Unidos, após a Revolução, não era bom. A guerra em si havia produzido muitas baixas em congregações locais, particularmente onde os combates foram mais intensos - em Nova Jersey, Nova York, região da Filadélfia e Carolina do Norte e do Sul. A Revolução gerou, também, um clima de desconfiança em relação à Igreja Episcopal, principalmente em virtude de seus laços com a Inglaterra (NOLL, 1992, p. 164).

Quando comparada com o Primeiro Grande Despertamento, O distintivo do Segundo Grande Despertamento foi a sua teologia. O primeiro tinha uma forte ênfase calvinista, portanto, salientava em sua mensagem a soberania de Deus em todas as coisas, Edwards e Whitefield enfatizaram a depravação total do homem, e, em

consequência, a incapacidade das pessoas pecadoras de se salvarem. Por outro lado, a teologia dos principais avivalistas, no século dezenove, era arminiana<sup>20</sup>, lastreada no conceito da expiação universal, que asseverava que Deus havia concedido a todas as pessoas a capacidade de vir a Cristo. Essa mudança de perspectiva estava relacionada aos desenvolvimentos políticos e intelectuais vigentes, mas também, surgiu de um desejo generalizado de uma teologia mais pragmática, e que pudesse incentivar o avivamento (NOLL, 1992, p.170). Um dos grandes expoentes do movimento foi o pregador, professor, teólogo e abolicionista Charles Grandison Finney (1792 - 1875), que inclusive asseverava que a igreja poderia criar condições para a existência dos avivamentos, como bem declarou Allen:

Ele declarou com toda a ênfase, que qualquer grupo de crentes pode efetuar um avivamento, se eles preencherem as condições necessárias: oração, com agonia de espírito e pregação genuína das verdades do Evangelho. Finney insistia em que “os novos convertidos fossem treinados a trabalhar para Cristo, com o mesmo cuidado que os recrutas de um exército são treinados para a guerra. (ALLEN, 1958, p.23).

Portanto, em virtude da ênfase arminiana do Segundo Grande Despertamento, podemos destacar que ele teve uma forte conotação emocionalista, individualista e experiencial, atraindo assim, a parcela negra da população americana, escravizados e libertos; diferentemente do primeiro avivamento, protagonizados pelos Presbiterianos e Congregacionais; os Batistas e Metodistas foram os principais grupos a tomarem a frente do segundo despertar, em especial na conversão dos negros, como destaca Raboteau:

A ênfase individualista do reavivamento, com intensa valorização da conversão interior, promoveu uma inclusão racial que beirava ao igualitarismo. Os evangélicos não hesitaram em pregar a necessidade de conversão em congregações racialmente mistas. Os pregadores revivalistas tinham poucas dúvidas – de fato estavam entusiasmados sobre a capacidade dos escravizados de compartilharem a sua experiência da conversão (RABOTEAU, 2004, p.132, tradução nossa).

---

<sup>20</sup> O **Arminianismo**, diferentemente do Calvinismo, restringiu-se ao campo da teologia, as suas principais teses foram aventadas pelo teólogo holandês Jacobus Arminius (1560 – 1609) e seus principais seguidores históricos, os Remonstrantes, cuja ideia principal era defender o livre-arbítrio humano no processo de aceitação do Evangelho, negando assim, a teologia calvinista da predestinação. Para o Arminianismo o livre arbítrio e ação divina, atuam de forma sinérgica no processo de salvação. Portanto, o Arminianismo possui uma forte ênfase humanista em detrimento da divina enfatizada pelo Calvinismo.

Tal disposição para evangelização dos negros, mostrou-se profícua para conversão destes, juntamente com outros fatores, como podemos apontar na esteira de Raboteau (2004, p.132):

- a) a religião evangélica disseminada pelos revivalistas iniciou um renascimento religioso no Sul, quebrando a apatia religiosa vigente, perpetrando um maior envolvimento com a causa da evangelização;
- b) o avivamento tornou-se um meio de expansão da igreja para presbiterianos e, particularmente, para metodistas e batistas;
- c) a mobilidade de pregadores metodistas itinerantes e a autonomia local do pregador batista eram adequadas e eficientes para atenderem às necessidades e condições do sul rural;
- d) em virtude do fervor religioso, os plantadores donos de escravizados, ficaram menos indiferentes ao seu próprio envolvimento com o cristianismo, e, potencialmente, com a condição espiritual de seus escravizados

Portanto, o Segundo Grande Despertar teve um efeito profundo na população negra da América, e por sua ação missionária e tônica da mensagem – valorizando mais a experiência em detrimento de uma apropriação intelectual, muitos foram convertidos ao cristianismo; sobre o seu sucesso do movimento entre o povo negro em diáspora, afirma Iain MacRobert:

No final do século XVIII, cerca de um quarto de todos os metodistas e batistas no Sul eram negros. Já no início do século 19, as reuniões de reavivamento do *Great Western Revival* aumentaram ainda mais as fileiras dos negros convertidos. Ao enfatizar a experiência de conversão, em detrimento da instrução religiosa, o cristianismo se tornou mais acessível aos negros e brancos analfabetos e com baixa escolaridade. Era uma religião que priorizava a experiência e não a intelectualidade, nesse sentido, um coração convertido era mais importante que a formação teológica. Nas reuniões, os escravizados convertidos podiam exortar não apenas outros negros na mesma condição social, mas, também, brancos. Tendo alguns deles, inclusive, sido ordenados pastores de congregações racialmente mistas e, até predominantemente brancas. Contudo, a real importância desses primeiros pregadores negros era que eles se tornaram os líderes de seu próprio movimento evangélico, implementando a síntese bicultural do cristianismo (MACROBERT, 1988, p. 18, tradução nossa).

Uma das estratégias implementadas pelo avivalistas americanas no século XIX, segundo Vinson Synan (2009, p. 52), foi a criação de acampamentos de encontros (“*camp meetings*”), que foram primordiais para a difusão do Evangelho, que tiveram

suas origens no condado de *Logan*, no *Kentucky*, no ambiente rural da Igreja Presbiteriana de *Cane Ridge*. O que começou com um simples culto, redundou em cerca de 25 mil pessoas afluindo para o local. Denominaram o encontro de “festejo de fé”. Longe do ambiente eclesiástico formal, os encontros eram marcados por profundas manifestações estáticas, tais como: “cair no poder”, “tremores”, “riso santo” e “dança no espírito” (SYNAN, 2009, p. 52).

Decerto, que os “*camp meeting*” foram bastante atrativos para os negros. Tornou-se um relevante instrumento para conversão dos escravizados ao cristianismo protestante. É razoável supor que o ambiente em que se podia expressar uma espiritualidade mais livre, com a possibilidade, de manifestações extáticas, foram atrativos para os africanos em diáspora e seus descendentes. Inclusive com a possibilidade de hibridização litúrgica, como bem pontua Wolfgang Vondey (2012, p.155, tradução nossa), ao comentar sobre a inclusão dos escravizados nas referidas reuniões: “Foi a reunião campal na zona rural do Sul dos Estados Unidos que proporcionou o principal ambiente para a hibridização de práticas litúrgicas”. Na mesma esteira de compreensão, Raboteau afirma:

O poderoso emocionalismo, o comportamento extático e as respostas congregacionais ao avivamento foram favoráveis à herança religiosa dos escravizados. Nesse sentido, a liturgia africana, marcada pela dança e pela música, permaneceu em forma de gritos e, os cânticos “*spiritual*” dos afro-americanos foram agregados ao protestantismo evangélico americano. Assim, a rica herança religiosa e a expressão litúrgica dos escravos não foram destruídas, mas sim, enfatizadas com a conversão (RABOTEAU, 2004, p.149, tradução nossa).

Acrescentamos que após o sucesso de *Cane Ridge*, centenas de acampamentos foram criados em todo território americano, principalmente, pelos Metodistas, em virtude da figura dos pregadores itinerantes denominados de “cavaleiros do circuito” (*circuit rider*). Os acampamentos foram primordiais para o crescimento do metodismo americano, tendo se tornado a maior denominação protestante nos Estados Unidos na virada do século XIX (SYNAN, 2009, p. 52).

Após a Guerra da Secessão, vários acampamentos deixaram de funcionar. Contudo, o movimento renasceu nos idos de 1867 com a criação da Associação Nacional dos Acampamentos para a Promoção da Santidade em *Vineland*, Nova Jerdey. liderados pelo pastor metodista John Inskip, desta feita, tomando a

denominação de acampamentos de santidade (*Holiness*)<sup>21</sup>. Em 1870, a frequência desses acampamentos era em média 20 mil pessoas de todas as denominações (SYNAN, 2009, p. 52).

### 2.3.2 A instrução religiosa protestante dos negros

Partindo de uma perspectiva religiosa, como já vimos, a formação do povo americano é bastante peculiar, considerando que, por um lado, uma parcela da população branca sai da Europa para as Américas, motivadas por questões religiosas, em especial as perseguições perpetradas pela Coroa Inglesa aos grupos protestantes dissidentes da Igreja Oficial. Nessa ótica, podemos asseverar que há um sentido de diáspora no colono que deixa o Velho Mundo para se estabelecer nas colônias americana, não só por uma questão econômica/comercial, mas, também, em uma perspectiva de viver livremente a sua religiosidade. Prova disso, é que a cosmovisão cristã protestante influenciou fortemente a sociedade americana.

Assim, temos um grupo, também, em diáspora, que foi trazido para as Colônias Americanas extirpado de forma violenta do continente africano, para viverem de forma servil e subjugada ao primeiro grupo, trazendo consigo toda uma herança religiosa africana. Logo, os escravizados compreendiam o ambiente colonial, como o local de sofrimento.

Ressaltamos então, que boa parte dos donos de escravizados eram protestantes, portanto, uma questão a ser enfrentada frente ao cristianismo era a respeito da resposta que a cosmovisão cristã dava sobre a escravidão, ou seja, como justificar ou rejeitar aquela instituição a partir da compreensão da Bíblia e da mensagem de Cristo. Ante a questão, o cristianismo, naquele contexto, apresenta-se de forma ambivalente, serviria tanto para justificar como para condenar a instituição da escravatura (MACROBERT, 1988, p.17)

Dessa forma, podemos constatar que tal ambivalência se apresentou na Guerra da Secessão, tendo em vista que a referida guerra civil teve um cunho ligada diretamente ao binômio escravidão – cristianismo, uma vez que os estados do norte

---

<sup>21</sup> Ainda que o emocionalismo comum aos *camp meetings* desta feita feita nos *camp holiness*, as manifestações estáticas eram consideradas com uma experiência de santificação mediada pela ação sobrenatural do Espírito Santo distinta da salvação e regeneração, uma espécie de “segunda benção”.

e do sul discordavam entre si no que concernia ao posicionamento sobre a escravidão e a instrução religiosa dos escravizados, como bem assevera Jonathan Hill:

Na década de 1850, muitos sulistas se consideravam um grupo culturalmente uniforme, diferenciado do Norte, e que poderia buscar independência política. O motivo que levou ao conflito entre norte e sul foi a questão da escravidão; porque os cristãos brancos meridionais, em contraste com a maioria do norte e da Europa, estavam convencidos de que o escravagismo era compatível com o Cristianismo e que realmente, era parte da ordem mundial estável, que essa religião incentivava. Assim, na década de 1840, as Igrejas Batistas e Metodistas dos brancos separaram-se de suas associadas do Norte, em virtude da questão da escravatura, e os presbiterianos as seguiram algum tempo depois (HILL, 2008, p.443).

Contudo, apesar das posições díspares adotadas pela igreja protestante americana, no tocante à escravidão, uma demanda deveria ser resolvida frente ao caráter proselitista do cristianismo, que era a instrução do negro nos ditames religiosos, principalmente porque a catequização sempre foi uma das estratégias de dominação utilizada pelos cristãos (RABOTEAU, 2004, p.161) .

Por mais simples que parecesse, a instrução religiosa dos escravizados foi encarada, também, de forma ambivalente, pois havia grupos díspares que compreendiam a questão – a catequização do negro era aconselhada ou rejeitada dependendo do contexto eclesiástico –. As objeções, conforme destaca Charles Colcock Jones, eram fundamentadas em duas questões básicas, como podemos depreender:

As objeções à instrução religiosa dos negros escravizados se fundamentam em dois pontos: o primeiro, que a instrução religiosa tende à dissolução das relações sociais já estabelecidas; e o segundo, que a catequização não seria útil para ninguém, pois levaria à insubordinação dos escravos (JONES, 1842, p.134, tradução nossa).

O autor ainda aponta algumas outras questões que lastrearam a objeção da instrução dos negros, no âmbito da sociedade americana (JONES, 1842, p.134-143)., os quais passamos a enumerar:

- a) o temor que as doutrinas cristãs sejam subvertidas pelos negros, em virtude da sua ignorância;
- b) os negros poderiam utilizar as reuniões religiosas para tramarem planos de insubordinação;
- c) a instrução religiosa tornaria os negros em cristãos hipócritas.

No outro lado da compreensão, vislumbravam-se os benefícios a serem colhidos a partir da instrução religiosa dos escravizados. Para Jones (1842, p.144, tradução nossa) o principal benefício seria: “(...)uma melhor compreensão da relação entre o mestre e servo, assim como, dos seus deveres recíprocos”. O autor aponta ainda, outras questões para a promoção da instrução religiosa dos escravizados, as quais passamos a enumerar:

- a) haveria uma melhoria no ganho pecuniário dos senhores de escravizados, em virtude da melhoria de produtividade;
- b) a instrução religiosa promoveria a salvação espiritual do negro;
- c) haveria a disseminação da cultura branca, no tocante à moralidade e religiosidade, promovendo a evolução social dos negros;
- d) haveria uma diminuição na necessidade da aplicação de disciplinas desagradáveis.

Portanto, o grande êxito para evangelização dos negros e, conseqüentemente ao ensino religioso, ocorreu no contexto dos grandes avivamentos, como bem afirma Donald G. Mathews:

Até o Grande Despertamento religioso no Sul, as relações raciais haviam sido moldadas pela necessidade dos brancos em controlar um recurso indispensável para manutenção da força de trabalho. No entanto, essa relação foi afetada, ainda que de forma despreziosa, pelas instituições religiosas. O aludido movimento atraiu conjuntamente, negros e brancos, enfatizando em sua mensagem a necessidade da manutenção dos valores morais. Portanto, o despertar exigiu um exame cuidadoso da relação senhor-escravo (MATHEWS, 1975, p.299, tradução nossa).

Uma vez iniciado o processo de instrução religiosa dos negros, a pergunta que surge é a respeito da receptividade da mensagem cristã pelos escravizados e, posteriormente, pelos negros libertos. Sobre a questão, alguns autores tendem a aceitar que houve uma rejeição inicial da doutrina cristã, por parte dos escravizados que eram compostos por praticantes do Islã e religiões africanas; contudo, ainda que houvesse a resistência, surge um prática religiosa denominada de “voduísmo” (*voodooism*) que era uma hibridização de rituais ancestrais adaptados ao cristianismo, havendo assim, nesse contexto, a manutenção do poder mágico do sacerdote africano (CAPONE, 2011, p.34). Ao comentar sobre a questão MacRobert faz uma referência à apropriação das divindades exógenas, que era comum à religiosidade africana, e

que, analogamente, foi aplicada ao processo de cristianização dos escravizados nas Américas:

Na África Ocidental, a religião popular tribal era pragmática e sincretizava elementos das religiões de outras tribos, adotando novos deuses, especialmente quando eles eram considerados mais poderosos do que os seus. No Novo Mundo, os deuses protetores africanos, e a divindade suprema, gradualmente passaram a se identificar com os santos, anjos, demônios e o Deus da Bíblia. Contudo, não obstante ao processo de hibridização, os cristãos negros mantiveram seu senso de comunidade, rejeitando assim, a passividade imposta pelo ensino missionário, que os encorajavam a aceitar as condições desumanizantes impostas a eles pelos senhores brancos (MACROBERT, 1988, p.15, tradução nossa).

Independentemente da resistência inicial da mensagem cristã, por parte dos negros escravizados, com o desenvolvimento do processo de catequização, a resistência foi paulatinamente atenuada, entretanto, mostrou-se presente e ativa em todo o processo, redundando em uma forma peculiar de cristianismo, como bem pontua Raboteau, seguindo a mesma esteira de Macrobert (1988):

Aos escravos foram ensinados as orações, doutrinas e ritos do cristianismo, mas, como os missionários perceberam, eles tinham que entender de alguma maneira o significado das crenças e da ritualística do cristianismo, para que a instrução religiosa efetivamente os tornasse mais do que meros papagaios. Contudo, os catequistas brancos tinham apenas um controle limitado sobre essa questão, pois, os escravos conduziram seu passado cultural à tarefa de traduzir e interpretar as palavras doutrinárias e gestos rituais do cristianismo. Portanto, houve um descompasso entre o significado pedagógico almejado pelos missionários e o aprendizado auferido pelos escravos (RABOTEAU, 2004, p.126, tradução nossa).

Portanto, o processo de instrução religiosa dos negros não foi um mero caso de conformação cultural passiva, mas, sim, um processo de encontro de elementos culturais inseridos na lógica religiosa africana, com as práticas e ensinamentos cristãos, redundando assim, em conformações híbridas que adaptavam os elementos dos dois mundos.

Nesse sentido, podemos destacar em concordância como Raboteau (2004, p. 245) que um dos elementos litúrgicos que maior expressa o hibridismo entre as culturas africanas e o protestantismo americano, era o estilo musical denominado de “*spiritual*”. Os escravizados, a partir das histórias bíblicas e hinos protestantes forjaram um estilo próprio de música, que associava o ritmo às expressões comportamentais

motoras, dançadas em círculos (*ring shout*)<sup>22</sup>, possivelmente de origem africana. Ou seja, quando observamos o produto, apontamos para uma manifestação híbrida, forjada por mútua influência e empréstimo recíproco entre tradições. Destacamos ainda, que os *spirituals*, foram preponderantes para o ensino religioso dos escravizados, pois eles eram incapazes de ler e interpretar a Bíblia sozinhos<sup>23</sup>; ante o fato, fizeram uso de cantos, objetivando a apropriação da mensagem bíblica (RABOTEAU, 2004, p.240).

Portanto, na agência escravocrata americana, o processo de negociação cultural tem início com a própria concepção de cristianização dos escravizados pelos diversos ramos do cristianismo. Não há dúvidas de que desse processo houve mudanças significativas no campo religioso americano, com a inserção de novas formas litúrgicas. Contudo, tal relação cultural-religiosa vem sendo abordada e compreendida a partir de diversas óticas teóricas.

Portanto, cabe-nos, de forma bastante razoável e pertinente, buscar a compreensão de que maneira as práticas religiosas negras foram inseridas dentro do pentecostalismo americano, fomentado pelo movimento iniciado na missão da rua Azusa em 1906, protagonizada por descendentes de escravizados que vivenciavam um incipiente processo de libertação e inclusão social.

#### 2.4 TEORIZANDO AS RELAÇÕES CULTURAIS DA IGREJA AMERICANA: O MULTICULTURALISMO - HIBRIDISMO CULTURAL

Pensar sobre a questão da cristianização dos escravizados negros na América, requer que estabeleçamos uma reflexão sobre o modelo de encontro cultural, tendo em vista que existem várias formas metodológicas para se compreender o problema, e, portanto, é necessário que façamos a opção por um desses modelos.

Como já abordamos nas seções precedentes, ao ser perpetrado o processo de cristianização dos escravizados foi estabelecido um ambiente de articulação cultural,

---

<sup>22</sup> Na ótica de Melville Herskovits as igrejas que praticavam o *ring shout* eram prova da sobrevivência de africanismos, segundo ele, a possessão pelo Espírito Santo reproduzia comportamentos motores que não eram próprios do cristianismo europeu, mas sim, da espiritualidade africana (CAPONE, 2011, p.37).

<sup>23</sup> Os sermões dos pregadores de negros eram baseados na Bíblia. De fato, a orientação bíblica da religião escrava era uma de suas características centrais. Histórias, personagens e imagens do Antigo e do Novo Testamento permeavam a pregação, a oração e o canto dos escravos. Conscientes de sua incapacidade de ler as Escrituras, muitos escravos passaram a encarar a educação como um instrumento de relevância religiosa (RABOTEAU, 2004, p.240).

espaço esse, que podemos compreender como um encontro de sistemas culturais, que podem ser compreendidos com lastro em diversas abordagens metodológicas.

Podemos destacar que uma das postulações teóricas a respeito da questão, vai asseverar que tal relação cultural, resultante dos encontros dos grupos étnicos. Redunda em um processo de evolução cultural, em que a sociedade mais desenvolvida impõe seus produtos culturais ao grupo em um estágio de desenvolvimento inferior, que o absorve como parte do projeto evolucionista.

A compreensão teórica que acabamos de apresentar, conhecida como evolucionismo cultural, teve como principais expoentes: Edward B. Tylor, Lewis Morgan e James Frazer. Ressaltamos, que a argumentação do evolucionismo cultural foi influenciada pelas premissas Darwinistas da evolução das espécies, como bem asseverou Felix M. Keesing: “aplicavam por analogia à cultura e à sociedade a mesma linha geral de pensamento que Darwin havia postulado em sua Origem das Espécies (1859) para a evolução orgânica” (KEESING, 1961, p. 224).

Muito embora haja uma tendência para assentar o evolucionismo cultural sobre os pressupostos darwinianos, acreditamos que haja um princípio que norteou a concepção evolucionista no âmbito da cultura, que foi a convicção do progresso da história herdada pelo projeto moderno do pensamento iluminista. Nessa concepção de história, havia um forte condutor metafísico, um “*telos*”, que impulsionava todos os processos históricos para um maior estágio de desenvolvimento. Tal percepção, ainda que especulativa, lastreou os estudos do pensamento antropológico em questão.

Um dos primeiros críticos da concepção da evolução cultural, foi Franz Boas<sup>24</sup> o qual transfere o supedâneo metodológico da noção de raça e assenta sobre o conceito de cultura. Para o estudioso a antropologia deveria focar nos diferentes tipos culturais que compõem a humanidade; e não, simplesmente, na ideia de raça que classifica os seres humanos como em uma mera relação de inferioridade e superioridade, de acordo com fatores externos, como, por exemplo: cor da pele, localização geográfica, costumes, etc (PEREIRA, 2011, p.105). As premissas de Boas serviu como influência de outros culturalistas, a exemplo de Melville Herskovits e do

---

<sup>24</sup> Franz Boas nasceu em 9 de julho de 1858 em Minden, na Alemanha, mas foi nos Estados Unidos que produziu as suas principais obras, dando, assim, uma das mais relevantes contribuições à Antropologia Americana, conhecida como a moderna antropologia cultural. Ele trouxe para a discussão temas até hoje tidos como polêmicos e, portanto, discutíveis. Entre eles, o próprio conceito de cultura e seus desdobramentos, como, por exemplo, raça e evolução.

brasileiro Gilberto Freyre. O autor criticou a abordagem evolucionista nos seguintes termos:

Investigações sobre as relações mútuas de tribos e povos começam a mostrar que certos elementos culturais são facilmente assimilados, enquanto se rejeitam outros, e frases desgastadas a respeito da imposição cultural de um povo mais altamente civilizado sobre outro, de cultura inferior, que tenha sido conquistado, estão dando lugar a visões mais minuciosas sobre o tema do intercâmbio de realizações culturais. Em todas essas investigações estamos usando métodos sólidos e indutivos, a fim de isolar as causas dos fenômenos observados (BOAS, 2004, p.28).

Na esteira desse debate, ressaltamos que, no tocante ao processo de cristianização do escravizados oriundos da África nos Estados Unidos, duas visões conflitantes foram propostas: a primeira aventada por Edward Franklin Frazier (1894 – 1962) asseverava que o africano foi quase totalmente despojado de sua cultura pelo processo de escravização. A outra, defendida por Melville J. Herskovits (1895-1963), o qual advogava que o sistema de escravização, ainda que perverso e opressor, não destruiu a cultura africana dos escravizados e que um número considerável de africanismos continuou a definir a cultura afro-americana nos Estados Unidos (RABOTEAU, 2004, p.48).

E. Franklin Frazier asseverou que a herança cultural africana não havia estabelecido bases nos Estados Unidos, já que, segundo o autor, a memória cultural africana teria sofrido um processo de fragmentação, motivada, principalmente, pelo encadeamento histórico imposto pela escravidão, redundando em fragmentos de memórias, que formam apenas uma parcela insignificante do corpo de tradições das famílias negras. Provavelmente, conforme a tese do aludido pesquisador, nunca, na história, um povo foi tão completamente privado de sua herança social quanto os negros trazidos à América (FRAZIER, 1974, p.13-14).

Frazier aponta algumas questões para a perda do lastro de identidade africano por parte dos escravizados transportados para a América, a primeira está ligada com a ruptura abrupta com o contexto que eles estavam inseridos. A respeito dessa questão o autor afirma:

Ao estudar qualquer fase do caráter e do desenvolvimento da vida social e cultural do negro nos Estados Unidos, é preciso reconhecer desde o início, que em virtude da maneira pelo qual ele foi capturado na África e escravizado, praticamente foram despojados de sua herança social. Embora a área na África Ocidental, da qual a maioria dos escravizados tenha sido retirada, exiba um alto grau de

homogeneidade cultural, a captura de muitos deles, que na ocasião travavam guerras intertribais, assim como, a sua seleção forçada e aleatória para o mercado negreiro, tendem a reduzir ao mínimo a possibilidade de retenção e transmissão da cultura africana (FRAZIER, 1974, p.09, tradução nossa).

Dessa forma, concluímos facilmente que Frazier nega qualquer possibilidade de a cultura africana ter sobrevivido às condições da escravidão, ele acrescenta um segundo fator, que é a perda da coesão social, em virtude do estilo de vida nas plantações; elementos como: mobilidade, diferenças éticas entre os escravizados e diferenças linguísticas foram preponderantes para a perda de tal coesão. Ainda sobre esse aspecto, o aludido estudioso acrescentou que a dimensão da plantação onde o escravizado era empregado, era também, um fator significativo para permitir ou reduzir as retenções culturais africanas. Nas plantações maiores, onde a população negra era muito maior que a branca, havia menos oportunidade de contato e, portanto, o processo de aculturação era lento. Contudo, segundo Frazier a maioria dos escravizados nos Estados Unidos estava situada em plantações e fazendas menores nas quais os processos de aculturação eram mais efetivos (FRAZIER, 1974, p.11-14. Contudo, nas plantações maiores havia um rigoroso controle sobre os ajuntamentos dos escravizados:

Nas plantações maiores, os escravizados estavam sob a estrita disciplina dos capatazes, que não apenas supervisionavam seu trabalho, mas também, por uma questão de cautela, mantinham uma vigilância rigorosa sobre todas as suas atividades. Era uma regra geral: não poderia haver assembleia de cinco ou mais escravos sem a presença do homem branco. Isso se aplicava especialmente ao encontro para fins religiosos (FRAZIER, 1974, p.12, tradução nossa).

Acrescentamos, que Frazier lastreia ainda sua argumentação sobre dois supedâneos; o primeiro é que a perda, pelos escravizados, da sua língua original em detrimento do aprendizado da língua inglesa; e a segunda, a inserção do cristianismo no cotidiano do negro escravizado como um novo fator de coesão social, para ele, ambas, foram preponderantes para a perda da herança cultural africana (FRAZIER, 1974, p.12).

Destarte, obviamente uma das consequências da tese aventada por Frazier, seria que a conformação religiosa das igrejas protestantes afro-americanas seria meramente um processo de assimilação da espiritualidade euro-americana, em detrimento de um encadeamento cultural transformador e de ressignificações dos elementos litúrgicos, compreendidos pelos estudiosos como uma ação de aculturação

(em uma visão antropológica mais clássica), ou de hibridismo cultural (em um entendimento mais contemporâneo).

Ressaltamos, que as teses aventadas por Frazier se tornaram bastante céticas quanto os processos dinâmicos de encontros culturais. Nesse aspecto, temos que concordar com Paul Gilroy, quando afirma que tais concepções empobrecem a história cultural negra:

Com algumas nobres exceções, as explicações críticas das dinâmicas da subordinação e da resistência negra têm sido obstinadamente monoculturais, nacionais e etnocêntricas. Isso empobrece a história da cultura negra moderna, pois as estruturas transnacionais que trouxeram à existência o mundo do Atlântico negro<sup>25</sup> também se desenvolveram e agora articulam suas múltiplas formas (GILROY, 2012, p.170).

Como já observamos, com base nas afirmações de MacRoberts (1988, p.15) em princípio, a relação entre as duas culturas (americana e africana) e o aparente processo de assimilação não foram forjados sem certa resistência da cultura dominada. Assim, Melville Herskovits emprega o conceito de reinterpretação cultural nos seguintes termos: “É o processo pelo qual os antigos significados inserem novos elementos ou através do qual novos valores mudam a significado cultural das velhas formas” (1973, p. 375-376, tradução nossa). Portanto, no tocante ao campo religioso, podemos asseverar que é um processo através do qual antigas significações religiosas são reinterpretadas a partir de novas premissas.

Na mesma esteira de compreensão, Herskovits ressaltou que os fenômenos culturais em gerais, podiam ser divididos em formas exteriores e interiores - que eram marcados por valores profundos. O referido estudioso defendia que a formação das culturas afro-americanas podia ser descrita, na maior parte dos casos, como um processo de absorção de formas euro-americanas, ressignificadas pelos valores profundos africanos, que foram preservados. Portanto, era inviável advogar, na ótica do aludido antropólogo, que o processo de aculturação dos negros norte-americanos redundou no desaparecimento completo das culturas africanas (HERSKOVITS, 1990).

A declaração mais completa e cuidadosa da tese de Herskovits está consignada em sua obra: *The Myth Of The Negro Past* (O mito do passado negro),

---

<sup>25</sup> Paul Gilroy define o Atlântico Negro como: formas culturais estereofônicas, bilingues ou bifocais originadas pelos – mas não propriedade exclusiva – dos negros dispersos nas estruturas de sentimento, produção, comunicação e memória (2012, p.35).

que na ótica do autor, o grande mito, o qual ele almejava desmitificar foi a crença de que o negro americano não tinha passado, exceto uma história de selvageria primitiva na África, e que tais memórias foram esquecidas e transformadas passivamente pelo contato com a civilização europeia nas Américas.

Ainda que as teses de Herskovits, na prática, pareçam mais razoáveis que as de Frazier, no sentido que explica melhor, o surgimento de elementos culturais sincréticos, que sabemos ser abundantes nas Américas, em virtude do contato dos escravizados com outras formas religiosas (cristãs, indígenas e espíritas); contudo, elas eram encaradas por estudiosos, a exemplo de Frazier, como um desserviço à causa das afirmações raciais. Consideramos que o conceito de reinterpretação, aventado pelo estudioso, seria uma forma sutil de ecoar o discurso segregacionista, ou seja, o negro, deveria se ajustar ao novo meio, realizando um processo de reinterpretação das Américas, a partir da África. O que deu margem, na ótica de Frazier, à compreensão preconceituosa que o negro seria inassimilável (BASTIDE, 1974, p.7).

Dessa maneira, ressaltamos que o embate entre as teorias de Frazier e Herskovits<sup>26</sup>, estava envolto em um profundo lastro de questões raciais, e suas consequências nas políticas segregacionistas da sociedade americana, bem como, nas ações de autoafirmações sociais perpetradas pelos movimentos políticos negros.

Destacamos que, muito embora as teses de Herskovits acrescentem na análise elementos mais condizentes com o processo de relações culturais, que forjaram a espiritualidade do negro nas Américas; elas, ainda assim, se lastreiam sobre um conceito limitado de raça, no sentido de que ela, ao fazer a opção pelos conceitos de sincretismo e reinterpretações, a compreende com um certo essencialismo, deixando de lado como bem pontua Gilroy: “o poder da resistência das formas especificamente racializadas de poder e subordinação” (2012, p.87). Em outras palavras, ele contemplava o produto acabado das interações sociais, ou seja, sincrético ou reinterpretado; mas, deixava escapar os processos de interações e negociações simbólicas, que com certeza aproximaria a compreensão do que foi a diáspora negra nas Américas

---

<sup>26</sup> Melville Jean Herskovits (1895-1963) muito embora tenha sido enquanto antropólogo um profícuo estudioso da cultura africana e afro-americana, era branco, filho de imigrantes judeus, e discípulo de Franz Uri Boas (1858-1942), também branco, e, de nacionalidade alemã. Por outro lado, Edward Franklin Frazier (1894-1962), americano e negro, e como antropólogo, um estudioso das relações raciais, tendo sido eleito como o primeiro presidente negro da Associação Sociológica Americana.

Nesse sentido, partindo da definição de sincretismo religioso com fulcro em Nestor Garcia Canclini que seria: “uma combinação de práticas religiosas tradicionais” (2015, p. xxviii), podemos então, perceber que o conceito de sincretismo é concebido com fulcro essencialista de raças puras, e concepções religiosas intocadas, até que novas manifestações se misturem e maculem a forma primeva (ENGLER, 2011, p.19).

Dessa maneira, a formação do pentecostalismo foi um processo de construção de uma nova identidade cultural. Nesse sentido, cabe destacar que a identidade cultural não é “natural”, nem inerente ao indivíduo, como advogam os essencialistas, ela é preexistente a ele. A identidade cultural não é estanque e permanente, é fluída, móvel e, principalmente, não é uma imposição despretensiosa, nem uma apropriação passiva, inerte. A identidade cultural é, por sua vez, construída dentro das relações de poder institucionais e sociais, como podemos depreender dos apontamentos de Tomaz Tadeu da Silva (2014, p. 81). Nesse diapasão, “O conceito do sincretismo acentua as raízes supostamente puras da [identidade] religiosa; assim, refletindo e reforçando a equação implícita de religião e tradição. Como tal, ele ignora o trabalho contínuo que é necessário para construir e manter a tradição (seja autêntica ou inventada)” (ENGLER, 2011, p.19). Portanto, o conceito de hibridismo e multiculturalismo seriam mais apropriados para entendermos a questão dos processos culturais que redundam na formação de novas estruturas religiosas. É importante destacar que os dois conceitos – nos estudos pós-coloniais – são convergentes, como bem aponta Lêda Moraes da Silva em sua Dissertação de Mestrado:

Nos estudos pós-coloniais, esses termos aparecem em consonância, um remete ao outro. Nestas reflexões, tomam-se os dois conceitos de maneira convergente. Os dois termos permeiam as discussões sobre identidade e nacionalismo, temas que ressurgem com força significativa no contexto pós-colonial. Pensar as identidades pós-coloniais que resultaram de misturas conflitantes exige a retomada desses dois conceitos (DA SILVA, I., 2007, p.22).

Ressaltamos então, que no processo de encontros culturais entre grupos africanos e brancos nas Américas, a religiosidade foi um dos elementos da cultura que sofreu uma transformação significativa. Contudo, os grupos envolvidos e mediados por um tangenciamento dos elementos culturais, e por meio de uma ação de negociação, articularam as diferenças, muitas vezes contraditórias, que redundaram em novos sentidos, superando as polaridades e o maniqueísmo; mas, principalmente, indo além das singularidades.

Stuart Hall desloca a análise das relações entre diversos grupos étnicos, no sentido do encontro cultural, na concepção do autor, o povo negro escravizado possuía suas raízes, e que ao serem transportados para o novo mundo, passaram a retrabalhar a matéria prima cultural ofertada pelo colonizador, moldando-as, na diáspora, para formação de novos padrões, senão vejamos:

A África passa bem, obrigado, na diáspora. Mas não é nem a África daqueles territórios agora ignorados pelos cartógrafos pós-colonial, de onde os escravos eram sequestrados e transportados, nem a África de hoje (...). A África que vai bem nessa parte do mundo é aquilo que a África se tornou no Novo Mundo, no turbilhão violento do sincretismo cultural, reforjada na fornalha do panelão colonial. Igualmente significativa, então, é a forma como essa “África” fornece recursos de sobrevivência hoje, histórias alternativas àquelas impostas pelo domínio colonial e a matérias-primas para retrabalhá-las de formas e padrões culturais novos e distintos (HALL, S., 2003, p.40).

Uma autora que lança uma luz bastante esclarecedora sobre a conformação cultural na relação escravizado e dominador branco, é Mary Louise Pratt (1999), que ao analisar os processos constitutivos da inscrição no discurso europeu do “novo mundo” formado prioritariamente pela matéria prima cultural subjacente aos continentes Africano e Americano, rompe com as visões tradicionalistas centradas no evolucionismo cultural (eurocêntrica e imperialista), aproximando a análise das interações culturais da própria construção da identidade dos povos subjugados na nova realidade social (MACHADO, 2000, p.283).

Nessa tônica, dois conceitos se mostram caros à análise da pesquisadora. O primeiro seria a formação de zonas de contatos; que são espaços sociais em que culturas diversas se articulam e interagem, estabelecendo ali, uma ligação de relações desiguais, de dominação e subordinação, e assim gerando diversos subprodutos culturais. O segundo seria transculturação, que pode descrever a produção cultural dos grupos subordinados ou marginalizados que constroem o próprio discurso, apropriando-se, filtrando e reformulando o discurso dominante (PRATT, 1999, p.27).

Homi K. Bhabha (2013) segue a mesma esteira de Pratt (1999), ainda que usando termos diferentes, contudo, no mesmo campo semântico, ele denominou as zonas de contatos de “entre lugares”, espaço esse, onde ocorre as negociações culturais, onde os sujeitos articulam suas convicções e vivências, ainda que inseridos em relações assimétricas de poder, originando assim, estruturas culturais híbridas, senão vejamos:

É apenas quando compreendemos que todas as afirmações e sistemas culturais são construídos nesse espaço contraditório e ambivalentes da enunciação que começamos a compreender por que as reivindicações hierárquicas de originalidade ou “pureza” inerentes às culturas são insustentáveis, mesmo antes de recorremos à instância histórica empíricas que demonstram o seu hibridismo (BHABHA, 2013, p. 74).

Ressaltamos, então, que o hibridismo passa a ser um conceito fundamental para a compreensão da expressão religiosa, conhecida como igreja negra, forjada a partir das interações naqueles “entre lugares” estabelecidos na relação entre protestantismo branco e as religiões ancestrais africanas; mediadas por um discurso de dominação e de subordinação. Néstor García Canclini definiu hibridação cultural nos seguintes termos: “entendo por hibridação processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas” (2015, p. XIX).

É importante destacar, que o fato de as estruturas culturais serem discretas, não significam que elas eram puras, considerando que foram frutos de processos de hibridações anteriores produzidas em outros “entre lugares”, ou seja, sob essa ótica, o hibridismo é um processo aberto e contíguo às relações culturais. É exatamente por essa visão que torna o conceito de hibridação uma superação à ideia de sincretismo, no sentido de que, enquanto o primeiro foca no produto – misto em sua manifestação; o segundo percebe o processo – uma negociação simbólica; ou seja, muito mais importante que o híbrido, como objeto de estudo, seria a hibridação (CANCLINI, 2015, p. XXII). Sobre este aspecto afirma Hall:

Hibridismo não é uma referência à composição racial mista de uma população. É realmente outro termo para a lógica cultural da tradução. Essa lógica se torna cada vez mais evidente nas diásporas multiculturais e em outras comunidades minoritárias e mistas do mundo pós-colonial [...]. O hibridismo não se refere a indivíduos híbridos, que podem ser contrastados com os “tradicionais” e “modernos” como sujeitos plenamente formados. Trata-se de um processo de tradução cultural, agonístico uma vez que nunca se completa, mas que permanece em sua indecibilidade (HALL, S. 2003, p.74).

Portanto, a hibridação cultural é uma negociação subjacente ao processo histórico de dominação, não se deve conceber o produto híbrido, como marcas indeléveis da tradição, mas, antes de qualquer coisa, como fruto das articulações e recomposições das identidades culturais. O capital simbólico negociado pertence a

um mercado em que a principal moeda é o antagonismo ou afiliação, e, nessa troca de valores, a ressignificação simbólica sempre funcionará como um intermediário.

Bhabha (2013, p. 67) aplica o conceito de negociação cultural à cristianização das colônias inglesas, asseverando que, durante o processo, os missionários encontraram resistência à mensagem bíblica, não só por uma questão das crenças estabelecidas nas colônias, mas, principalmente, por uma crise de sentido que a própria mensagem cristã interpunha aos seus ouvintes. Nesse diapasão, estabeleceu-se um entre lugar cultural e novos processos de negociações, afirmando ainda:

Os fundamentos da certeza evangélica são contraditos não pela simples asserção de uma tradição cultural antagônica. O processo de tradução é a abertura de um outro lugar cultural e político de enfrentamento no cerne da representação colonial. Aqui a palavra da autoridade divina é profundamente afetada pela asserção do signo nativo e, na própria prática de dominação, a linguagem do Senhor se hibridiza -nem uma coisa nem outra (BHABHA, 2013, p. 69).

Corroboramos com o pensamento de Bhabha (2013), e o compreendemos como bastante pertinente no sentido de que, assim como nas demais colônias inglesas, o processo de cristianização dos escravizados, nas Américas, foi procedida com um intenso espaço de negociação simbólica. Compreendemos ainda, que esses espaços de interculturalidade, entre a cultura branca e negra, permaneceram abertos por muito tempo na sociedade estadunidense, considerando as relações raciais assimétricas que perduraram, mesmo após a abolição da escravatura.

Nesse sentido, podemos destacar que a própria igreja negra americana foi inserida em novas interações culturais, ou seja, multiculturais, que redundaram em conformações do protestantismo estadunidense; e que, entre outras manifestações híbridas, destacamos o pentecostalismo moderno.

## 2.5 A TEOLOGIA DA DIÁSPORA<sup>27</sup>

Com as conformações litúrgicas oriundas do hibridismo cultural, perpetradas com a cristianização dos negros escravizados no contexto americano, impôs-se aos integrantes da estrutura eclesiológica emergente, a igreja negra, estabelecer

---

<sup>27</sup> Estamos denominando de Teologia da Diáspora, o processo hermenêutico de compreensão da fé cristã protestante, perpetrada pelos negros escravizados e, posteriormente, pela igreja negra em seus primeiros dias. A teologia da diáspora é um processo hermenêutico bíblico, engajado com a condição do negro escravizado, e libertos, que tiveram sua inserção na sociedade americana vilipendiada pelo conceito de supremacia branca.

processos hermenêuticos que amparasse a práxis e crenças daquela igreja, surgindo assim, uma teologia própria.

Em virtude da condição de desterro dos escravizados, podemos nos apropriar do conceito de “diáspora” seguindo Stuart Hall (2013, p. 28); o qual lança mão da saga histórica do povo judeu, que também moveu a esperança dos negros traficados violentamente de sua terra natal (PACHECO, 2019, p. 81-82).

Em conformidade com Hall (2013, S., p. 28) a diáspora impõe uma reflexão sobre a identidade, no sentido de que ela é fixada inicialmente no nascimento e impressa através dos laços familiares e sociais. Paralelamente, o autor assevera que na “diáspora as identidades se tornam múltiplas” (2013, p. 29). Ou seja, uma tensão entre a origem e o novo contexto, circunscritos em diversas relações culturais. Os negros escravizados na América vivenciavam essa tensão, por um lado ele era africano, mas por outro, era norte-americano. W. E. B. Du Bois aborda precisamente essa questão de dupla consciência:

A história do negro norte-americano é a desse conflito -desse desejo de tomar consciência de si mesmo como homem, de fundir esse duplo eu em um único indivíduo, melhor e mais verdadeiro. Com essa fusão, ele espera que nenhuma de suas antigas partes se perca. Ele não africanizaria a América, pois os Estados Unidos da América têm muito o que ensinar ao mundo e à África. Ele não clarearia sua alma negra em uma torrente de americanismo branco, pois sabe que o sangue negro tem uma mensagem para o mundo (DU BOIS, 2021, p.23).

Portanto, no tocante à religiosidade, corroborando com as afirmações de Du Bois (2021), podemos afirmar, que o negro cristianizado era, ao mesmo tempo, cristão e apegado às religiões ancestrais africanas. Logo, a manifestação desse duplo pertencimento não forjou identidades discretas, mas agregou, de forma híbrida, os sistemas culturais interseccionados na diáspora. Assim, a igreja negra era uma simbiose dos dois sistemas culturais religiosos, ou seja, os escravizados, ainda que oprimidos, não entregaram simplesmente os seus elementos litúrgicos ao sistema cultural opressor, mas os negociaram de acordo com o valor transcendental atribuído a estes. O fato é que eles continuaram a se desenvolver como tradições vivas, estabelecendo novas raízes em um novo solo, produzindo novos frutos como híbridos únicos de origem americana. Os estilos africanos de culto, formas de ritual, sistemas de crenças e perspectivas fundamentais permaneceram vitais neste lado do Atlântico; não porque foram preservados em uma ortodoxia "pura", mas porque foram transformados. A adaptabilidade, baseada no respeito ao poder espiritual onde quer

que ele tenha se originado, foi responsável pela abertura das religiões africanas ao hibridismo e pela manutenção de uma consciência religiosa distintamente africana (MACROBERTS, 1988, p.11-14). “Pelo menos, em algumas áreas das Américas, os deuses da África permaneceram vivos” (RABOTEAU, 2004, p.8, tradução nossa).

Para Zora Neale Hurston (1981) a cristianização dos negros escravizados resultou em conformações híbridas, nas quais, podiam-se perceber manifestações religiosas ancestrais africanas, inseridas em um contexto cristão. Tal fato é bastante evidenciado nas práticas das igrejas negras:

O negro não foi cristianizado tão profundamente como geralmente se crê. A grande massa [dos negros] sempre se curva diante de seus altares pagãos, clamando aos antigos deuses pelos seus nomes [...] dessa forma, o nome de Cristo é pronunciado pela congregação diante de altares ancestrais. O que chamamos de “*shouting*”, não é nada além da continuação da “possessão” africana pelos deuses. As divindades possuem o corpo dos adoradores, que supostamente, não são conscientes de seus atos, até que cesse o êxtase, com a saída da potestade. Isso ainda existe, de forma predominante, na maioria das igrejas negras protestantes (HURSTON, 1981, p. 104, tradução nossa).

Na dubla consciência de ser africano e estar escravo na América, a teologia que emergia do contexto da igreja negra, na diáspora, passou a dar conta de apresentar respostas às condições desumanizantes da escravidão. Nesse sentido, o cristianismo negro era a religião dos oprimidos, que foram extirpados de sua origem e submetidos à brutalidade do trabalho forçado (MACROBERTS, 1988, p.17). Portanto, umas das chaves hermenêuticas para a teologia da diáspora foi a narrativa do êxodo israelita, que lhe servia de esperança da libertação do deserto da escravidão:

Em particular, a comunidade cristã negra sentia uma estreita afinidade com os israelitas oprimidos e com o seu Deus que, na qualidade de Senhor dos Exércitos, libertou seu povo e derrotou seus inimigos. A história do Êxodo da escravidão no Egito e a chegada definitiva à terra prometida, era para o escravizado o protótipo de seu próprio anseio por libertação (MACROBERT, 1988, p. 20, tradução nossa).

Acrescentamos ainda, que a teologia do negros escravizados nas Américas que se convertiam ao cristianismo, – que denominamos de teologia da diáspora – muito mais do que bíblica, era experiencial, no sentido de que, para o negro cristianizado, a presença e o poder de Deus deveriam ser sentidos de uma forma pragmática, pessoal e emocional. Portanto, ela é uma teologia primordialmente do Espírito Santo; a Bíblia, nesse contexto, passa a ser elemento secundário. O êxtase, no ambiente litúrgico, é elemento indicativo da experiência pneumatológica. O

pentecostalismo é um desdobramento direto dessa interpretação (MACROBERT, 1988, p.14). Sobre esse fenômeno, que Du Bois denomina de Frenesi do “Clamor”, dando a seguinte descrição:

Por fim, o Frenesi do Clamor, quando o Espírito do Senhor comparecia e, arrebatando o fiel, o deixava enlouquecido com uma alegria sobrenatural, foi o último elemento essencial à formação da religião do negro e aquele no qual ele acreditava com mais devoção. Em termos de expressão, variava do silêncio contido e extasiado ou do murmúrio e gemido baixos até o abandono absoluto do fervor físico – os esperneios, os guinchos e os berros, a oscilação dos corpos, o agitar dos braços, os choros e os risos, as visões e o transe (DU BOIS, 2021, 210)

Portanto, cabe-nos, de forma bastante razoável e pertinente, buscar a compreensão de que maneira os elementos híbridos do cristianismo negro, interpretados pela teologia da diáspora, foram carreados para pentecostalismo americano, fomentado pelo movimento da missão da rua Azusa, em 1906, protagonizado por descendentes de escravizados que vivenciavam um incipiente processo de libertação e inclusão social.

Acrescentamos então, que o processo histórico da formação do pentecostalismo negro americano está ligado diretamente ao desenvolvimento da igreja protestante americana, tendo sido forjado, inicialmente, no interior dos movimentos de santidade<sup>28</sup>, para assim, tomar forma própria. Vivenciando durante a consolidação do movimento, as suas próprias demandas, dentre as quais, as questões raciais e sociais se faziam presentes. Sobre o desenvolvimento histórico do movimento pentecostal, podemos apontar para a existência de três fases distintas:

Tradicionalmente, são reconhecidas três fases dessa vertente do pentecostalismo. Ele irrompeu como um movimento de renovação vinculado ao movimento de santidade, com a intenção de reformar a igreja negra. A fase inicial foi seguida pela marginalização do pentecostalismo no interior da igreja negra, e o pentecostalismo negro atraiu adeptos das comunidades marginalizadas de negros pobres e de classes trabalhadoras (DANIELS, 2009, p. 357).

Assim, diante do exposto e, rompendo com a velha visão dicotômica da imposição cultural passiva e unilateral aos povos subjugados, ou do essencialismo

---

<sup>28</sup> Movimentos de santidades -Também conhecidos como “*holiness*”, eram movimentos surgidos na igreja americana no final do século XIX, caracterizadas por uma independência da igreja oficial, apregoavam para os seus adeptos uma vida mais santificada, marcada por uma busca pela piedade cotidiana. Havia um incentivo às práticas devocionais como: reuniões em pequenos grupos, estudos bíblicos e orações. O grande distintivo teológico desses movimentos era abraçarem as doutrinas defendidas pelo avivalista inglês e fundador do metodismo – John Wesley.

cultural, podemos concluir que o pentecostalismo é uma prova de que o processo de hibridização cultural permanece aberto. Partindo desse pressuposto, no próximo capítulo faremos uma investigação dessa expressão do cristianismo.

### 3 FORMAÇÃO E DESENVOLVIMENTO DO PENTECOSTALISMO MODERNO

O pentecostalismo, da forma que conhecemos, é uma expressão bastante recente, considerando que, não obstante termos vários movimentos no seio da cristandade que expressavam uma práxis litúrgicas mais extática, inclusive atrelando tais práticas à ação do Espírito Santo. Contudo, não havia nos nessas práticas, uma compreensão completa do que se estabeleceu no movimento pentecostal.

Portanto, no presente capítulo abordaremos a fundação e desenvolvimento do pentecostalismo contemporâneo. Para tanto, lastrearemos a nossa análise no fato de que, o aludido fenômeno religioso tem como foco do seu surgimento o movimento da Rua Azusa, capitaneado por um negro, filho de ex escravizados, Willian Seymour. Tal fato, por si só, pode representar um forte indicativo para o desenvolvimento de uma espiritualidade híbrida, como bem vimos no capítulo anterior. De um lado, todo o caldo de mudanças que foi implementado no cristianismo protestante, no solo americano; e no outro, as expressões religiosas que foram inseridas no ambiente intercultural forjado pela tentativa de cristianização dos negros.

Na primeira seção deste capítulo, empreenderemos a definição e caracterização do que seria o pentecostalismo moderno, objetivando assim, uma melhor formatação do nosso objeto de estudo.

Logo em seguida, trataremos na seção seguinte, do surgimento do movimento na rua Azusa, estudando o fenômeno a partir de uma ótica de hibridismo cultural, observando a conexão daquela expressão religiosa com os demais movimentos de avivamentos que aconteciam no contexto americano; estabelecendo assim, as peculiaridades implementadas por Willian Seymour, que tornaram o movimento único e globalmente relevante para o panorama religioso hodierno.

Seguindo adiante com nosso estudo, buscaremos estabelecer conexões do movimento da rua Azusa com a expansão mundial do pentecostalismo, que inclusive carrou para a formação do movimento pentecostal brasileiro, e chegou em duas frentes: a primeira em 1910 com Louis Francescon (1866-1964), o qual fundou a Congregação Cristã do Brasil; e a segunda, com os missionários de nacionalidade sueca, Gunnar Vingren (1879—1933) e Daniel Berg (1884—1963). Ressaltamos que todos os pioneiros do movimento no Brasil tinham um elo em comum, o pastor americano estabelecido na cidade de Chicago, William Durham (1873—1912), que, por sua vez, mantinha fortes ligações com o movimento da rua Azusa.

### 3.1 ANTECEDENTES HISTÓRICOS E TEOLÓGICOS DO PENTECOSTALISMO

Tentar estabelecer a origem do pentecostalismo é enfrentar, necessariamente alguns óbices metodológicos, em especial a sua origem, considerando que a aludida expressão religiosa se estabelece em um movimento de excluídos sociais, num contexto racista de ligação histórica com uma instituição sob a tutela de um típico supremacista racial branco, Charles Parham. Lembrando, que as leis de segregação racial, denominadas *Jim Crow Laws*<sup>29</sup> estavam em pleno vigor, como aponta James D. Croone (2016, p. xi, tradução nossa): “O movimento pentecostal, assim como outras denominações, no final do século XIX, estavam submetidas às leis de segregação racial, também conhecidas como Lei Jim Crow”.

O movimento pentecostal não surge no vácuo histórico e religioso, ele é fruto dos movimentos de avivamentos e do desenvolvimento do metodismo wesleyano estadunidense, que redundaram na formação do movimento de santidade, e qual agregarem integrantes negros, inseriram uma liturgia mais extática, tema que já detalhamos anteriormente. Sobre o substrato teológico que forjou o movimento pentecostal, Leonildo Campos afirma:

Muitas das crenças, que iriam se unir na identidade pentecostal no final do século XIX, circulavam separadamente, em diversas camadas do protestantismo norte-americano, todas, porém, ligadas ao movimento de santidade ou de reavivamento espiritual. Nesses meios enfatizavam-se a necessidade de conversão/novo nascimento; santificação; cura divina; volta de Jesus à Terra para restaurar o milênio; retorno do Espírito Santo na forma de um “batismo de fogo”; coisas que provocariam sinais físicos, particularmente, o falar em línguas estranhas (CAMPOS, 2005, p.109).

Entre os primeiros precursores do pentecostalismo, podemos destacar o “*Fire Baptized Holiness Association*” conhecida como “Igreja Batizada com o Fogo”, que foi liderada pelo advogado de *Nebraska*, Benjamin Hardin Irwin, como bem destaca Synan (1971, p.69): “Um observador interessado das reuniões de Irwin foi Charles Parham, o patriarca do movimento pentecostal, que foi repellido pelo barulho e emoção das reuniões, mas que ficou impressionado com sua doutrina da “terceira bênção”.

---

<sup>29</sup> As leis de “Jim Crow” determinavam instalações separadas para brancos e negros em todos os locais públicos, ela vigorou, principalmente, em estados que faziam parte dos antigos Estados Confederados da América. Ela estabelecia: “Se algum negro, mulato ou outra pessoa de cor deve se intrometer em qualquer vagão ferroviário ou outro veículo público separado para a acomodação exclusiva de pessoas brancas, ele será considerado culpado de contravenção e, mediante condenação, será sentenciado a permanecer detido por uma hora, ou ser açoitado com até trinta e nove açoites” (STEPHENSON, 1910, p.233, tradução nossa).

A respeito da “Igreja Batizada com o Fogo”, acrescentamos que ela surge a partir da própria experiência do seu líder, Benjamin Hardin Irwin, o qual alegou ter recebido em 1895, o que ele denominou de “batismo com fogo”, acrescentando, assim, à santificação wesleyana a “terceira benção” que seria o batismo com o Espírito Santo. Na ótica do aludido avivalista, o batismo com o Espírito Santo seria uma experiência distinta da salvação e da santificação.

O movimento criado por Irwin era marcado por profundo emocionalismo extático, caracterizado por manifestações físicas extremas. Inclusive, há registro que alguns integrantes falaram em línguas estranhas (glossolalia). Sobre as manifestações extáticas no referido movimento, Harold D. Hunter atribuiu à presença de afro-americanos:

É plausível que a interseção de duas dessas coisas forneça parte da explicação para os acontecimentos de 1896, no Oeste da Carolina do Norte. Entre as fontes não exploradas adequadamente, está a influência geral da religiosidade afro-americana e de alguns negros naquele contexto. Tais fatos podem explicar prontamente as manifestações extáticas linguísticas à luz das expectativas pneumáticas do grupo denominado de Batizado pelo Fogo (HUNTER, 1997, tradução nossa).

Toda essa áurea emocional foi primordial para o crescimento do movimento, passando a atrair especialmente afro-americanos, contudo, em 1900, o seu líder confessou um pecado grave, que abalou o seu profícuo ministério (SYNAN, 2009, p. 54-55).

Ressaltamos que a “terceira benção”, defendida por Irwin foi um desdobramento das concepções teológicas dos metodistas Jonh Wesley (1703—1791) e Jonh Fletcher (1579—1625), que acrescentaram ao conceito teológico da salvação (soteriologia) uma segunda experiência denominada de segunda benção. Nesse sentido, eles asseveravam que a “santificação” e o “batismo no Espírito Santo” seriam os dois lados do mesmo evento (SYNAN, 2009, p. 44).

Muito embora Wesley e Fletcher tenham contribuído para o conceito da “segunda benção” ou “segunda obra graça”, havia diferenças sutis entre a compreensão de cada um deles. Wesley, por exemplo, daria ênfase ao momento em que ocorreria a “plena santificação”; o fundador do metodismo, compreendia como inapropriado o emprego do termo “receber o Espírito Santo”, com base na pneumatologia tradicional da igreja reformada. Já Fletcher considerava a história dividida em dispensações, cada uma delas ligadas a uma pessoa da Trindade, em

sendo assim, a última, seria a do Espírito, caracterizando uma atividade plena dessa pessoa da Trindade. Com tal concepção, Fletcher desloca o metodismo de uma visão Cristocêntrica para um modelo Pneumatocêntrico (DAYTON, 2018 p.99-106), permitindo assim, novas interpretações a respeito da ação do Espírito Santo nos movimentos originados do metodismo, em especial o movimento *Holiness* americano.

Todavia, o termo “segunda benção”, foi sendo atualizado no interior das igrejas americanas *Holiness*, especialmente após a guerra civil americana, passando assim, a haver uma tendência de denominá-lo como “batismo com o Espírito Santo<sup>30</sup>”. Muito embora o novo emprego, aparentemente, seria mais uma questão de semântica do que uma nova compreensão conceitual, vejamos:

Essa experiência pós-conversão, que começara a receber nova ênfase na década de 1830, finalmente conquistou a atenção geral, como evidenciado no primeiro acampamento nacional *Holiness*, realizado em Vineland Nova Jersey em 1867. O acampamento de Vineland estava destinado a mudar a face da religião norte-americana. Embora a convocação fosse um retorno à vida santa, o chamado foi expresso em termos pentecostais. Todos os que chegavam eram convidados a “unir-se num batismo pentecostal do Espírito Santo” e a tornar-se como a súplica pela descida do Espírito Santo sobre nós mesmos, sobre a igreja, sobre a nação e sobre o mundo”. A linguagem pentecostal era resultado da sutil alteração ocorrida entre os defensores do movimento de santidade durante anos (SYNAN, 2009, p. 44).

Ressaltamos que os movimentos da “segunda benção” e, especialmente, o de “terceira benção” criado por Irwin, constituíram-se estágios importantes para a formação do pentecostalismo americano, considerando que o próprio William Seymour caminhou ao lado dos movimentos *Holiness*, e como já dissemos no início deste capítulo, Charles Parham foi um participante ativo, tendo sido inclusive influenciado diretamente por aquele movimento:

Não obstante as dificuldades pessoais de Irwin, Parham havia sido alertado para um novo conceito. A doutrina do batismo com fogo, que fazia uma clara distinção entre a santificação e o Batismo no Espírito Santo. A experiência de purificação serviria como um estágio preparatório para um duplo “batismo divino de Jesus”. Para Irwin, o Batismo do Espírito Santo e o batismo de fogo eram atos intimamente relacionados ao Espírito Santo, mas não eram idênticos. Um crente

---

<sup>30</sup> Ressaltamos que o termo empregado não deve, ainda, ser compreendido nos moldes do pentecostalismo, considerando que o campo semântico do conceito está inserido na soteriologia - doutrina da salvação, compreendendo-o como um desdobramento natural desta, que seria a santificação. Já no movimento pentecostal, ainda que o “batismo no Espírito Santo” seja um evento subsequente à salvação, ele ocorre para um objetivo distinto da santificação.

santificado receberia o batismo do Espírito Santo "antes do batismo de fogo" (GOFF, 1988, p.56, tradução nossa).

Na primavera de 1900, desanimado com seu trabalho em Topeka e vivenciando problemas físicos, Parham voltou seus esforços para resolver as dificuldades que viu na "terceira bênção" de Irwin. Ele tinha certeza de que o conceito tinha validade. "Mas a experiência definida pelo movimento Batizado de Fogo carecia de um lastro hermenêutico bíblico, para garantir que fosse "genuína" e conectada com a tradição cristã (GOFF, 1988, p.56). Tais questões foram cruciais para o desenvolvimento da teologia que lastreou o movimento pentecostal, como veremos a seguir.

### 3.2 CHARLES FOX PARHAM: O CONTROVERSO IDEÓLOGO DO MOVIMENTO PENTECOSTAL

Há um debate entre os estudiosos do movimento pentecostal sobre quem de fato seria o seu fundador, algumas correntes vão situar o personagem fundante como Charles Parham; enquanto outras correntes tendem a estabelecer o evento fundacional endereçado na Rua Azusa 312, no ano de 1906, logo, tendo como protagonista William Seymour.

Ressaltamos que o debate envolve diversas questões subjacentes, desde a questão racial, e até as teológicas; contudo, pretendemos retomar o referido debate, após a discussão que faremos sobre o movimento da Rua Azusa, e assim lançarmos alguma luz sobre a controvérsia.

#### 3.2.1 Vida e ministério de Charles Parham

Charles Parham nasceu em Muscaite (Iowa), no dia 04 de junho de 1873, sua vida foi marcada por uma série de enfermidades, já quando criança foi acometido por uma virose que, possivelmente, o atrofiou permanentemente em seu desenvolvimento corporal (ARAÚJO, 2007, p. 543). Aos nove anos de idade, já morando no Kansas, foi atacado por uma febre reumática que deixou sequelas por toda a sua vida. Foi exatamente no primeiro surto da febre reumática que, segundo relatos, Parham recebeu o chamado para pregar, tendo como modelo os pregadores itinerantes do avivamento (ARAÚJO, 2007, p. 543).

Um outro evento traumático vivenciado por Parham – que influenciou a sua espiritualidade – foi a morte de sua mãe, em 1885. Segundo os seus biógrafos, em virtude das enfermidades, ele era muito ligado aos afazeres domésticos, fato que o aproximava bastante de sua genitora, que seria extremamente religiosa. Com o seu falecimento, Parham pactuou que iria se encontrar com ela nos céus, tendo se convertido logo a seguir, tornando-se um profícuo membro da igreja congregacional local (ARAÚJO, 2007, p. 543).

No ano de 1890, Parham inicia os seus estudos teológicos, em uma instituição metodista, *Southwest Kansas College*, no transcurso da luta para obter a sua formação teológica; em 1891, após um sério ataque de febre reumática, ele assimilou profundamente a convicção do seu chamado ministerial, e também passou a crer e advogar a doutrina na cura divina. Em 1893, interrompe os seus estudos para assumir o pastorado interino na Igreja Metodista (ARAÚJO, 2007, p. 543).

Em 1895, em virtude das suas crenças na cura divina – vivenciada por ele ainda nos tempos de faculdade; bem como, na admiração pelo pragmatismo do movimento de santidade, abandonou o pastorado da Igreja Metodista e iniciou um ministério independente (ARAÚJO, 2007, p. 543).

No ano seguinte, ele se casa com Sarah Thistlethwaite (1877-1937), a qual seria companheira na fundação, em 1898, o *Bethel Healing Home* (Casa de Cura Betel) em Topeka. O foco da instituição era a cura divina e o ensinamento bíblico, bem como prestava assistência social aos moradores de rua de Topeka (BURGESS; MCGEE, p.19).

Em 1900, Parham, comprometido em restaurar a essência do cristianismo primitivo, passou a visitar diversos ministérios que compactuavam com suas expectativas. Sua viagem mais importante o levou a Shiloh (Maine), onde as pregações de Frank Sandford (1862 -1948), fundamentadas no: pré-milenismo, na crença do poder interior do Espírito Santo e na cura divina, influenciaram-no profundamente. Em virtude disso, retornando a Topeka, no final do verão, Parham decidiu, em outubro de 1900, abrir a Escola Bíblica Betel, com cerca de quarenta pessoas (entre alunos e dependentes). Enquanto estava em Topeka, ele começou a chamar sua mensagem de “cristianismo vivo” de “fé apostólica”. Logo em seguida, no ano de 1901, ele começou a publicar uma revista quinzenal, *The Apostolic Faith*<sup>31</sup>,

---

<sup>31</sup> Nesse periódico, ainda que tenha o mesmo nome, não havia qualquer subordinação ou ligação institucional, com aquele publicado pelo movimento da rua Azusa.

instrumento para divulgar a visão teológica do movimento, que foi distribuída entre os anos de 1901 e 1915, e entre 1926 e 1929. As publicações do aludido periódico refletiam principalmente as suas posições milenaristas restauracionistas<sup>32</sup> (BURGESS; MCGEE, p.19).

Além das questões teológicas e religiosas, Charles Parham durante a sua vida, envolveu-se em uma série de controvérsia morais. A primeira foi uma acusação de que ele era homossexual, fato que segundos alguns historiadores, redundou no seu afastamento de William Seymour: “Provavelmente a razão pela qual Seymour rejeitou sua autoridade, foram os relatos de que Parham era um homossexual praticante, uma acusação frequente, e que repetidamente era negada por Parham (SYNAN, 1971, p.116, tradução nossa) “No outono de 1906, ele foi preso por indiscrições homossexuais com meninos. As acusações contra ele foram eventualmente retiradas devido à falta de provas, mas era tarde demais para salvar sua reputação”.

Decerto que a sexualidade de Parham e sua conduta moral foram ainda mais abaladas, quando rumores do cometimento de imoralidade começaram a circular, em janeiro de 1907, "Os jornais locais sugeriram que a súbita partida de Parham em uma excursão foi motivada pela chegada de "homens misteriosos, ditos detetives, os quais estavam prontos para prendê-lo por alguma acusação igualmente misteriosa (GOFF, 1988, p.136, tradução nossa)." Os detratores de Parham fizeram diversas acusações, sempre com base em termos vagos e genéricos, tais como: "fracasso" e "pecado terrível". Em virtude do fato, ele foi punido no âmbito eclesiástico, “considerado anátema” e, oficialmente, desligado da organização eclesiástica do Texas, da qual fazia parte (GOFF, 1988, p.136, tradução nossa).

Apesar de a punição, no âmbito da igreja submetida a Parham, a natureza dos rumores iniciais, que motivaram as sanções, tornou-se de conhecimento público em Santo António, Texas, na sexta-feira, 19 de julho<sup>33</sup>, quando Parham sofreu a

---

<sup>32</sup> O Milenarismo Restauracionista agrega duas posições histórico-teológicas. A primeira seria o Restauracionismo, que é a postura religiosas que crê que o cristianismo histórico apostatou em algum ponto de sua existência, sendo necessário restaurá-lo aos moldes do modelo apostólico. A segunda, seria o milenismo escatológico, ou seja, a crença de que haverá um reino terreno milenar de Cristo. As duas juntas, que seria o Milenarismo Restauracionista, advogava que a restauração da igreja nos moldes primitivos, seria o prenúncio do fim dos tempos.

<sup>33</sup> O caso é bastante misterioso e controverso, considerando que não há qualquer materialidade dos registros policiais, não existe o relatório de prisão. O que existe, de fato, é uma confusão de relatos tendenciosos e muitas lacunas. Contudo, as acusações foram ferrenhas. O Jornalista Americano Daniel Silliman, lança quatro teorias que podem explicar o que aconteceu, obviamente, cada uma delas tem elementos fortes e fracos dentro da circunstancialidade judicial: **teoria 1** - Parham era um homossexual enrustido; **teoria 2** - foi uma armação de rivais, com o objetivo de desacreditar Parham; **teoria 3** - foi

humilhação de uma ampla cobertura jornalística. Ainda sobre essa história. Foram impressos *posters* divulgando uma possível confissão de Parham; os quais, foram distribuídos nas cidades onde ele habitualmente pregava. O Material gráfico fazia o seguinte registro: “Confesso minha culpa no cometimento do crime de sodomia com J.J. Jourdan em San Antônio, Texas, no dia 18 de julho de 1907. Em testemunho do que, assinei o presente instrumento, em San Antônio, Texas, no dia 18 de julho de 1907. Assinado, Charles F. Parham.” É importante que se ressalte, que a confissão, no entanto, nunca pôde ser confirmada pelos registros do tribunal de San Antônio (GOFF, 1988, p.140, tradução nossa).

Figura 2 – Impresso confissão de Parham



Fonte: (GOFF, 1988, p.140)

Na década de 1920, Parham preocupado com o cenário político americano, especialmente com a anarquia que parecia dominar a América após a guerra, ele tornou-se um crítico da ideologia racial que despontava em certos círculos sociais e eclesiásticos. Nesse sentido, ele aproximou-se da *Ku Klux Klan* (KKK) tecendo referências elogiosas àquela entidade de opressão racial. Apesar de Parham admirar muitos dos líderes daquela entidade supremacista branca e corroborar com a sua ideologia, considerava, em certo nível, seus esforços infrutíferos, uma vez que careciam de uma agenda também espiritual. Ele emitiu um apelo em 1927 a todos os membros do "império invisível" para coordenar seus "altos ideais para o aprimoramento da humanidade" com a genuína "restauração pentecostal da "Religião dos Antigos Tempos" (GOFF, 1988, p.157).

---

uma armação da polícia para expulsá-lo de San Antonio e **teoria 4** - Houve falsas acusações de Jourdan ou de outra pessoa (SILLIMAN, 2016).

Destarte, a postura racista de Charles Parham influenciou não só os seus pressupostos políticos, mas, também teológicos, que refletiu em seus posicionamentos controversos e racistas, em relação ao movimento pentecostal negro, especialmente o da Rua Azusa. Sobre esse aspecto concordamos integralmente com Goff (1988, p.210).

Charles Parham faleceu no dia em 29 de janeiro de 1929, aos cinquenta e seis anos, tendo deixado o ministério que ainda se denominava da “Fé Apostólica” em desordem; pois, as concentrações evangelísticas e as reuniões campais – realizadas anualmente –, eram centradas em sua presença carismática. Em virtude disso, Sarah Parham, a viúva, herdou a posição de liderança ministerial, posição esta, que foi ocupada até a sua morte em 1937 (GOFF, 1988, 161-162).

### **3.2.2 Visões teológicas**

Charles Parham, ao fundar a escola bíblica em Topeka, Kansas, em 1900, passou a ensinar as suas visões teológicas, que eram lastreadas essencialmente em torno da ênfase em missões milenaristas<sup>34</sup>. A lógica Milenarista, que norteava o pensamento de Charles Parham, intuía que o reino milenar de Cristo se materializaria após uma intensa pregação do Evangelho. Nessa ótica, o contexto transcultural, em virtude da barreira linguística, seria o grande desafio para a igreja. Portanto, nos ensinamentos de Parham, o falar em línguas “estranhas”, como fator evidencial da experiência pneumática, seria feita sobrenaturalmente em um idioma existente, fenômeno este, conhecido por xenolalia ou xenoglossia (GOFF, 1988, p.15).

Acrescentamos que Parham e os primeiros pentecostais asseveravam que o falar em línguas, a xenolalia, era uma evidência externa do batismo no Espírito Santo. Adotando assim, uma abordagem evidencialista e utilitarista do fenômeno do batismo no Espírito Santo. (GOFF, 1988, p.157), analisaremos mais profundamente essa questão, quando formos tratar a respeito da conformação que o fenômeno toma no movimento da rua Azusa.

---

<sup>34</sup> O milenarismo é uma referência a um reinado de Jesus por um período de mil anos, consignado no livro de Apocalipse 20:1-8, o qual seria um acontecimento literal. Um contraponto ao milenarismo, é uma outra visão sobre o reino milenar de Cristo, o amilenismo, que compreende o milênio como uma metáfora, sem qualquer cumprimento específico na história (ARAÚJO, 2007, p.592).

Não resta dúvidas de que a escatologia advogada por Charles Parham era dispensacionalista<sup>35</sup> o que era amplamente divulgada naqueles dias. Contudo ele passou a advogar posicionamentos controversos em relação às visões escatológicas majoritárias. Nesse sentido, Parham passou a misturar pseudociência com teologia, tentando harmonizar a teoria da evolução, descobertas científicas (fósseis de dinossauros e primatas) e uma péssima interpretação bíblica da perícopes de 2 Pedro 3:8 (GOFF, 1988, p.103). Então vejamos:

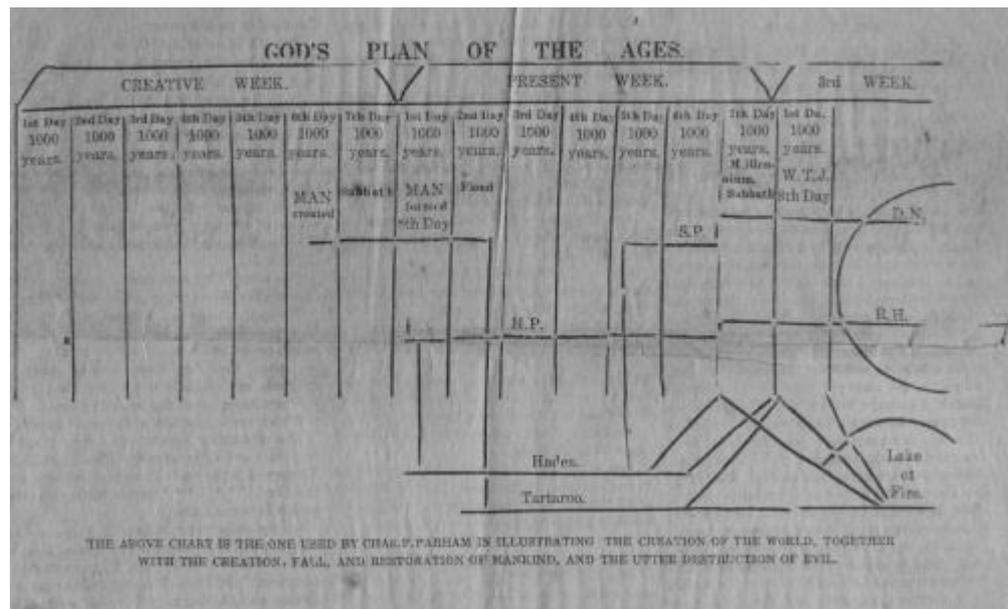
O segredo foi encontrado na perícopes de 2 Pedro 3:8, a qual afirmava claramente que: "um dia para o Senhor é como mil anos, e mil anos como um dia." No entanto, Adão e Eva não fizeram parte dessa criação progressiva. Advogando os dois relatos separados da criação, consignados nos dois primeiros capítulos de Gênesis, Parham explicou que Adão foi formado, ao invés de criado e, após um período de "oito dias", foi separado e colocado no Jardim do Éden à parte do resto do mundo. Adão e Eva eram inerentemente diferentes das criaturas humanas que viviam fora do jardim. Eles receberam almas humanas; as primeiras criaturas eram mera carne e sangue. Além disso, uma classe diferente de animais foi criada para acompanhar os novos seres humanos. Assim, Parham encontrou o respaldo bíblico para as descobertas científicas dos dinossauros e dos homens das cavernas, que na sua ótica, tinham sido uma parte distinta da criação (GOFF, 1988, p.103, tradução nossa).

A figura a seguir, "*GODS PLAN OF THE AGES*", extraída do periódico *The Apostolic Faith* [entre 1905 e 1925] esquematiza a visão dispensacionalista de Charles Parham, que separa a história em três dispensações, denominadas de semanas proféticas, com cada dia da semana correspondente a um período de mil anos.

---

<sup>35</sup> O dispensacionalismo é uma compreensão teológica pré-milenista que divide a história em dispensações, cada uma delas com formas distintas de Deus se relacionar com o homem. Ele foi popularizado pelos comentários de John Nelson Darby na Bíblia de Referência Scofield. O dispensacionalismo foi enxertado no corpo tradicional da doutrina cristã. Considerando que nunca fez parte da compreensão escatológica reformada ou wesleyana, contudo, passou a exercer uma forte influência na igreja americana.

**Figura 3 – Plano Divino através dos séculos, visão de Parham**



Fonte: *Apostolic Faith* [entre 1905 e 1925]

Por certo, Parham estabeleceu, também, toda uma compreensão mitológica para sustentar as suas teses de supremacia racial. Ele asseverava que após o pecado, Adão e Eva foram expulsos do Éden, e como juízo, condenados a viver com ao lado de integrantes de uma raça inferior. O Éden, na sua mitologia, seria localizado em algum lugar do Caribe, e tornou-se o lendário continente perdido da Atlântida (GOFF, 1988, p.103).

Acrescentamos ainda, que o mito do primeiro homicídio, cometido por Caim contra seu irmão mais velho, Abel, também serviu para respaldar as teorias raciais de Parham. Segundo ele, Caim, após ter cometido o assassinato, saiu de casa e buscou refúgio entre aqueles que eram da raça inferior. Ao casar-se com uma mulher daquele grupo racial, ele foi reprovado por Deus, por ter cometido o desprezível ato do casamento misto. A teoria, ainda pontuava que o “pecado” do casamento misto nos dias de Noé, foi a principal causa do Dilúvio e a raiz de todas as doenças hereditárias e anormalidades físicas até o presente (GOFF, 1988, p.103).

A teoria afirmava ainda, que Noé foi escolhido para escapar da destruição, em virtude de sua pureza sanguínea. Após a destruição produzida pelo dilúvio, os descendentes de Noé deram origem aos Patriarcas de Israel de quem, de acordo com Parham, os anglo-saxões são descendentes, os quais povoaram a Grã-Bretanha, e que mais tarde colonizaram o Estados Unidos (MACROBERT, 1988, p. 61).

Na ótica de Parham, um dos desdobramentos dessa teoria, seria o fato de que, antes do fim do mundo, os anglo-saxões vão dominar as outras raças. Para ele, a história vem comprovando esse fato; considerando, segundo a sua tese, que os anglo-saxões estão empurrando as nações de Ásia, Austrália, África e América para os confins da terra, materializando assim, a sua hegemonia (MACROBERT, 1988, p. 62).

Em um outro posicionamento teológico controverso, Parham passa a advogar uma posição exótica e destoante da ortodoxia protestante majoritária - a tese da aniquilação dos ímpios, que em linhas gerais, rejeitava o instituto da punição eterna. Para ele, a existência eterna seria uma recompensa apenas para os justos, em sendo assim, na sua ótica, a humanidade recebeu a vida eterna por meio do poder de salvação de Jesus Cristo. Aqueles que rejeitaram essa salvação seriam punidos e queimados integralmente no inferno, pondo assim, pondo fim a sua existência (GOFF, 1988, p.153).

A partir de sua própria história pessoal, entre convalescências e recuperações milagrosas, Parham passou a enfatizar a cura divina, como uma realidade a ser vivida. Sua compreensão sobre a questão foi consignada no *The Apostolic Faith* 1 n. 3 de agosto de 1905, no artigo intitulado *Healing* (cura). Para ele, a principal fonte das doenças era o pecado, e que a fé seria um poderoso agente da cura divina. Goff acrescenta:

A oposição de Parham à medicina foi além do ceticismo sobre o sucesso de certos tratamentos. Parham acreditava que tomar medicamentos seria errado. Sua duradora experiência com a doença confirmaria essa crença. Apesar dos conselhos e prescrições médicas, ele nunca tinha sido curado; somente quando confiou suficientemente em Deus, para abandonar os tratamentos, é que as mudanças reais foram efetuadas. Ele interpretou e fundamentou biblicamente sua experiência, atribuindo-a como universal para o povo de Deus (GOFF, 1988, p.43, tradução nossa).

Diante de tudo que foi exposto a respeito da teologia e vida de Charles Parham, não resta dúvida de que ele foi controverso. Contudo, não obstante às controvérsias, podemos destacar a sua contribuição teológica, no sentido do pioneirismo, ao enfatizar o caráter linguístico evidencial do batismo no Espírito Santo. Por isso, muitos estudiosos o reputam como o pai do pentecostalismo moderno, fato este que entendemos necessitar de uma melhor avaliação.

Ao nosso ver, a maior ligação de Charles Parham com o pentecostalismo moderno foi o fato de William Seymour ter sido seu aluno, ainda que de forma peculiar,

considerando que ele assistia as aulas fora da sala, fato atribuído por James D. Croone (2016, p.9) a *Jim Crow Laws*. Holweeager resume o ministério de Parham da seguinte maneira:

Em uma escola bíblica em Topeka, Kansas, dirigida por Charles Parham, o fenômeno de falar em novas línguas foi reconhecido como uma característica inerente ao batismo no Espírito Santo. Em muitas cidades, Parham realizou grandes reuniões, nas quais, como pode ser visto em relatos publicados pela imprensa, os participantes foram convertidos, santificados, batizados no Espírito Santo e curados milagrosamente. Posteriormente, um grupo de seguidores de Parham organizou as Igrejas da Fé Apostólica, [...], e que, a exemplo do líder, também eram adeptos da teoria do Israel britânico (HOLLENWEGER, 1972, p.22, tradução nossa).

Objetivando uma melhor compreensão do papel de Parham no movimento pentecostal, faz-se necessário uma avaliação de sua relação com o movimento precedente, especialmente o da rua Azusa e, conseqüentemente, com William J. Seymour.

### 3.3 O MINISTÉRIO DA RUA AZUSA: HISTÓRIA E DESENVOLVIMENTO

Em uma primeira análise, podemos apontar o ministério da rua Azusa como o foco irradiador do movimento pentecostal. Foi, a partir dali que o pentecostalismo moderno se espalha para todo o mundo, aquela simples edificação, localizada na cidade de Los Angeles, gerou um movimento missional centrífugo. Ou seja, pessoas, naquele ambiente eram tocadas pelas experiências pneumáticas, e as difundia em outros lugares, influenciando e atraindo outros adeptos.

Alicerçados pelos conceitos teológicos de salvação pessoal, de santidade, de cura divina, do batismo com o Espírito Santo, evidenciado pelo falar em novas línguas, e pela expectativa do iminente retorno de Jesus Cristo, promoveram frutos de longo alcance (BURGESS, MCGEE, 1988, p.349) Corroboramos com as palavras de Larry Christerson: “Nas primeiras três décadas do século vinte, o pentecostalismo, com seu falar em línguas, profecia, curas e milagres, espalhou-se a partir do avivamento da Rua Azusa, em Los Angeles, para circundar o mundo e se tornar a “terceira força”<sup>36</sup> na cristandade” (1975, p.17, tradução nossa).

Portanto, em virtude da importância do movimento, não temos como compreender o movimento pentecostal sem uma avaliação do que foi o movimento da

---

<sup>36</sup> A primeira força seria o Catolicismo Romano e a segunda, a Reforma Protestante.

Rua Azusa, suas personagens, distintivos litúrgicos e teológicos, conformações litúrgicas, oposições e, principalmente, sua influência naquilo que conhecemos como pentecostalismo moderno. Logo, não podemos prescindir de uma compreensão da vida e obra do seu fundador e principal líder, William Joseph Seymour.

### 3.3.1 William Joseph Seymour: O improvável líder do movimento pentecostal

Willian J. Seymour nasceu em 2 de maio de 1870, no estado de Louisiana, filho dos negros libertos, Simon Seymour e Phillis Salaba Seymour. Seu pai foi beneficiado com a liberdade por ter lutado na Guerra Civil americana, no Exército da União, ao lado dos voluntários afro-americanos que almejavam ser beneficiados com a Proclamação da Emancipação<sup>37</sup>, sancionada por Abraham Lincoln. (FOX, SYNAN, 2017, p.11), que naquela ocasião só beneficiava os escravizados do Norte dos Estados Unidos.

Portanto, como escravizado do Sul, vivendo em St. Mary Parish, Simon almejando a sua liberdade, alistou-se em 10 de outubro de 1863, no 25º Regimento de Infantaria que, posteriormente, tornou-se a 1ª Brigada da 2ª Divisão denominado de *corps the Afrique*, e que posteriormente, foi designado como 93º Regimento de Infantaria, *United States Colored Troops*, conforme assevera Larry E. Martin (1999, p.50).

Após a dissolução do 93º Regimento de Infantaria, Simon Seymour foi para o *General Hospital in New Orleans*, onde lá, ficou internado entre 16 de junho a 31 de outubro de 1865. Simon sofria de febre, reumatismo e bronquite, bem como, havia contraído uma diarreia crônica, um problema que o acometeu pelo resto de sua vida. Suspeita-se que ele adquiriu uma parasitose, enquanto marchava nos pântanos de Louisiana e da Flórida (MARTIN, 1999, p.49).

Depois de dispensado do serviço militar, Simon mudou-se para *Bayou Sale* onde conheceu Phillis Salabar, a sua futura esposa, casando-se seis meses após o primeiro contato. Ela também foi escravizada, propriedade de um rico fazendeiro, e senhor de outros 112 escravizados, entre os quais, os avós maternos de Willian Seymour e seus tios. O enlace matrimonial ocorreu em 27 de julho de 1867 e os

---

<sup>37</sup> A Proclamação da Emancipação foi relevante não só para a sociedade estadunidense, mas também, para o Exército da União, pois ao libertar todos os escravizados detidos pelos rebeldes em 01 de janeiro de 1863, houve um recrutamento deles como soldados voluntários, consta-se que 170.000 mil negros serviram nessas condições (MARTIN, 1999, p.49).

Seymours tiveram 08 filhos: Rossalie, Seymour, Simon, Amos, Julia, Jacob, Isaac e Emma (FOX, SYNAN, 2017, p.12).

Como de costume naquela região da Louisiana, em 04 de setembro de 1870 Simon e Phillis levaram Willian Seymour, aos 4 (quatro) meses de idade, para a igreja da Assunção, Igreja Católica Romana, para receber o sacramento do batismo (FOX, SYNAN, 2017, p.11). Ressaltamos que a Igreja Católica Romana protagonizava a vida religiosa da Louisiana.

Tendo em vista a hegemonia da Igreja Católica, na região da Louisiana, em virtude, principalmente, da colonização francesa iniciada, no século XVIII, havia uma imposição legal, para que qualquer proprietário de escravizados educá-los nos ditamos da Igreja Romana. Portanto, os integrantes da família Seymour foram, a exemplo de diversos afro-americanos daquela região, catequizados na fé católica (FOX, SYNAN, 2017, p.13).

Contudo, como fizeram os escravizados e os diversos afro-americanos estadunidenses, a família de Seymour foi influenciada pelas conformações religiosas hibridizadas, no processo de contato entre as religiões ancestrais africanas e o cristianismo em geral. Sobre a influência das religiões africanas na vida de William Seymour, Cheryl Jeanne Sanders afirma:

Nesse ambiente sincrético, ele foi submetido a muitas influências formativas, incluindo as práticas de culto distintamente africanas, praticadas por escravizados cristãos, que ainda que emancipados, viviam nas plantações da Louisiana (SANDERS, 1999, p.27, tradução nossa).

Não há dúvida, portanto, que o sul da Louisiana foi uma ambiência de conformações e negociações culturais promovidas pelo tangenciamento do Catolicismo Romano, o *Vudu* clássico e as religiões trazidas pelos diversos escravizados, que vinham da África, que redundou em uma religiosidade que foi transmitida para as gerações futuras (FOX, SYNAN, 2017, p.13). A religiosidade de William Seymour é fruto desse processo, conforme afirma Mac Roberts:

Seymour cresceu como um cristão negro, não apenas porque ele era um cristão de pele negra, mas, porque herdou a religião de sua comunidade étnica, que era um produto do desenvolvimento da religião cristã entre eles, durante a escravidão. Ou seja, uma síntese da crença africana com as diversas conformações do Cristianismo europeu (MACROBERTS, 1988, p. 36, tradução nossa).

Portanto, podemos concluir, que as experiências vivenciadas por William Seymour, em um ambiente de hibridismo religioso e litúrgico, foram fundamentais para a sua jornada espiritual, trilhada, em meio à efervescência que foi o protestantismo americano, que incluía no mesmo ambiente cultural: a igreja reformada, os movimentos de santidade, as compreensões escatológicas milenaristas e grupos fundamentalistas. Ao lado de tudo isso, como veremos adiante, existia um complexo ambiente de relações de desigualdades raciais e sociais.

Em 1877, com a retirada das tropas federais estadunidenses do Sul, o projeto de Reconstrução<sup>38</sup>, as leis que protegiam os direitos civis e a liberdade dos cidadãos afro-americanos foram paulatinamente deixadas de lado nos estados sulistas, em detrimento do discurso da supremacia branca. Nesse contexto, os líderes raciais brancos impuseram a lógica segregacionista nos territórios sulistas, fazendo uso de ações violentas, ainda que ilegais, como apontam, John Hope Franklin e Evelyn Brooks Higginbotham:

Já em 1866, quando os brancos do sul estavam quase totalmente encarregados da Reconstrução, uma espécie de guerrilha foi travada entre os negros e os brancos que representavam o governo de Washington no Sul. O chefe do Gabinete dos Libertos na Geórgia, por exemplo, registrou uma queixa de que bandos de homens que se autodenominavam "Reguladores" (...) estavam cometendo alguns "ultrajes" considerados "diabólicos" e reprováveis contra os libertos", eles contavam com a simpatia não apenas da população, mas também, dos governos reconstruídos. Havia dezenas dessas organizações opressoras em todo o Sul (FRANKLIN; HIGGINBOTHAM, 2000, p.275, tradução nossa).

A partir dessa nova condição de conflito social, a parcela racista da sociedade americana, burlou os termos da 14<sup>a</sup> Emenda Constitucional<sup>39</sup>, a partir de uma decisão da Suprema Corte, que firmava a lógica: "iguais mais separados". Com isso, foi ratificada na prática as políticas segregacionistas que ilidiram o direito ao voto e ao trânsito e permanência em lugares considerados reservados aos brancos. Portanto,

---

<sup>38</sup> A Reconstrução foi o período após a Guerra Civil, que visava à reorganização dos estados do Sul, quando eles foram reintegrados à União, entre outras ações, o processo incluía a abolição da escravidão e a garantia dos direitos dos afro-americanos (FOX, SYNAN, 2017, p.14).

<sup>39</sup> A XIV Emenda foi ratificada em 9 de julho de 1868 e visava à garantia dos direitos igualitários a todos os cidadãos americanos, dentre os quais os afro-americanos, é considerada o supedâneo do que se chama "sonho americano" (RODRIGUES, 2000, p.131-133). Estabelece os seguintes termos: todas as pessoas nascidas ou naturalizadas nos Estados Unidos e sujeitas à sua jurisdição são cidadãos dos Estados Unidos e do Estado em que residem. Nenhum Estado deve fazer ou aplicar qualquer lei que reduza os privilégios ou imunidades dos cidadãos dos Estados Unidos; nenhum Estado privará qualquer pessoa de vida, liberdade ou propriedade, sem o devido processo legal; nem negar a qualquer pessoa dentro de sua jurisdição a igual proteção das leis (EMENDA XIV).

os direitos básicos dos afro-americanos foram tolhidos, mesmo após a libertação da escravidão (FRANKLIN; HIGGINBOTHAM, 2000, p.275).

Contudo, o processo de desconfiguração da cidadania dos afro-americanos, não foi mais cruel do que a violência motivada pela lógica da supremacia branca, desta feita estabelecida com a compreensão equivocada da 14<sup>a</sup> Emenda: que ela não era uma proteção contra a violência cometida por particulares. Nessa esteira de compressão, a *Ku Klux Klan* e outros grupos raciais violentos encontraram o respaldo para o cometimento de atrocidades, em nome da manutenção da supremacia branca. A partir daí, os linchamentos e bárbaros assassinatos de cidadãos afro-americanos passaram a fazer parte da paisagem sulista. Registra-se, que nos últimos dezesseis anos do século XIX, cerca de vinte e cinco mil pessoas negras foram linchadas ou queimadas nos estados sulistas do Alabama, Mississippi, Geórgia e Lousiana (FRANKLIN, HIGGINBOTHAM, 2000, p.272-286).

Decerto, William Seymour cresceu como espectador da violência cotidiana vivenciada por cidadãos de sua raça, e como tal não foi protegido, nem tampouco alvo de políticas públicas que o integrassem adequadamente à sociedade americana. A respeito da sua educação, há registro que aos 10 (dez) anos de idade ele frequentou a escola. Em virtude da sua formação deficitária, ele sabia ler; mas, não sabia escrever. Há relatos de que mesmo adulto, ele tinha dificuldades de leitura, a qual, se restringia, prioritariamente à Bíblia (MARTIN, 1999, p.54).

A família de William Seymour vivenciava também dificuldades financeiras, o quadro de saúde de seu pai na década de 1880 começou a se agravar bastante. No ano de 1890 ele requereu ao Exército uma pensão por invalidez, a qual foi negada, após o médico alegar que Simon possuía uma aparência saudável, muito embora, seja verossímil a suposição de que um médico sulista não iria ajudar um escravizado liberto, por ter lutado contra a rebelião dos fazendeiros que mantinham o seu *status quo* a partir da exploração da mão de obra escrava (MARTIN, 1999, p.54).

Em decorrência da sua condição de saúde, adquirida nos campos de batalha estadunidenses, Simon Seymour veio a falecer na noite de 14 de novembro de 1891, após um intenso período de calafrios. No dia seguinte, o Reverendo Hernandez realizou o culto fúnebre na própria residência dos Seymours. Simon foi enterrado em uma sepultura singela e não identificada no cemitério da igreja *The New Providence Baptist*. O indeferimento oficial do pedido de pensão por invalidez acontece duas semanas após a sua morte (MARTIN, 1999, p.54).

Phillis, agora viúva, com três filhos adolescentes, bastante empobrecida, haja vista que todos os bens da família somavam 125 (cento e vinte e cinco) dólares, passou a residir em uma pequena casa, sem aquecimento. Após várias tentativas junto ao governo americano, ela auferiu uma pensão para viúvas, no valor de 8 (oito) dólares mensais, acrescentados de mais 2 (dois) dólares por cada filho menor. A situação da família se complicou após Phillis ter sido internada por quatro meses em um hospital de caridade em New Orleans, acometida por carbúnculo (MARTIN, 1999, p.57-58).

Nesse período inicial da vida de Willian Seymour, a sua jornada espiritual é pouco conhecida<sup>40</sup>, o certo é que ele cresceu em meio de linchamentos e violência racial do Sul, não teve uma boa educação formal, contudo, absorveu a religião, a cultura e a música da comunidade negra. O mais importante em sua escolaridade foi a Bíblia e a compreensão distintamente da teologia da diáspora, que pregava a liberdade, igualdade e a experiência de poder do Espírito de Deus, visões e o segundo advento apocalíptico do Senhor Jesus Cristo (MACROBERT, 1988, p. 48). Sobre essa ótica, podemos afirmar que Seymour seria um improvável líder de qualquer igreja contudo, mesmo assim, transformou o cenário teológico da igreja protestante.

### **3.3.2 A peregrinação**

William Seymour ante as dificuldades financeiras que vivenciava, bem como o ambiente de hostilidades raciais implementado pelos supremacistas brancos no Sul dos Estados Unidos, não lhe restou outra saída, que não, a busca de um novo ambiente onde ele pudesse ter novas oportunidades econômicas, e, por ser negro, sem a sua negritude implicar em rico de vida. Tais expectativas também foram de outros afro-americanos que se deslocaram, a exemplo de Seymour, para o Norte. Sobre o êxodo de Seymour rumo ao Norte, Fox e Synan afirmam:

Na Louisiana, aparentemente, Seymour havia visto o tratamento desumano desses afro-americanos, justamente com a restrição econômica, e buscou uma nova vida do Norte. Ele deixou o Sul antes

---

<sup>40</sup> Muitos estudiosos alegam que William Seymour teria sido batista nos primeiros anos de sua fé (MARTIN, 1999, p.58), outros, que teria sido metodista (SYNAN, 2009, p.69). Ambas as posições são possíveis, considerando que tanto os metodistas como os batistas foram grupos que tiveram uma aceitação de afro-americanos. Contudo, percebemos que o sepultamento de Simon Seymour foi realizado em um cemitério de uma igreja batista, que em tese, poderia indicar alguma ligação da família com aquele grupo denominacional.

do verdadeiro início da Grande Migração, quando milhares de afro-americanos passaram do sul rural para o norte urbano. Muitas dessas pessoas esperavam escapar do problema duradouro do racismo no Sul, e realmente acreditavam que iriam encontrar no Norte maiores oportunidades econômicas e uma melhoria geral de qualidade de vida. Estima-se que mais de um milhão de afro-americanos participaram dessa migração em massa entre 1910 e 1930. A Grande Migração ajudou a facilitar o desenvolvimento das primeiras grandes comunidades urbanas negras no Norte, fazendo com que a população afro-americana crescesse cerca de 20% durante este período. Cidades como Chicago, Detroit, Nova York e Cleveland viram alguns dos maiores aumentos proporcionais (FOX, SYNAN, 2017, p.13).

### 3.3.2.1 Seymour no Norte

A partir da conjuntura que acabamos de apontar, Seymour, aos vinte e cinco anos de idade, migra para Indianópolis, em meados de 1896, tendo encontrado naquela cidade um ambiente igualitário para negros e brancos, pelo menos no tocante aos direitos ao voto e à assunção de cargos públicos. O seu primeiro emprego foi de garçom, em um restaurante no centro da cidade, tendo trabalhado também, em outros restaurantes renomados. Durante esse período, ele contraiu varíola, que redundou em cegueira em um dos seus olhos (FOX, SYNAN, 2017, p.22).

Contudo, aquele período em Indianapolis serviu para reconfigurar a espiritualidade de Seymour e a sua compreensão da importância do Evangelho para a inclusão social. Inicialmente ele passou a congregar em uma igreja metodista que tinha um cunho inter-racial, denominada de *All-black Simpson Chapel Methodist Episcopial*. Sobre essa experiência, Iain Mac Roberts (1988, p.49) assevera que a escolha de Seymour por uma igreja inter-racial, em detrimento de uma congregação exclusivamente para negros, possa ter sido motivada por questões de inclusão. O autor fundamenta seu argumento com base no fato de que havia uma outra Igreja Metodista exclusivamente para negros (*Bethel African Methodist Episcopal Church*) mais próxima da residência de Seymour, no entanto, ele preferiu frequentar uma congregação inter-racial.

Destacamos ainda, a importância daquela igreja inter-racial (*All-black Simpson Chapel Methodist Episcopial*) na vida de William Seymour, como afirma Roberts Liardon: “O exemplo da igreja ajudou Seymour a formular ainda mais suas crenças. Para ele, estava se tornando cada vez mais evidente, que não havia nenhuma classe ou linha de cor na redenção de Jesus Cristo” (LIARDON, SEYMOUR, 2014).

No mais, destacamos, que ao se filiar à Igreja Metodista, Seymour passou a ter acesso a ensinamentos de John Wesley, fundador do metodismo; entre as quais, podemos citar a doutrina da santificação e a tolerância racial. Não obstante à essência do pensamento wesleyano, o movimento metodista no espaço urbano estadunidense foi se afastando, paulatinamente, daqueles ensinamentos, tornando-se uma religião de classe média, abandonando assim, a sua preocupação com a igualdade racial e seu entusiasmo pela santidade. Por isso, muitos negros e brancos pobres, a exemplo de Seymour, abandonaram o metodismo (MACROBERT, 1988, p. 49).

Assim, aos poucos, as expectativas de integração e tolerância racial foram sendo frustradas para os afro-americanos que deixaram os campos do Sul em direção às cidades do Norte. Considerando que o preconceito racial também estava presente naquela parte da nação estadunidense; os episódios frequentes de linchamentos eram a materialização daquela dura realidade. Diante desse contexto, a harmonia racial que atraiu Seymour à Igreja Metodista Episcopal, também sucumbiu aqueles tempos difíceis (FOX, SYNAN, 2017, p.24).

Após o período em Indianapolis, no ano de 1900, Seymour se muda para *Cincinnati, Ohio*, onde passou a ser influenciado pelo evangelista integracionista branco Martin Wells Knapp (1853-1901), que havia abandonado, também, a Igreja Metodista. Sua pregação fervorosa era fundamentada principalmente na escatologia (pré-milenista) e na cura divina; logo, tais temas se mostraram atrativos para Seymour (MACROBERT, 1988, p. 49).

O ministério de Knapp não foi o único que Seymour frequentou em *Cincinnati*, ele também cultuava na *Reformation Church of God*, também conhecida como *Evening Light Saints*, assim denominada, porque acreditavam que um grande derramamento do Espírito Santo aconteceria no fim dos tempos. O grupo enfatizava: a cura divina; a igualdade racial e a necessidade de os cristãos rejeitarem as denominações, em favor de uma verdadeira Igreja, a qual, integrasse todas as raças (MACROBERT, 1988, p. 49 -50). Em *Cincinnati*, Harvey Cox ressalta que Seymour foi expectador do fenômeno do falar em línguas, antes mesmo do estabelecimento pentecostal, vejamos:

Seymour logo se mudou de Cincinnati para Houston, onde frequentou uma igreja negra, naquela comunidade eclesial, ele vivenciou uma experiência inédita: ouviu uma mulher orar em voz alta em um idioma, ou no que parecia ser um idioma – considerando que ninguém podia entender. Seymour foi tocado profundamente por aquele evento, como

um homem de oração, ele podia sentir que aquela mulher havia, de alguma forma, atingido um patamar de profundidade espiritual, que ele almejava há muito tempo, mas, nunca havia vivenciado intimamente. Além disso, ficou animado, pois segundo a teologia popular dos movimentos de santidade da época, o “falar em línguas” seria um sinal da chegada iminente dos últimos dias, bem como, da descida da cidade celestial prevista no livro do Apocalipse (COX, 2009, P.49, tradução nossa).

Ressaltamos então, que a peregrinação de Willian Seymour nas terras do Sul, foi bastante profícua para a formação da sua teologia, considerando que ali, ele agregou conceitos fundamentais que o acompanharia nos momentos precedentes do seu ministério, a saber: a compreensão teológica da integração racial, o conceito de cura divina, santificação nos moldes wesleyano, expectativa de um tempo de visitaçã do Espírito Santo à igreja e uma escatologia milenarista.

No ano de 1903, Seymour retorna ao Sul, mudando-se para Houston, Texas, onde ele passa a congregar em uma pequena igreja *Holiness* pastoreada por uma mulher negra chamada Lucy Farrow (1851–1911), uma ex-escravizada, sobrinha do eminente abolicionista Frederick Douglass (MARTIN, 1999, p.89-90), que desempenhou papel fundamental na vida de Seymour e no pentecostalismo, como veremos adiante.

Ainda sobre Lucy Farrow, destacamos que em 1905 ela se muda para o Kansas, a fim de trabalhar como governanta na residência de Charles Fox Parham, ocasião em que ela incumbiu Seymour a assumir interinamente o seu ministério. Em meados de outubro do mesmo ano, ela retorna a Huston asseverando ter vivenciado uma nova experiência, o batismo no Espírito Santo com a evidência de falar em línguas (FOX, SYNAN, 2017, p.24).

Portanto, ante a nova experiência, Lucy Farrow incentivou Seymour a procurar Charles Parham, que havia aberto uma escola bíblica em dezembro de 1905, em Houston, onde enfatizava o ensino do Batismo no Espírito Santo com a evidência da Xenolalia. Por questões raciais, Seymour ficava sentado do lado de fora da sala de aula, situação que durou pouco tempo, mas, o suficiente para que ele abraçasse a doutrina do batismo no Espírito Santo, nos moldes prtaticados naquela instituição de ensino. (FOX, SYNAN, 2017, p.26). Com o início de Azusa, ele passa a estabelecer ressignificações para aqueles ensinamentos, como abordaremos a seguir.

### 3.3.2.2 Seymour em Los Angels

Após o período na escola de Charles Parham, no ano de 1906, Seymour foi convidado a cooperar com Julia Hutchins no ministério pastoral de uma igreja *Holiness* em Los Angeles, Califórnia. Sabe-se que, naqueles dias, a cidade era marcada pela multiplicidade racial, Iain Mac Roberts afirma que houve um intenso movimento de negros, latinos e orientais para Los Angeles, o que formatou um ambiente religioso peculiar:

Entre 1900 e 1910 cerca de cinco mil e quinhentos negros se mudaram para a cidade, assim como, muitos mexicanos e japoneses. Era um lugar em constante transição, com uma acentuada mobilidade populacional. A anomia, solidão e ambiente alienante foram particularmente favoráveis à formação e proliferação de seitas religiosas no seio da classe trabalhadora, que em sua maioria, fazia parte do movimento de santidade (MACROBERTS, 1988, p.51, tradução nossa).

Após ter aceitado o convite, em seu primeiro sermão dominical fez uso da perícopes de Atos 2:4, abordando a respeito do batismo no Espírito Santo e a evidência do falar em línguas. A mensagem foi recepcionada positivamente por parte da comunidade; contudo, Julia Hutchins rejeitou os ensinamentos e, literalmente, fechou a porta da congregação para evitar que Seymour entrasse naquele espaço de culto (SYNAN, 2009, p.70).

Após ser expulso daquela igreja, Seymour juntamente com aqueles que haviam ficado impressionado com sua mensagem, começaram a realizar cultos na casa de Owen Lee, um descendente de irlandês, que havia hospedado Seymour em outra ocasião. As reuniões começaram a atrair a população local, ficando aquele espaço; pequeno, em virtude disso, o grupo passou a se reunir na casa de Richard e Ruth Asberry, situada na Rua Bonnie Brae, 214. O objetivo daquelas reuniões, inicialmente, era a realização de orações e adoração (SYNAN, 2009, p.70). Atraindo assim, prioritariamente mulheres pobres. Sem falar que o grande óbice, para a mensagem de Seymour, era o fato de ele não ter experimentado ainda a realidade daquilo que ele pregava, o batismo no Espírito Santo, com elemento evidencial do falar em línguas. Vejamos o que afirma Synan a respeito daqueles encontros:

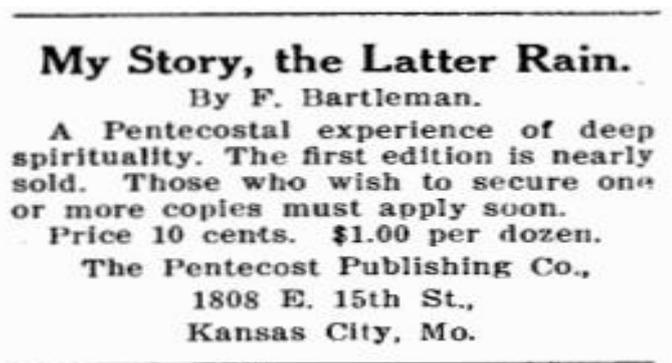
No início, as reuniões dos Asberrys eram frequentadas quase exclusivamente pelas “lavadeiras negras”, algumas acompanhadas do marido. Seymour tinha ainda um grande empecilho à sua mensagem: até aquele momento, ele não recebera o batismo com o Espírito Santo, não havia falado em línguas e era muito difícil para ele conduzir os outros àquela experiência (SYNAN, 2009, p.71).

As reuniões começaram a atrair cada vez mais frequentadores, a maior parte membros de igrejas independentes da cidade de Los Angeles. Sobre as reuniões Frank Bartleman (1871–1936), um pregador do movimento *Holiness* que escrevia folhetos para incentivar o avivamento em solo estadunidense, afirmou:

A batalha estava ficando cada vez mais séria. Em 26 de março, fui a uma reunião em uma casa na Rua Bonnie Brae, tanto os irmãos brancos como os de cor estavam se reunindo ali para orar. Em outro lugar, pouco antes disso, eu assisti a uma reunião em uma cabana, onde conheci o irmão Seymour, que tinha acabado de chegar do Texas, um homem de cor, cego de um olho, muito simples, piedoso e humilde (BARTLEMAN, 1980, p.41, tradução nossa).

Gostaríamos, antes de retomarmos ao assunto, de ressaltar que Frank Bartleman foi um dos principais narradores históricos do movimento em Azusa, o seu livro: “A História do Avivamento Azusa” foi editado e distribuído desde os primórdios do pentecostalismo, portanto, tornou-se um importante instrumento de divulgação. Vejamos um recorte do jornal *The Pentecost* v.1, n.8 de julho de 1909, anunciando a venda do livro:

Figura 4 – Anúncio venda do material de F. Bartleman



Fonte: *The Pentecost* v.1, n.8 de julho de 1909

Com o crescimento do movimento e, principalmente, por Seymour não ter recebido o batismo no Espírito Santo, Lucy Farrow veio ajudá-lo, conforme registra o número 1, vol, 1 do periódico *The Apostolic Faith*; segundo os relatos, ela foi usada para que houvesse a concretização da mensagem pentecostal pregada naquela comunidade de fé. Vejamos:

Sr.<sup>a</sup> Lucy F. Farrow, serva ungida de Deus, chegou há mais ou menos quatro meses em Los Angeles, veio de Houston, Texas, trazendo o Evangelho pleno. Ela, a quem Deus havia usado poderosamente quando impôs suas mãos sobre muitos irmãos que, na ocasião,

receberam o dom de línguas. A amada irmã retornou agora para Houston com destino à Norfolk, Virginia, aquele é o seu antigo lar, que deixou quando criança, ao ser vendida como escrava no Sul. Ela sentiu que o Senhor agora a está chamando de volta. A irmã Farrow, o irmão W.J Seymour e o irmão J. A. Warren foram as três pessoas que o Senhor envio de Houston como mensageiros do evangelho pleno (THE APOSTOLIC FAITH, 1906, v.1, n.1, p.1, tradução nossa).

Apesar de toda a movimentação atrelada ao ministério de Seymour, o dia 09 de abril de 1906, tornou-se uma pedra angular para o mito fundante do movimento pentecostal. As narrativas registram que, na noite daquele dia, na residência em Bonnie Brae, Seymour foi orar em companhia de outro frequentador assíduo do local, Sr. Owen Lee. Na ocasião, ele passou a narrar um sonho que tivera na noite anterior, em qual, via os 12 (doze) apóstolos que o orientavam como falar em línguas. Após a narrativa, Lee solicitou que Seymour orasse por ele, e após as preces ele foi batizado no Espírito Santo, o que foi comprovado pela evidência do falar línguas estranhas.

Após ter sido noticiado aquele acontecimento, muitas pessoas foram atraídas para a reunião na residência do Asberrys, que segundo relato, as manifestações extáticas foram bem acentuadas, entre as quais, podemos destacar: Seymour juntamente com outros seis integrantes, em êxtase, caíram no chão, e passaram a falar em línguas (SYNAN, 2009, p.72). Hollenweger (1972, p. 22) afirma que o primeiro a ser batizado no Espírito Santo, naquela ocasião, foi um garoto negro de oito anos de idade.

Sabe-se, que a balburdia produzida pelas manifestações extáticas, atraiu a vizinhança, que não coube na residência, contudo, foram, também, alguns alcançados pela mensagem da contemporaneidade do Batismo no Espírito Santo com a evidência das línguas estranhas. Havendo, na ocasião, o registro de sete pessoas que experimentaram o fenômeno, entre as quais, Jennie Moore, a futura esposa de William Seymour. Segundo relatos, ela, na ocasião, sob efeito do êxtase, tocou belas músicas e cantou em um idioma, atribuído como hebraico. O fato espetacular é que ela nunca havia aprendido a tocar piano, e que passou a ter aquela habilidade, a partir daquele momento, pelo resto da sua vida; ressalte-se que, sem qualquer instrução musical (MACROBERT, 1988, p.52-53). A respeito daquela noite Hollenweger apresenta o relato de uma testemunha ocular:

Eles gritaram durante três dias e três noites. Era a época da Páscoa. Pessoas viam de todos os lugares, na manhã seguinte, não havia como se aproximar da casa. As pessoas que conseguiram entrar, caíram sob o domínio do poder de Deus. Diante dos fatos, toda a

cidade ficou agitada. Eles gritaram até que a fundação da casa cedeu, apesar das avarias, ninguém ficou ferido (HOLLENWEGER, 1972, p. 22, tradução nossa).

Após os acontecimentos, não só pelo espaço que ficou pequeno, mas também, pelas avarias produzidas, ficou consensual que haveria a necessidade de procurar um outro lugar para a realização das reuniões (SYNAN, 2009, p.74).

### 3.3.3 O surgimento da missão da Rua Azusa

Após o grupo empreender uma busca por um novo lugar de reunião, David Faupel (1996, p.202) afirma que alguém se lembrou da velha Igreja Metodista Episcopal Africana situada na Rua Azusa, que servia, naquela ocasião, como um galpão de armazenamento de materiais de construção. Após as negociações, o grupo liderado por Seymour, conseguiu alugar o prédio. Passando logo em seguida, a realizarem as reformas e a limpeza necessárias. Os materiais de construção armazenados e entulhos tiveram de ser removidos. Vários vidros das janelas e portas tiveram que ser substituídos ou restaurados. Eles abriram espaço para acomodar aproximadamente cem pessoas, colocando pranchas de madeira sobre barris de pregos, caixas e cadeiras velhas. Duas grandes caixas de madeira para sapatos foram empilhadas uma em cima da outra servindo como púlpito, serragem foi então espalhada no chão de terra. David Faupel (1996, p. 202) cita o relato de uma testemunha ocular:

Era um lugar tão humilde, com tetos baixos e piso áspero, teias de aranha estavam pendurados nas janelas e vigas. Ao olhar em volta, veio a lembrança do nascimento de Jesus em uma simples manjedoura. Pensei nas boas igrejas na cidade de Los Angeles, paradoxalmente, o Senhor havia escolhido este local humilde para reunir todas as nacionalidades, batizando-as com o Espírito Santo (FAUPEL, 1996, p. 202, tradução nossa).

Com um lugar próprio para a realização dos cultos, a natureza das reuniões ocorridas na Rua Azusa começou a chamar a atenção da mídia; Frank Bartleman afirma que: “Houve muita perseguição, principalmente por parte da imprensa. Eles escreviam vergonhosamente, mas isso só atraía ainda mais às multidões” (1880, p.54, tradução nossa). Há registro, por exemplo, de um jornalista do *Los Angeles Times* que foi ao local das reuniões e escreveu uma matéria bastante depreciativa publicada na edição do dia em 18 de abril de 1906,

As reuniões, realizadas num barracão caindo aos pedaços, na Rua Azusa, perto de San Pedro. Ali, devotos das mais estranhas doutrinas praticam rituais próprios de fanáticos, pregam teorias extravagantes e tentam atingir, com o fervor que lhes é peculiar, um estado de excitação que beira à insanidade. Negros e uma pequena quantidade de brancos compõem a congregação, e à noite os uivos dos adoradores promovem um espetáculo medonho para a vizinhança. Eles passam horas balançando para a frente e para trás num enervante exercício de orações e súplicas. Eles alegam possuir o “dom de línguas” e se dizem capazes de entender aquela babel (*apud* SYNAN, 2009, p. 76).

A liderança do movimento começou informal, sem uma estrutura administrativa estabelecida, contudo Frank Bartleman (1980, p.57) afirma que William Seymour passou a exercer tacitamente tal função: “não havia uma classe sacerdotal, nem ações sacerdotais” (1980, p.57, tradução nossa). Contudo, o movimento à medida que crescia, passou a se estruturar nessa área. Havia uma tensão entre a burocratização institucional – por meio de uma maior estruturação, e, um sentimento antiestruturalista. Para muitos, a organização da Missão representava uma perda de identidade e da áurea espiritual que pairava sobre a comunidade e sua liderança, Bartleman como um dos integrantes e principal narrador dos eventos em Azusa, aponta para a questão:

A verdade deve ser contada. “Azusa” começou a falhar com o Senhor, logo no início de sua história. Um dia, Deus me mostrou que eles iriam se organizar, embora nenhuma palavra tenha sido dita sobre isso. O Espírito revelou tal fato para mim. Ele me levantou para avisá-los a respeito do espírito de “partidarismo” que assolaria a obra pentecostal (BARTLEMAN, 1980, p.68, tradução nossa).

O processo de estruturação orgânica do movimento de Azusa incluiu, em primeira estância, a adoção de um nome, conforme narra Frank Bartleman:

Decerto que, no dia posterior ao que dei o aviso na reunião, encontrei uma placa no lado de fora da edificação de “Azusa”, com os dizeres: “Missão da Fé Apostólica”. O Senhor havia afirmado que eles fariam isso e que um “espírito de divisão” não poderia ser condizente com o pentecostalismo. Ao formar um grupo separado, anunciamos o nosso fracasso como povo de Deus. Aquilo foi uma demonstração ao mundo que não vivemos em unidade (BARTLEMAN, 1980, p.68, tradução nossa).

Achamos oportuno destacar, que o nome no tocante às igrejas, ou de algumas instituições religiosas, estão intimamente ligadas à identidade, por um lado, o que a diferencia das demais; e, por outro lado, estabelece uma identificação com o mito fundante, ou com um grupo no qual ela compreende ter alguma ligação (FREESTON,

1994, p.69). No caso concreto de Azusa, foi adotado o mesmo nome do ministério de Charles Parham. Contudo, vamos perceber em nossas reflexões *a posteriori*, que tal motivação, era uma posição unilateral do grupo liderado por Seymour; que em virtude de suas peculiaridades, litúrgicas e sociais, foi rejeitado por Parham, fato este que delinearemos adiante.

Além da questão do nome, ainda nas ações de institucionalização, houve o estabelecimento de canal de comunicação midiático, objetivando assim, divulgar a mensagem e testemunhos ligados ao movimento da rua Azusa, para isso, foi criado o periódico denominado de *Apostolic Faith*, que começou a circular em setembro de 1906 e foi um catalizador da Mensagem Pentecostal ao redor do mundo (MARTIN,1999, p.237).

Ainda sobre o aludido periódico, acrescentamos que ele era dirigido por duas mulheres brancas, Clara Lum e Florence Crawford, chegando a ter uma circulação internacional de 50.000 assinantes. Elas, segundo relatos, se opuseram ao casamento de Seymour, em 1908, com Jennie Evans Moore, e como represália, encerraram o ministério de divulgação de Seymour, levando o periódico e a lista da mala direta para Portland, Oregon, onde Crawford fundou uma organização evangelística denominada também de *Apostolic Faith* (SANDERS, 1999, p.36).

A terceira ação que objetivava o estabelecimento de uma estruturação da Missão da Rua Azusa, foi a edição, em 1915, de um livro de autoria de William Seymour, intitulado “*The Doutrines and disciplines of the Apostolic Faith of Los Angeles California*” (Doutrinas e disciplina da Missão da Fé Apostólica de Los Angeles, California), embora muitas partes da obra tenham sido copiadas de um outro manual doutrinário, *Discipline*, adotado pela Igreja Metodista Episcopal Africana, havia, ainda assim, muito material de autoria do próprio Seymour e objetivava nortear doutrinariamente a comunidade a qual ele liderava (FOX, SYNAN, 2017, p.202-203).

Nesse sentido, podemos destacar que o manual funcionou como um ajuste identitário da Missão de Azusa, bem como apresentou diversas respostas para as celeumas teológicas e doutrinárias vivenciadas pelo grupo, ao longo da sua existência, ficando muito claro, a partir dos temas consignados as posições teológicas, doutrinárias e apologéticas adotadas por Seymour.

### **3.3.4 Oposições ao Movimento de Azusa**

Em virtude das inovações sociais e doutrinárias, bem como pela dimensão mundial que o ministério atingiu, o Movimento da Rua Azusa sofreu uma certa oposição, seja por questões teológicas e doutrinárias, ou pela própria natureza social do grupo.

No sentido de entendermos tais oposições, fazemos lembrar que uma das peculiaridades da Movimento da Rua Azusa era o seu caráter multirracial e multiétnico, segundo Bartleman: “A segregação racial<sup>41</sup> havia sido lavada pelo sangue de Jesus” (1880, p.54, tradução nossa). A primeira edição do jornal *The Apostolic Faith* relata que:

O trabalho teve início entre as pessoas negras. Deus batizou várias mulheres piedosas com o Espírito Santo, que passaram a ser instrumentos nas mãos Dele. A primeira mulher branca a receber o Pentecostes e o dom de línguas em Los Angeles foi a Sra. Evans que, atualmente se encontra no ministério, em Oakland. Desde então, multidões foram atraídas. Deus não faz acepção de nacionalidade – etíopes, chineses, indianos, mexicanos, entre outras – adoram juntos (THE APOSTOLIC FAITH, v.1, n.1, 1906, p.3, tradução nossa)

Ao agregar negros e brancos e pessoas de várias nacionalidades, Azusa representou uma quebra de paradigmas para a sociedade americana; ainda que no Sul, onde em tese, o racismo seria menor; muito embora, a famigerada lógica de segregação racial, estivesse presente também naquelas bandas do solo estadunidense (FOX, SYNAN, 2017, p.24). Portanto, o movimento capitaneado por Seymour era bastante peculiar, no tocante aos seguintes aspectos: liderado por um Negro com uma formação teológica deficitária e uma liturgia que agregava elementos estranhos à Igreja protestante americana.

Desse modo, seguindo na mesma esteira de Mac Robert (1988, p. 82), acreditamos que a natureza inter-racial das reuniões da Azusa foi, em grande medida, um reflexo do desejo de Seymour para a igualdade racial, manifestada desde os tempos de sua peregrinação entre o Sul e o Norte estadunidense. Ele estava comprometido com a eliminação das desigualdades raciais e, principalmente, com a quebra de todas as barreiras entre negros e brancos.

Contudo, apesar do movimento pentecostal ter sido marcado pela multiplicidade racial, ainda assim, era significativamente atraente para os cristãos negros, porque refletia a lógica da religião ancestral africana, lógica esta, que havia

---

<sup>41</sup> O texto em inglês traz a expressão “*Color Line*” – “Linha de cor” em português, contudo preferimos traduzir como “segregação racial”, por trazer um sentido mais adequado para a afirmativa do autor.

sido atenuada nos grupos Batistas e Metodistas. “O movimento pentecostal tinha o que os negros estavam procurando: envolvimento total da mente, corpo e emoções em uma adoração desenfreada” (MACROBERTS, 1988, p.83).

Acrescentamos, que a ausência de formação de Seymour e a constituição laica da comunidade de Azusa, o respaldo de sua liderança, deveria vir da ascensão à condição de uma liderança profética, em que, os seus atributos espirituais – batizado no Espírito Santo e agente promovedor no mundo concreto de feitos sobrenaturais, assim como, uma mensagem contestadora do *status quo* das estruturas religiosas que eram institucionalizadas burocraticamente. Nessa ótica, o Evangelho seria um fator de inclusão social e racial, e o batismo no Espírito Santo indistintamente de classes sociais ou cor da pele, seria a materialidade da mensagem. Sobre a liderança profética na esteira weberiana. Pierre Bourdieu afirma:

O poder do profeta baseia-se na força do grupo que mobiliza por meio de sua aptidão para simbolizar em uma conduta exemplar e/ou em um discurso (quase) sistemático, os interesses propriamente religiosos de leigos que ocupam determinada posição na estrutura social (BOURDIEU, 2015, p.92).

A partir do estranhamento e busca pela hegemonia do controle e oferta do sagrado; o próprio campo religioso tende a ser um espaço de disputas entre entes, ali estabelecidos, pelo controle do mercado simbólico. A posição do profeta passa a ser rechaçado pelo ministério oficial da igreja (sacerdotes), ou mesmo por aqueles que se apresentam, também na qualidade de profeta. Segundo a hermenêutica de Bourdieu, da Sociologia da Religião de Max Weber, há um antagonismo de papéis no campo religioso:

(...) a estrutura do campo religioso organiza-se em torno da oposição entre o profeta e o sacerdote (além das oposições secundárias entre o profeta, o feiticeiro e o sacerdote), a relação de oposição e de complementariedade que se estabelece entre o campo de produção erudita e o campo das instâncias de conservação e de consagração, constitui certamente um dos princípios fundamentais de estruturação do campo de produção e circulação dos bens simbólicos (BOURDIEU, 2015, p. 119).

Portanto, no espaço de disputas pelo controle dos bens simbólicos no campo religioso estadunidense, o pentecostalismo se tornou uma ameaça às estruturas estabelecidas e controladas pelas igrejas oficializadas e outros movimentos que disputavam espaço com Azusa, mormente, em virtude de ser um movimento emergente, destituído de um lastro de tradição, tão caro ao mercado de bens

simbólicos. Como bem pontua Jack David Eller (2018, p.286) aplicando sua reflexão ao pentecostalismo: “As religiões proféticas, enquanto novas religiões, são diferentes. Não são tradições, mas movimentos. Como são novas tendem a permanecer fora do passado e da “tradição” e às vezes se opõem ativamente ao passado e à “tradição””. Portanto, Azusa por representar um desvio da tradição institucionalizada, enfrentou uma forte oposição. Nesse diapasão, vejamos quais foram as oposições sofridas pelo movimento.

#### 3.3.4.1 A Oposição de Charles Parham

No processo de desenvolvimento histórico do pentecostalismo, podemos considerar Charles Parham como o primeiro ideólogo do movimento pentecostal, no sentido que ele perpetró uma hermenêutica bíblica que justificasse teologicamente os fenômenos extáticos que a igreja estadunidense vinha vivenciado, no contexto dos grupos independentes oriundos do movimento *Holiness*, entre os quais já citamos alguns: *Evening Light Saints* e Igreja *Holiness* “Batizada com Fogo”. Os seus ensinamentos, como já abordamos, foram amplamente divulgados em sua escola de ensino teológico *Bethel Bible College*, que entre os alunos estavam William Seymour.

William Seymour demonstró inicialmente uma ligação com o ministério de Parham, seguindo os passos daquele grupo, um indicativo dessa premissa, foi a adoção do mesmo nome do ministério (*The Apostolic Faith*). A ligação entre Seymour e Parham pode ser destacada também, em uma correspondência publicada v.1 n.1 do *The Apostolic Faith*:

Irmão Charles. Parham, líder do Movimento Fé Apostólica, escreveu de Tonganoxie, Kansas, registrando o seu desejo de estar em Los Angeles, em 15 de setembro. Ao tomar conhecimento de que o Pentecostes havia chegado em nossa cidade, ele consignou em sua correspondência os seguintes termos: "Regozijo-me em Deus por todos vocês, meus filhos, embora nunca os tenha visto; mas como, já experimentaram o poder de Deus, somos batizados por um só Espírito e em um só corpo. Assim, permaneçam unidos até o nosso encontro, vivendo o Evangelho Pleno" (THE APOSTOLIC FAITH, v.1, n.1, 1906, p.1, tradução nossa).

Parham também fala sobre esta correspondência em uma publicação do seu periódico *The Apostolic Faith* 1. n. 3 em April 1925, p. 10 nos seguintes termos:

“Quando a obra começou, na Rua Azusa, irmão Seymour me escreveu para ir até lá com o intuito de ajudá-los, por causa dos excessos”.

Podemos perceber que a carta deixa alguns esclarecimentos, a primeira que Charles Parham se intitula líder do movimento; e a segunda é que o movimento em Azusa é formado sem qualquer intervenção direta de Parham, ele deixa claro quando afirma que não conhecia o grupo pessoalmente. Portanto, parece-nos razoável a compreensão de que a ligação de Parham à Azusa era o fato de Seymour ter sentado nos bancos da *Bethel Bible College*, ainda que de forma segregada.

Destacamos que, muito embora às trocas de correspondências, as diferenças ideológicas entre ambos ficam mais patente na ocasião da visita de Parham à Azusa em outubro de 1906. Ele definiu ao que testemunhou na ocasião, nos seguintes termos: “acrobacias em um encontro obscuro” “espasmos espiritualistas” (SANDERS, 1999, p.29). Além disso, Parham denunciou a mistura das raças prevalecentes nos cultos (CROONE, 2016, p.23). Ainda sobre as impressões de Parham ao visitar Azusa Mac Roberts registra:

Negros e brancos estavam adorando a Deus juntos, os brancos estavam manifestando o mesmo comportamento extático – motor, que os negros, nesse sentido: tremiam, cambaleavam, dançavam, caíam e falavam em línguas “sob o poder “do Espírito Santo. Parham subiu ao púlpito e começou a repreender aos fiéis presentes, descrevendo o evento como uma manifestação irracional e animalesca. Posteriormente, ao fazer uma referência à Los Angeles, escreveu: “Já vi reuniões em que todos se aglomeravam ao redor do altar, deitados uns sobre os outros como porcos, negros e brancos se misturando; isso deve ser o suficiente para envergonhar aos demônios, quanto mais aos anjos, e ainda assim, tudo isso foi atribuído ao Espírito Santo” (MACROBERTS, 1988, p.60, tradução nossa).

Na condição de pretense líder do movimento pentecostal, Parham chegou a Azusa, nas palavras de Goff (1988, p.130, tradução nossa): “determinado a restaurar a ordem e exercer sua autoridade; no entanto, ele sofreu uma derrota quase imediata. Entrando em um ambiente totalmente descontrolado e, que o deixou claramente ressentido por ter a sua liderança espiritual afrontada”. Contudo, ressaltamos que as crenças de Parham, em Azusa, foram resistidas em três pontos básicos: a mistura racial, as manifestações extáticas exacerbadas e a glossolalia em detrimento da xenolalia. A celeuma entre Parham e Seymour contribuiu para que o movimento de Azusa estabelecesse pontos doutrinários próprios, em detrimento das visões polêmicas e pouco ortodoxas asseveradas por Parham.

Nesse sentido, como já vimos, a teologia de Parham era permeada de conceitos de supremacia branca, que confrontava diretamente com as crenças defendidas por Seymour, que entre outras coisas, compreendia que a grande marca de Azusa não era a glossolalia, mas o fato da igualdade de todas as pessoas perante Deus, indistintamente de raça, cor da pele ou condição social (FOX, SYNAN, 2017, p.103). Seymour consignou no manual doutrinário da missão *The Doctrines and disciplines of the Apostolic Faith of Los Angeles California*” (Doutrinas e disciplina da Missão da Fé Apostólica de Los Angeles, California):

Nossos irmãos de cor devem amar nossos irmãos brancos e respeitá-los na verdade, para que não haja empecilhos para a Palavra de Deus, assim como, nossos irmãos brancos devem amar seus irmãos de cor e respeitá-los na verdade, para que o Espírito Santo não seja entristecido. Espero que não tenhamos mais problemas com o espírito de divisão (SEYMOUR, 1915, p.218).

Das palavras de Seymour podemos abstrair que para ele, a experiência Pentecostal deveria redundar em atitudes concretas de amor cristão; podemos perceber claramente, a teologia da diáspora, delineando as suas concepções teológicas e práticas; nesse sentido, segundo a sua ótica, a experiência pneumatológica não é um fim em si mesmo, bem como, a glossolalia não pode ser o único resultado do batismo no Espírito Santo.

Além de denunciar e se contrapor ao racismo de Parham, outra reação de Seymour às colocações depreciativas dirigidas à Azusa, foi acrescentar um elemento ético à espiritualidade, em especial, à evidência do Batismo no Espírito Santo. Nesse sentido ele afirmou:

Onde quer que a doutrina do Batismo no Espírito Santo apenas seja conhecida como a evidência de falar em línguas, essa obra será uma porta aberta para bruxas espiritualistas e licenciosidade sexual. Essa obra sofrerá, porque todos os tipos de espíritos podem entrar. A palavra de Deus é dada aos homens e mulheres santos, não aos demônios (SEYMOUR, 1915, p.213).

Ante as declarações consignadas, aparentemente Seymour mudou o seu posicionamento no tocante à questão das línguas como evidência do Batismo no Espírito Santo, alguns renomados estudiosos do pentecostalismo defendem essa posição, podemos usar como exemplo, as colocações de Vinson Synan:

As últimas opiniões de Seymour sobre línguas rejeitando a “evidência inicial” (...). Talvez a sua negação de línguas como a evidência tenha sido influenciada pelos muito casos de falha moral, nos quais se poderia reivindicar línguas como prova contínua de estar cheio do

Espírito, apesar de uma vida que indicava o contrário (FOX, SYNAN, 2017, p.206).

Contudo, compreendemos que Willian Seymour não mudou a sua posição no tocante às línguas como evidência inicial, na verdade ele amadureceu a questão, no sentido que insere o elemento ético como a principal evidência da experiência pnematológica, sem, contudo, negar, ou mesmo rejeitar a posição evidencialista glossolálica. Fundamentamos tal assertiva no que afirma Renea Brathwaite:

Provavelmente nesse momento, Seymour percebeu que os ensinamentos sobre: o "amor divino" e da "santidade pessoal" eram coerentes e complementares à doutrina das "evidências bíblicas" estabelecidas por Parham. Para ele, as línguas e a ética são as evidências válidas da obra do Espírito no coração humano. As línguas como uma evidência externa, mais numinosa, e a ética como a demonstração na vida cotidiana do crente. Não havendo assim, nenhuma contradição entre os dois requisitos (BRATHWAITE, 2010, p.213, tradução nossa).

Portanto, seguimos na mesma esteira de Brathwaite, ao passo que discordamos de Synan, ao defender que; no manual doutrinário do movimento em Azusa, Seymour negou a posição evidencialista glossolálica. Contudo, ressaltamos que Seymour, em virtude das experiências com líderes do movimento e suas ambiguidades éticas, passou a externar um novo posicionamento, que seria um equilíbrio bíblico entre santidade e carisma. "Para ele, ninguém pode ser um verdadeiro discípulo de Cristo, sem o amor divino e a evidência bíblica de sua experiência de capacitação, que é a glossolalia. Contudo, o valor probatório das línguas, no entanto, nunca deve ser superestimado" (BRATHWAITE, 2010, p.213, tradução nossa).

Ainda na mesma esteira de compreensão de Brathwaite(2010), na questão a respeito da evidência do Batismo no Espírito Santo e uma suposta mudança de posicionamento de Seymour, é importante avaliarmos o seu local de fala. Então, fazemos lembrar que Azusa foi atacada e depreciada por vários integrantes do grupo, entre eles, destacamos o próprio Parham, que defendia a evidência xenolálica. A lógica de Seymour, no tocante à questão da evidência, foi lastreada no seguinte argumento; um verdadeiro batizado no Espírito Santo não poderia viver ambiguidades morais (a exemplo do racismo) ou teológicas (exemplo da supremacia racial e aniquilação dos ímpios). Diante da tese levantada, Seymour afirmou, em outras palavras, que as experiências extáticas vivenciadas pelos cristãos são ambíguas,

ainda que reais, pois ele não nega em nenhum momento a veracidade delas, contudo, atribui a manifestação destas, aos poderes da maldade. Logo, podemos concluir, que Seymour não negou a realidade da glossolalia como um sinal *sine qua non* do Batismo com o Espírito Santo, mas, acrescentou que a experiência pneumática, só seria realmente testemunhada (evidenciada) pela conduta espiritual e moral do crente.

Ressaltamos ainda, que um outro óbice para afirmar que Seymour mudou a sua posição a respeito da questão evidencial glossolálica. É a inexistência de declarações textuais de sua lavra, ou mesmo, chancelado por ele, que trate especificamente da temática e ateste que ele renegou a evidência glossolálica. Portanto, como bem afirma Brathwaite (2010, p.213, tradução nossa): “Assim, construir um lastro histórico para a mudança e desenvolvimento da doutrina das evidências bíblicas de Seymour, dentro dos documentos da Fé Apostólica torna-se muito difícil”

Além do debate sobre a evidência inicial do Batismo no Espírito Santo, Seymour ainda discordou veementemente da teologia da aniquilação do ímpio, advogada por Charles Parham. Nesse sentido ele afirmou:

O Espírito Santo veio do céu para nos guiar em toda verdade. Portanto, a aniquilação da alma não é o Espírito Santo, nem o ensinamento de Jesus, porque o ensino do Espírito Santo e o de Jesus são iguais. A aniquilação do ímpio, ou a aniquilação de uma alma é contrário às Escrituras (SEYMOUR, 1915, p.269).

Concluimos então, que todos os debates que acabamos de citar, contribuíram para uma formulação da doutrina do movimento pentecostal. As aproximações e distanciamentos entre Seymour e Parham, até hoje suscita o debate de quem foi o fundador do pentecostalismo. A respeito dessa questão, podemos afirmar que Parham, não obstante à sua coleção de contradições morais e teológicas, contribuiu com o lastro bíblico para o batismo no Espírito Santo com a evidência das línguas. Contudo, Seymour contribuiu com um maior número de aproximações teológicas, litúrgicas e sociais, daquilo que se tornou o movimento pentecostal moderno. Nesse sentido, entendemos que Seymour ocuparia essa posição.

#### 3.3.4.2 A Oposição Racial: Azusa e a resistência negra

Como já abordamos, a mistura de raças era um distintivo de Azusa, contudo, é importante recordarmos que a sociedade estadunidense ainda trazia elementos de

discriminação racial em relação aos negros, tal lógica, vez por outra se apresentava como uma oposição ao movimento pentecostal emergente, especialmente à Azusa. Considerando que liderança daquela missão era uma equipe multirracial, composta por homens e mulheres, negros e brancos. A respeito do recorte racial do movimento Bartleman afirma:

Logo, ficou evidente que Seymour foi o protagonista do movimento pentecostal de Los Angeles. Ele se tornou o pastor daquela igreja, e assim, permaneceu até sua morte em 1929. Não obstante ao fato de Seymour ser negro, muitos de seus seguidores eram brancos. Muito embora, no início do movimento, predominassem pessoas de cor, em seu auge, os brancos constituíam a maioria (BARTLEMAN, 1980, p.28, tradução nossa).

Seymour na qualidade de filho de ex-escravizados, criado no Sul dos Estados Unidos, conhecia todas as implicações de ser um líder negro naquele contexto; decerto que a sua peregrinação (entre o Sul e Norte estadunidense) fez agregar aos seus pressupostos teológicos elementos que representavam a sua luta de homem negro, bem como, conectavam-se com a sua espiritualidade - permeada de elementos das religiões ancestrais africanas, hibridizados com o cristianismo estadunidense. Para Iain Mac Roberts: “Bispo Seymour e outros negros americanos que se reuniram juntos em Los Angeles compartilhavam uma herança religiosa comum que se tornaria parte dos primeiros pentecostais” (1988, p.26).

Apesar de o protagonismo dos negros em Azusa, a comunidade não se fechou em uma visão maniqueísta racial, Seymour aplicou à sua comunidade, o antigo questionamento da teologia da diáspora: como um Deus bondoso poderia fazer acepções raciais? Contudo, os problemas raciais em Azusa começaram a aparecer à medida que negros e brancos caminhavam juntos, liderados por um negro, em uma sociedade racista.

Nesse diapasão, destacamos que as primeiras objeções raciais contra Azusa surgiram a partir da percepção que a imprensa tinha do movimento; matérias sempre depreciativas e que atacavam Seymour e a comunidade, especificamente pela origem entre os afro-americanos. Larry Martin faz uma referência a uma dessas matérias:

Outro artigo publicado no *Los Angeles Daily Time*, foi especialmente crítico à composição racial de Azusa. Na referida matéria, o repórter denominou o que viu de: “o serviço mais estranho já realizado nesta cidade”. Nesse sentido, Seymour foi descrito como: “o líder negro caolho, cercado por uma plateia heterogênea que gritava e gemia. (...) De acordo com o artigo: “uma jovem mulher branca se envolveu em uma conversa sussurrada com o líder negro”. (...) O autor, surpreso,

chegou a criticar: “como poderia uma pessoal branca respeitável comparecer às reuniões que estão sendo realizadas na rua Azusa”. (MARTIN, 1999, p.249, tradução nossa).

Portanto, partindo das colocações que acabamos de consignar, podemos claramente perceber o tom racista das matérias jornalísticas, com fulcro em duas questões intimamente ligadas ao racismo: A primeira, a mistura entre negros e brancos sob a liderança de um negro; e, a segunda, a liturgia eminentemente fundamentada em expressões extáticas, comuns aos cultos ancestrais africanos.

Acrescentados que, aos ataques racistas externos, Seymour e o movimento sofreram também ataques internos motivados por questões raciais. Podemos constatar tal fato, em conformidade com Liardon: “Florence Crawford e Clara Lum, que ajudaram Seymour a publicar o *The Apostolic Faith*, mudaram-se para Portland e começaram trabalho, exclusivamente para brancos” (LIARDON, SEYMOUR, 2014, p.190, tradução nossa). Assim, como aquelas mulheres brancas, a história mostrou que quase todos os líderes brancos abandonaram Seymour, em algum momento, e, conseqüentemente a Azusa, como bem aponta Mac Roberts:

Todos os líderes pentecostais brancos, mais cedo ou mais tarde, por iniciativa própria, separaram-se de Seymour e de Azusa. Suas justificativas, eram geralmente a chegada do tempo de sua partida. Contudo, no final das contas, os brancos rompiam com Seymour, em razão de sua origem religiosa negra. Como consequência, o sonho de Seymour de igualdade e comunhão inter-racial foi destruído (MACROBERTS, 1988, p.64, tradução nossa).

Ante os posicionamentos de discriminação racial internos e externos que confrontavam os seus pressupostos, Seymour passou a adotar algumas posições no tocante a questão de convivência entre negros e brancos no seio de Azusa. Entre os posicionamentos adotados, o mais polêmico de todos foi a definição de que Azusa só poderia ser liderada por um pastor negro, tal dispositivo foi consignado no *Doutrines and discipline*, nos seguintes termos:

O fundador e organizador da Missão será o bispo. Ele deve ser uma pessoa de cor, completamente convertida e santificada. (...) O vice bispo será nomeado pelo bispo e ele será um homem de cor, que tenha servido à Missão com fidelidade (SEYMOUR, 1915, p.267).

Aparentemente a decisão de Seymour, contradizia todos os seus posicionamentos de inclusão racial em Azusa, contudo, entendemos que a questão deve ser mais bem avaliada. Nesse sentido, evidenciamos que em *Doutrines and*

*Discipline*, ele expressa, em vários momentos, o caráter racialmente inclusivo da Missão em Azusa, como podemos depreender:

Muito em breve surgiu a divisão de alguns de nossos irmãos, e o Espírito Santo ficou entristecido. Queremos que todos os nossos irmãos brancos e irmãs brancas se sintam livres em nossas igrejas e missões, apesar de todos os problemas que tivemos com alguns deles em causar divisão e espalhar incêndios e fanatismo. Alguns de nossos irmãos de cor também contraíram essa doença desse espírito de divisão (SEYMOUR, 1915, p.219).

Muito embora alguns insistam em afirmar que a decisão de Seymour de estabelecer uma reserva racial na liderança de Azusa foi uma atitude racista (FOX, SYNAN, 2017, p.216-217), compreendemos que em nenhum momento Seymour quis tornar Azusa uma igreja prioritariamente negra. Destacamos que ele nunca fechou as portas para os brancos, mas estava querendo arrefecer o “espírito de divisão” naturalmente formado a partir da diferenciação segregativa das raças.

Reforçamos a afirmativa ao compulsarmos analiticamente o *Doutrines and Discipline* como um todo. Nessa perspectiva, compreendemos que Seymour ao estabelecer, em Azusa, o requisito racial; na verdade, não estava abordando a questão a partir de uma ótica de supremacia racial; mas, enaltecendo a precedência daqueles que fundaram a missão, que eram negros. Fica evidente tal assertiva em dois momentos. A primeira quando ele afirma:

Em 1906, as pessoas de cor da Cidade de Los Angeles sentiram-se direcionadas pelo Espírito Santo e decidiram que o Presbítero W. J. Seymour, de Houston, Texas, viesse a Los Angeles, Califórnia, e lhes oferecesse algum ensino bíblico. Ele chegou no dia 22 e começou a trabalhar no dia 24 de fevereiro de 1906. De seu ensinamento, um dos maiores avivamentos foi realizado em Los Angeles. Pessoas de todas as nações vieram e conseguiram ter sua taça transbordando. Alguns vieram da África, alguns vieram da Índia, China, Japão e Inglaterra (SEYMOUR, 1915, p.219).

Portanto, fica evidente na fala de Seymour, ao retratar a história da Missão em Azusa, que os negros foram aqueles que iniciaram “toda a história”, as portas estavam abertas para todos, indistintamente; contudo, a categoria de pioneiro foi ocupada por homens e mulheres de cor. Parece que ele coloca tal precedência, também, quando vai listar as nações que foram atingidas pelo movimento, percebamos que a África ocupa um lugar de destaque.

Ainda sobre a questão da precedência, realçamos o segundo momento, no qual aquela compreensão fica evidenciada: “O fundador e organizador da Missão será o

bispo. Ele deve ser uma pessoa de cor (SEYMOUR, 1915, p.267). Quando observamos detalhadamente o *Doutrines and Discipline*, podemos constatar que o bispo (o próprio Seymour) teria uma função vitalícia, a substituição pelo vice-bispo, dar-se-ia com a morte dele. O episcopado estava diretamente atrelado ao fundador, ou seja, um negro; assim como eram também, aqueles que convidaram Seymour para Los Angeles.

Por fim, frisamos outra postura racial bastante interessante, que foi lavrada em *Doutrines and Discipline*. A escravidão havia sido abolida nos Estados Unidos em 1863, no entanto, Seymour faz constar uma seção sobre a escravidão naquele manual doutrinário, nos seguintes termos: “Nos declaramos que estamos convencidos do grande mal da Escravidão. Acreditamos que a compra, venda ou detenção de seres humanos, para serem usados como propriedades é contrária às Leis de Deus (...)” (SEYMOUR, 1915, p. 304). Decerto que a escravidão, ainda em 1915, seria uma ferida aberta no coração de Seymour, que era filhos de ex-escravizados, bem como para os fundadores da missão em Azusa.

Concluimos que a missão em Azusa era uma comunidade inter-racial recebendo indistintamente negros e brancos, contudo, nunca perdeu o foco da sua origem negra. Nessa perspectiva, a espiritualidade negra forjou o movimento pentecostal. Ainda por mais branco que seja o pregador e a sua congregação, a ancestralidade africana se apresenta em cada palavra glossolálica e nas manifestações extáticas. Logo, por mais que Parham houvesse ensinado que as manifestações de estados alterados de consciência, presentes nos grandes avivamentos estadunidenses, deveriam ser interpretadas a partir do capítulo 2 de Atos dos Apóstolos, os negros inseriram, precedentemente a qualquer explicação teológica, o êxtase na espiritualidade americana, alcançando o mundo por meio de Azusa.

#### 3.3.4.3 Oposições Teológicas

Retomando a visão de Pierre Bourdieu (2015, p.92). Seymour na qualidade de “líder profético” de um Movimento que mudou a face do protestantismo americano e mundial, tinha como supedâneo autoritativo, o carisma e não o conhecimento formal institucionalizado pelos “sacerdotes”. Inserido ainda em um ambiente onde os debates

são constantes, que é o campo teológico protestante, as oposições naturalmente surgiriam.

Logo, Azusa começou a sofrer algumas oposições teológicas, entre as quais, podemos destacar as questões da “obra consumada” e da “fórmula batismal trinitária” sobre as quais passaremos a abordar.

O movimento pentecostal, como já vimos, emerge dos movimentos *Holiness* que por sua vez, surge do movimento de santidade Wesleyano, datado de 1800. Esse tinha como tônica principal, a experiência de santificação, que ocorreria algum tempo após a conversão. Sob essa ótica, afirmava-se que, um crente pode tornar-se inteiramente santificado (um estado de perfeição cristã) (SYNAN, 2009, p. 44).

Apesar das adequações da teologia wesleyana serem majoritárias no movimento pentecostal, um outro integrante do Missão em Azusa, William H. Durham, ex-pastor batista, com lastro em de suas convicções a respeito da processo de salvação, assentadas sobre a soteriologia batista, ficou convencido de que a santificação aconteceria instantaneamente no ato de conversão do crente; e, que, prosseguiria em um processo paulatino e contínuo durante toda a vida do cristão (FOX, SYNAN, 2017, p.105). Destacamos então, que Durham, partindo da nova opção teológica adotada, faz críticas àqueles que defendiam os estágios distintos da graça. Como podemos depreender de um artigo publicado no periódico de seu ministério, *Pentecostal Testimony* (Testemunho Pentecostal):

Se a santificação fosse uma segunda obra definitiva de graça, a Bíblia certamente relataria casos em que alguém teve tal experiência. Mas, enquanto isso, há registros do recebimento do Espírito Santo subsequente à conversão. Simplesmente por ser inexistente, não há relatos bíblicos de alguém que foi santificado como uma segunda obra instantânea da graça. Nem os defensores da teoria da segunda obra da graça, tenta prová-la com as Escrituras. Ainda assim, alguns deles tentam argumentar por meio de uma hermenêutica e aplicação incorretas da Bíblia; a maioria, no entanto, faz referência simplesmente aos ensinamentos do Sr. Wesley ou de outros homens piedosos (PENTECOSTAL TESTIMONY, 1911, v.1, n.1, p.3, tradução nossa).

Durham, ao defender os ensinamentos da “obra consumada”, como ele mesmo denominou, atingiu uma pedra de toque da compreensão vigente majoritária no movimento pentecostal, especialmente em virtude de seu genótipo Wesleyano, passando assim, em se diferenciar dos demais líderes do movimento; a controvérsia teve início efetivamente em 1910, por ocasião de uma convenção Pentecostal em

Chicago, na qual ele negou categoricamente os ensinamentos da segunda obra da graça (FOX, SYMAN, 2017, p.105). Para uma melhor compreensão do debate, gostaríamos de adaptar um quadro elaborado por Hollenweger (1972, p.25)

**Quadro 1 – Múltiplas visões dos Estágios da Graça**

Movimento	Estágios da Graça Divina		
	Estágio 1	Estágio 2	Estágio 3
Igreja <i>Holiness</i>	Conversão, também chamada de regeneração	Santificação, distinta cronologicamente da conversão, compreendida em certos ciclos wesleyano, como santificação ou batismo no Espírito Santo	
Parham Seymour	Conversão, também chamada de regeneração	Santificação, distinta cronologicamente da conversão, denominada de segunda bênção.	Batismo no Espírito Santo, glossolalia ou xenolalia
Durham	Conversão, também chamada de regeneração	Batismo no Espírito Santo, acompanhado de glossolalia ou xenolalia	

Fonte: Adaptada pelo autor, de Hollenweger (1972, p.25)

Certamente a tese da “obra consumada” passou a ser uma temática recorrente nas pregações de Durham. Para exemplificar, em fevereiro de 1911, voltou a Los Angeles para realização de uma conferência, na igreja denominada de “*Upper Room Mission*” (“Missão do Cenáculo”), tendo a doutrina da “obra consumada”, pregada naquele momento, rejeitada pelo grupo, impedindo, inclusive, que Durham desse prosseguimento aos ensinamentos.

Após aquela rejeição, Durham então retornou à Missão da Rua Azusa, no dia 14 de fevereiro. Em virtude de sua personalidade dinâmica e a boa oratória, logo encheu a antiga missão, assim como em seus primeiros dias. Contudo, Quando Seymour, que estava em uma viagem de pregação, ouviu falar que a "heresia da obra consumada" estava sendo pregada em Azusa, tratou de retornar às pressas, trancando literalmente as portas da missão para Durham, que então se mudou para

outro local, visando dar continuidade às suas reuniões (SYNAN, 1971, p.148). A atitude de Seymour dividiu opiniões. Sobre o fato, testemunha Bartleman:

Como de costume, no dia 2 de maio, por volta de meio-dia, fui para a rua Azusa. Mas, para nossa surpresa, encontramos as portas todas trancadas com corrente e cadeado. O irmão Seymour voltou apressadamente do Leste, e, com seus seguidores decidiu impedir a entrada do irmão Durham. Mas, com isso, também impediram a entrada de Deus e dos santos naquele antigo berço de poder. (BARTLEMAN, 1980, p.151, tradução nossa).

Os ensinamentos de Durham a respeito da “obra consumada” começaram a gerar oposição no meio da liderança Pentecostal, um dos opositores mais combativos, foi Charles Parham, que chegou ao ponto de profetizar, em janeiro de 1912, a morte do seu rival teológico, vejamos o que afirmam Jack W Hayford e David Moore:

Os oponentes de Durham, sentiram que ele estava atacando os "fundamentos doutrinários do Movimento". Dentre os quais, ninguém atacou Durham mais veementemente do que Charles Parham, afirmando, no início de 1912, que Durham ao ensinar tal heresia, cometeu “um pecado para a morte”. Parham ainda profetizou que o seu opositor morreria em seis meses. Durham, imperturbável, continuou propagando sua mensagem ao longo de 1911 e 1912, estabelecendo sua base em Los Angeles, de onde partia para suas frequentes viagens. Provavelmente enfraquecido pelo estresse das viagens e por suas crises familiares, Durham, aos 39 anos, contraiu tuberculose, falecendo repentinamente em 7 de julho de 1912, na cidade de Los Angeles. Parham considerou a morte de Durham como uma chancela divina para sua posição teológica, afirmado: “quão magnificamente Deus respondeu.” (HAYFORD; MOORE, 2006, p.143, tradução nossa).

Por outro lado, as multidões e alguns líderes de Azusa passaram a seguir Durham, que havia se estabelecido na cidade de Los Angeles, prejudicando ainda mais a Missão da Rua Azusa. Atualmente a maioria das igrejas pentecostais, a exemplo das Assembleias de Deus, adotam em sua declaração de fé, a “obra consumada” ensinada por Durham (FOX; SYNAN, 2017, p.109).

Contudo, podemos asseverar que o rompimento entre os dois líderes do movimento em Azusa, teria muito mais um cunho pessoal que institucional. Pois, para Durham, os líderes de Azusa deixaram o fogo do avivamento esfriar, ele escreveu no periódico *Pentecostal Testimony* volume 1 número 8 de 1911, um artigo: “*The great revival at Azusa Street Mission - how it began and how it ended*” (“O grande avivamento da Rua Azusa – como começou e como terminou”), nos seguinte termos:

O trabalho em Los Angeles estava em uma condição deplorável. Aqueles que foram os líderes, na maioria dos casos, mostraram ser

tão incompetentes, que os santos haviam perdido toda a confiança neles, resultando em um estado de confusão, tristemente constatado [...]. Com alegria, narrei o início do grande reavivamento na querida e velha Missão em Azusa. Agora, enlutado, estou contando como acabou. Não quero que nenhum dos santos me condene, ou venha pensar que tenho desejo de condenar aquela liderança: Sr. Seymour, Sr. Fisher ou qualquer outro (PENTECOSTAL TESTEMONY, v.1, n.1, 1911, tradução nossa)

O outro debate que cercou o Movimento em Azusa e refletiu no cenário Pentecostal foi a questão da fórmula batismal. Majoritariamente os evangélicos batizam fazendo uso da fórmula trinitária, ou seja, em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, contudo, alguns pentecostais notaram que o batismo no Livro de Atos foi apenas em nome de Jesus. Com esse entendimento, começaram a reformular a liturgia do batismo, ou seja, realizado apenas no nome de Jesus (LIARDON; SEYMOUR, 2014, p.193).

O marco inicial do referido movimento foi um acampamento pentecostal realizado na primavera de 1913, com centenas de pregadores presentes oriundos de todos os continentes. A primeira menção da doutrina, que dividiria opiniões no movimento pentecostal, ocorreu durante a realização de batismos fora da grande tenda da reunião. Na ocasião, o orador, o Pastor canadense Robert McAlister, trouxe o assunto à baila, afirmando que a igreja de Atos dos Apóstolos batizava exclusivamente em nome de Jesus (SYNAN, 1971, p.154).

Esse movimento, que os apoiadores denominaram de o “Nome de Jesus”, e os detratores apelidam de movimento “Somente Jesus”, aparentemente parecia apenas uma questão de fórmula batismal; mas, logo o novo ensinamento passou a negar a doutrina da Trindade, advogando um unitarismo de Jesus. Além da questão trinitária, o movimento passou, também, a postular que a glossolalia seria necessária para a salvação. Apesar de os indícios heréticos dos ensinamentos, eles foram se popularizando no seio do movimento pentecostal (SYNAN, 1987, p.20). Cecil Robeck aponta para as consequências dos ensinamentos unicistas e a posição adotada por Seymour:

A discussão e as ações resultantes desencadearam um debate, que levou a um novo cisma, dividindo permanentemente o movimento em 1916. Seymour rejeitou o batismo “só em nome de Jesus” e manteve o seu comprometimento com o tradicional entendimento trinitário (ROBECK, 2006, p. 318, tradução nossa)

A celeuma que começou com uma questão de fórmula batismal, culminou com a rejeição do dogma da Trindade no seio do pentecostalismo e perdurou até 1916, quando J. Roswell Flower, um oponente do movimento “somente Jesus”, convocou uma reunião, em um esforço para esmagar o crescente grupo. As Declarações doutrinárias que foram adotadas naquele encontro rejeitaram a teologia unicista, dividindo, a partir de então, o pentecostalismo em dois ramos, dos quais, o movimento unicista se tornou minoritário no contexto global (LIARDON; SEYMOUR, 2014, p.194-195).

### 3.4 A IMPORTÂNCIA DE AZUSA PARA COMPREENSÃO DO PENTECOSTALISMO

Ainda que possamos destacar o florescimento do Movimento da Rua Azusa em seus tempos áureos, as oposições e erros estratégicos cometidos por Seymour culminaram com o enfraquecimento do ministério. Fazemos lembrar que o principal golpe sofrido foi a perda da mala direta, ocasião em que o *The Apostolic Faith* deixou de ser publicado, com isso, Azusa perdeu influência e valiosos recursos financeiros, em nível mundial.

Além do problema de divulgação, lembramos novamente que as questões raciais se intensificaram bastante entre os pentecostais. A partir daí, Seymour, que outrora seria um arauto da integração racial, pelo abandono dos brancos ao ministério, praticamente foi reduzido a um pastor de igreja negra, passando a encontrar abertura em igrejas que primavam pela separação racial (SYNAN, 2009, p.91).

Azusa teve períodos de altos e baixos, um pico de sucesso e atração entre 1906 e 1909, e um outro entre 1911 e 1919, depois da magnitude da expressão que se tornou aquele ministério não só em Los Angeles, mas alcançando o mundo inteiro. Em 1909, passa por um período de inexpressão no cenário eclesiológico; retornando a ter novamente um florescimento, com a visitação de Willian Durham em 1911-12, entrando, logo em seguida, em um período de declínio até sua completa extinção (SYNAN, 2009, p.91). Sobre o período de esmorecimento destacamos:

No intervalo entre os dois picos, a Missão da Rua Azusa funcionou como uma pequena igreja local, mais especificamente uma congregação afro-americana presidida por Seymour, a qual em nada diferenciava das centenas de outras igrejas pentecostais frequentadas por negros em Los Angeles. Nos primeiros dias do segundo período de pico, iniciado em 1911, os cultos da Missão da Rua Azusa eram

frequentados apenas por uma dezena de pessoas, todas negras (SYNAN, 2009, p.90).

A despeito de toda a grandeza, os últimos dias da Missão em Azusa foram melancólicos, o início da concretização do fim, ocorreu com a morte de William Seymour em 28 de setembro de 1922, aos 52 anos, seus seguidores testemunharam que ele morreu com o coração partido e oprimido, decepcionado com o esfacelamento do ministério iniciado por ele (MACROBERTS, 1988, p.68).

Não obstante à morte do seu fundador, o golpe fatal ocorreu em 1938, quando um banco executou a hipoteca de um empréstimo feito à Sra. Seymour, e assim, tomando posse das instalações da Missão Azusa. A edificação foi posteriormente, demolida para dar lugar a um estacionamento. Nas palavras de Iain MacRoberts: “Um ignominioso fim para o berço do moderno movimento pentecostal e carismáticos em nível mundial” (MACROBERTS, 1988, p.68, tradução nossa).

Inobstante o fim melancólico, ou “ignominioso”, como afirma Mac Roberts (MACROBERTS, 1988, p.68), a missão de Azusa, por mais improvável que pareça, foi fundamental para aquilo que se tornou o pentecostalismo mundial, vejamos as palavras W. J. Hollenweger:

Seymour alugou um prédio que, outrora, havia funcionado uma igreja metodista, situado em *Azusa Street*, 312. A referida Missão da Rua Azusa foi considerada, pelos estudiosos Pentecostais, como o local onde se originou o movimento pentecostal mundial. Por três anos, reuniões de oração ininterruptas aconteceram naquele local, caracterizadas pelo falar em línguas e profecias. Histórias a respeito do avivamento da Rua Azusa são lendárias e recontadas entre os Pentecostais (HOLLENWEGER, 1972, p.22, tradução nossa).

Alguns estudiosos declaram que há uma linha convergente para Azusa entre a denominações pentecostais clássicas, considerando que em algum momento, os líderes fundadores dos diversos ramos do pentecostalismo estiveram em Los Angeles, e vivenciaram ali, as suas experiências de Batismo no Espírito Santo, nos moldes ensinados por Willian Seymour (MARTIN, 1999, p.227-240).

Destacamos ainda, que a importância crucial do movimento da rua Azusa para o pentecostalismo, deve-se ao fato de que ele foi um agente catalizador e irradiador da experiência glossolálica como o elemento evidencial do Batismo no Espírito Santo. Sabemos, como já pontuamos, que durante anos, o fenômeno foi reconhecido e praticado nos movimentos inseridos nos avivamentos estadunidenses, especialmente entre os afro-americanos. Contudo, nunca havia sido apontado como uma evidência

necessária ao batismo com o Espírito Santo. Foram exatamente as teses aventadas por Parham que formataram teologicamente a doutrina da evidência inicial da experiência pneumatológica (SYNAN, 1971, p.121).

Contudo, parece que a contribuição de Parham para o pentecostalismo, além de uma possibilidade de respaldo para segregação racial, ficou restrita à questão evidencial. Como bem pontua Mac Roberts: “A única contribuição significativa de Parham para o movimento parece ter sido o seu ensino de que a glossolalia é a evidência necessária que comprova que uma pessoa recebeu o Batismo no Espírito Santo” (1988, p.78, tradução nossa).

Além do que acabamos de destacar, corroboramos com Mac Roberts (1988, p.78) ao afirmar que Seymour agregou muito mais elementos que permanecem presentes, até os dias de hoje, na cosmovisão pentecostal, entre os quais podemos destacar: a liturgia, a mudança da xenolalia para a glossolalia, a tolerância racial, entre outros, que detalharemos no próximo capítulo.

Nesse diapasão, salientamos que Parham, certamente, deu um importante pontapé inicial ao movimento pentecostal, contudo, se o movimento tivesse se desenvolvido sob a batuta dele, teríamos hoje, em virtude das crenças exóticas que ele defendia, um grupo religioso totalmente desconfigurado da tradição cristã protestante.

Contudo, não queremos afirmar categoricamente, que Seymour formatou integralmente o pentecostalismo, a partir de Azusa, mas, que contribuiu, significativamente, para o que ele é hoje. Não obstante, reconhecemos o caráter mutável do movimento pentecostal, que muito embora mantenha características ontológicas, elas são hibridizadas com outros elementos culturais, forjando novas expressões peculiares.

Ainda a respeito da importância de Azusa, gostaríamos de grifar a influência que ele teve na expansão do pentecostalismo em nível mundial. Se, por um lado, foi impulsionada e concretizada, por seu fervor missionário; por outro lado, impulsionou a expectativa de uma parcela do cristianismo protestante que aguardava concretização histórica de um avivamento<sup>42</sup>. Portanto, em virtude desses fatos, aliados

---

<sup>42</sup>Quando compulsamos o livro de Frank Bartleman (1980), fica claro as expectativas que pairavam sobre a igreja protestante, no início do século XX, o anseio para um avivamento, no qual novas experiências metafísicas se manifestariam. Tal expectativa formatou o protestantismo estadunidense, mas, também, sempre foi uma expectativa nos campos religiosos protestantes em outros países. Obras como: “Por que tarda o verdadeiro avivamento”, de Leonard Ravenhill (1989), demonstram tal fato.

ao caráter multiétnico da Missão, pessoas de todas as partes do mundo afluíram para aquele barracão, na cidade de Los Angeles. Sobre esse fato, pontua Allan Anderson:

Pessoas vieram da América Latina e da Europa, missionários vieram da Ásia e da África, retornando para os seus países com a experiência do “batismo”. Missionários pentecostais foram enviados da Rua Azusa para mais de 25 nações em dois anos – China, Índia, Japão, Egito, Libéria, Angola e África do Sul. Isso não foi uma coisa medíocre, e, sim, o início do que seria, indiscutivelmente, a expansão global mais significativa de um movimento cristão na história do cristianismo (ANDERSON, 2013 p.46, tradução nossa).

Partindo de Azusa, o pentecostalismo empreendeu em um esforço missionário internacional. Primeiro para as comunidades étnicas estadunidenses, e, logo em seguida, para a Europa. No final de 1906, o trabalho missionário começou na Noruega; em 1907 o movimento alcançou o resto da Escandinávia, depois a Alemanha, Itália e Holanda. Os Latinos, que já participavam do Movimento, levaram a mensagem Pentecostal para o México e demais comunidades de fala espanhola nos Estados Unidos. Missionários pentecostais chegaram à África do Sul em 1907, tendo o pentecostalismo se tornado um movimento de massa no continente africano, especialmente no Sul da África (McGee, 2009, p.100-130).

Destacamos que, no tocante ao que se denomina expansão global do pentecostalismo, iremos abordar no capítulo 4 desta tese, a ação missionária que parte daquela realidade, direta ou indiretamente ligada à Azusa, em direção ao Brasil e à Suécia, em virtude das implicações claras que tal expansão desempenha para o campo religioso brasileiro.

Portanto, pela extensão do que foi Azusa, compreendemos que qualquer análise da essência do movimento pentecostal, deve partir de uma compreensão daquele movimento, ainda que inter-racial, mas, afro-americano em sua essência. Atribuir a paternidade do pentecostalismo, simplesmente a Charles Parham é um caminho palatável, para uma historiografia colonialista e uma teologia que sempre priorizou os heróis brancos, em detrimento dos negros. Fox e Synan (2017, p.125 - 128) fazem uma reflexão sobre a historiografia Pentecostal, apontando que houve uma omissão por parte dos historiadores em registrar a verdadeira importância da herança negra para o pentecostalismo. Os referidos autores chegam à seguinte conclusão:

---

Logo, naquele contexto, o que Bartleman (1980) deixa muito claro, Azusa passa a ser o avivamento tão expectado pelas igrejas, não só nos Estados Unidos, mas no mundo.

Esses exemplos não se destinam a ser exaustivos, mas representativos, do fracasso de alguns historiadores pentecostais em reconhecer a importância do papel fundamental de Seymour na teologia Pentecostal. Seja através da indiferença racial, do triunfalismo denominacional, de certa tendência para minimizar os ensinamentos dos líderes de Azusa, ou ao se concentrar demais em falar em línguas como prova do batismo do Espírito, a mensagem reconciliadora de Pentecostes de Seymour, com ênfase no amor divino e na igualdade inter-racial tornou-se mais difícil de ouvir acima de todas as outras vozes (FOX; SYNAN, 2017, p.128).

Portanto, ressaltamos a importância de conectarmos Azusa com o pentecostalismo moderno, analisando as implicações que aquele movimento teve na teologia e práxis, desse produto híbrido moderno que se denomina movimento pentecostal.

#### 4 TEOLOGIA E PRÁXIS PENTECOSTAIS A PARTIR DE AZUSA

Notadamente, o pentecostalismo, como uma variante das diversas expressões do cristianismo, implementou todo um sistema teológico. A teologia pentecostal foi formada a partir do encontro de diversas correntes: as igrejas europeias, que se estabeleceram nos Estados Unidos, a igreja negra e o movimento *holiness* que contribuíram com suas características e cosmovisões para as crenças pentecostais, assertiva que já foi sobejamente abordada neste trabalho.

Em virtude da natureza das instituições pioneiras no movimento pentecostal, ou seja, a própria compreensão que seria um movimento – dinâmico e moldável pela ação do Espírito Santo. Alguns dos primeiros líderes pentecostais não tiveram o cuidado de estabelecer um arcabouço teológico sistematizado, pois, para eles, a experiência prescindiria do conhecimento teológico (NAÑEZ, 2007, p.119)

Acrescentamos ainda, que tendo em vista o caráter experiencial e múltiplo do pentecostalismo, parece-nos, em primeira mão, que seria inviável o estabelecimento de uma formalização coerente e sistemática de uma teologia pentecostal, que refletisse as crenças de seus fundadores e, posteriormente, suas variantes. Nesse sentido, Donald Dayton pontua: “À primeira vista, qualquer esforço para reduzir a desconcertante variedade de tradições pentecostais a um padrão teológico comum parece que está fadado ao insucesso” (2018, p.40).

Dayton (2018, p.41-42) ao lembrar da dificuldade do estabelecimento de um padrão unificado para a teologia pentecostal, aponta para quatro aspectos que são comuns ao pentecostalismo de uma forma geral, a saber: a crença na salvação em Cristo, Jesus como aquele que batiza com o Espírito Santo, cura física com uma expressão do Evangelho e uma esperança escatológica dispensacionalista.

Portanto, prioritariamente, o que pretendemos realizar no presente capítulo é uma análise comparativa de como as crenças comuns apontadas por Dayton (2018), se estabeleceram no movimento de Azusa; e como elas se desdobraram ao longo do desenvolvimento do pentecostalismo posterior. Ressaltamos que tal reflexão não se lastreia em uma lógica de continuidade, contudo, julgamos importante tal debate, para verificarmos as transformações, consolidações e peculiaridades de tais crenças ao longo da tradição pentecostal.

Ainda realizaremos uma análise das práticas litúrgicas e comportamentais adotadas e consolidadas no âmbito do movimento pentecostal primevo, que

constituíam o que podemos denominar de *ethos* de Azusa. Julgamos tal debate imprescindível para a compreensão das expressões posteriores, inclusive as adotadas pelo pentecostalismo assembleiano no Brasil, o qual abordaremos no próximo capítulo.

A principal fonte que faremos uso para as análises e comparações serão os artigos publicados no periódico editado e distribuído em Azusa: o “*The Apostolic Faith*” e o manual doutrinário editado por William Seymour: “Doutrinas e Disciplina da Missão da Fé Apostólica da Rua Azusa”, em 1915, os quais servirão de elementos comparativos com as posições teológicas pentecostais posteriores.

#### 4.1 DESENVOLVIMENTO DA PNEUMATOLOGIA PENTECOSTAL

Não restam dúvidas de que a grande inovação do pentecostalismo – para a teologia cristã – foi a consolidação de uma teologia a respeito da pessoa do Espírito Santo (pneumatologia), de certa forma inovadora. Não obstante, a importância que a igreja cristã sempre deu aos eventos narrados no livro de Atos, capítulo 2, onde registra a descida do Espírito Santo sobre a primeira comunidade de discípulos, no dia de Pentecoste, acompanhada por fenômenos sobrenaturais, dentre os quais, a manifestação extática da glossolalia. Pontuamos, que no decorrer da conformação teológica majoritária da cristandade, os eventos extáticos, ligados à ação sobrenatural do Espírito Santo, foram paulatinamente abandonados.

Contudo, apesar da desvalorização das experiências extáticas no cristianismo, não significou que tal percepção teológica fora totalmente abandonada, considerando que existiram grupos primevos, a exemplo dos Montanistas - discípulos de Montano (126-180 d.C.) - que disseminaram uma teologia que asseverava a contemporaneidade da experiência pentecostal, como bem assevera Robert Gleen Gromacki:

Nos três séculos seguintes à era apostólica, há apenas duas referências à glossolalia (Montano e Tertuliano, que eram montanista). O fato de que o montanismo refletia um ponto de vista falso. Egoísta, da pneumatologia mal pode argumentar a favor da genuinidade da glossolalia bíblica naquele período. Portanto, não há nenhum caso genuíno de glossolalia na era pós-apostólica. O falar em línguas havia cessado definitivamente (GROMACKI, 1986, p.34).

Durante a Idade Média, praticamente, quem dominou a teologia cristã, foi a igreja católica, permanecendo como eventos isolados a manifestações da glossolalia,

Gromacki (1986, p.36-37) cita como exemplo dois casos isolados. O primeiro, Hildegard (1098 – 1179), uma mística católica conhecida como a profetisa e visionária, denominada de a Sibila do Reno, a qual lhe foram atribuídas manifestações de milagres e glossolalia. O segundo caso, seria o de Vicent Ferrer (1350-1419), um monge dominicano, que teve uma experiência de uma cura milagrosa, ao qual, muitos dos seus biógrafos atribuem o dom da glossolalia.

No transcurso da reforma protestante, houve uma nova conformação institucional do cristianismo, com o surgimento do ramo reformado da cristandade; o qual implementou uma nova sistemática teológica, inserindo uma maior racionalidade em detrimento dos ditames experienciais. O *sola Scriptura* inaugurava uma nova era, em que, a tradição e a experiência mística perdiam espaço na práxis da igreja reformada. A respeito do período da reforma protestante, podemos destacar:

Esse naturalmente foi um período de reavivamento doutrinário. Através do ministério de Lutero, Calvino e Knox, a verdade da “justificação pela fé” foi redescoberta e apresentada. Havia uma mudança do ritualismo para o estudo da Bíblia e o culto simples, todavia, não houve tentativa de recobrar a glossolalia (GROMACKI, 1986, p.37).

Portanto, no transcurso de longo período, a crença majoritária da igreja protestante seria que os dons sobrenaturais, inclusive a glossolalia, cessaram ainda na igreja primitiva, tendo em vista que, com o fechamento do cânon, qualquer manifestação sobrenatural era insipiente para a o estabelecimento do magistério da igreja (SYNAN, 2009, p.36). Dessa forma, podemos ressaltar que a glossolalia não se tornou um elemento não recomendável nas liturgias cristãs; principalmente, em virtude da crença de que a sua origem seria demoníaca, como bem assevera Synan:

Dons como a glossolalia (o falar em línguas) tornaram-se tão raros que as igrejas acabaram esquecendo a função deles na comunidade cristã. No decorrer dos séculos, falar uma língua não aprendida era visto mais como uma evidência de possessão por um espírito maligno de que estar tomado pelo Espírito Santo. De fato, por volta do ano 1000, o *Rituale Romanorum* (Ritual romano) definiu a glossolalia como a *prima facie* da possessão demoníaca. Era de se esperar que reformadores como Lutero e Calvino restaurassem os *charismata* como herança comum dos crentes, mas isso não aconteceu (SYNAN, 2009, p.36).

O reformador João Calvino (1509-1564) advogou de forma moderada o cessacionismo<sup>43</sup>, popularizando a crença na restrição dos milagres à era apostólica e como autenticadores da autoridade dos apóstolos e de seus escritos, ele apontava para três aspectos a respeito da manifestação contemporânea dos dons carismáticos, conforme bem aponta Jon Mark Ruthven (2017, p. 39-39):

- a) o propósito de Deus para os milagres foi credenciar a revelação escrita bíblica;
- b) os milagres falsificados estavam diretamente ligados à falsificação teológica;
- c) os dons espirituais “visíveis” e sobrenaturais foram prioritariamente restritos à era apostólica, contudo, caso haja a exigência histórica eles podem reaparecer, porém a maior probabilidade é de que eles estejam circunscritos aos dons e ofícios do ministério cristão.

No entanto, movimentos conhecidos como avivalistas, a exemplo do avivamento escocês (no início do século XIX), Movimento da Chuva Serôdia e Quakers, em que os seus adeptos praticavam manifestações extáticas e de liturgias marcadas pelo emocionalismo, ainda assim, não para implementarem em seu âmbito lastros teológicos que agregassem à prática da igreja cristã a glossolalia como um evento cotidiano.

Ainda na esteira do avivamento, nos idos de 1830, influenciado pelos ecos do avivamento escocês, Edward Irving, pastor presbiteriano em Londres, começou a investigar eventos tidos como sobrenaturais na Escócia. Na cidade de Port Glasgow ele asseverou que presenciou uma dona de casa Mary Campbell, falar em línguas desconhecidas. Bem como, dois jovens irmãos gêmeos (James e George McDonald) que não só manifestavam a glossolalia, mas também interpretavam para o inglês (SYNAN, 2009, p.40)<sup>44</sup>.

Destacamos, que a partir dos eventos ocorridos na Escócia, Irving começou a ensinar que a glossolalia era um sinal contemporâneo, do qual emergiam todos os

---

<sup>43</sup> O Cessacionismo é uma definição teológica que assevera: os dons e milagres sobrenaturais produzidos pelo poder do Espírito Santo ficaram restritos às eras primitivas da cristandade. Acrescentamos ainda, que tal definição se contrapõe ao continuísmo, que é a crença que há a manifestação contemporânea do poder carismático em todas as eras da igreja, inclusive na contemporaneidade. O pentecostalismo, objeto deste estudo, é uma das manifestações doutrinárias continuísta, que tem como ênfase o batismo com o Espírito Santo acompanhado do dom sobrenatural de falar em línguas desconhecidas à pessoa que vivencia a experiência.

<sup>44</sup> A atuação dos aludidos irmãos gêmeos foi o primeiro registro de um milagre de interpretação de línguas, na Inglaterra, nos tempos modernos (SYNAN, 2009, p.36).

demais dons do Espírito Santo. Para ele, as línguas eram um sinal externo e perceptível da invisível graça do Espírito Santo (SYNAN, 2009, p.40). A respeito do ministério carismático de Irving podemos destacar:

Irving foi um dos pregadores mais conhecidos de sua época. Sua elegante igreja acolhia em média 2 mil pessoas, que vinham para ouvir seus eloquentes sermões, os quais muitas vezes refletiam seu ponto de vista sobre a restauração dos dons apostólicos – especialmente os dons de cura e do falar em línguas (SYNAN, 2009, p.36).

Os eventos extáticos ocorridos na igreja pastoreadas por Irving não foram bem recepcionados pela igreja na Inglaterra. O presbitério de Londres o acusou, julgou e o condenou, especialmente por ter permitido que as mulheres fossem protagonistas no exercício da glossolalia, bem como, por excentricidades consideradas heréticas em sua cristologia. Após ter deixado a Igreja Presbiteriana, Irving e seus asseclas fundaram a Igreja Apostólica Católica, que possuía entre os seus distintivos doutrinários a crença na restauração de todos os *charismata*, mas também o ofício apostólico (SYNAN, 2009, p.42).

Chama-nos atenção, no ministério de Irving, não obstante ele ter sido um ferrenho defensor e propagador do ensino concernente à contemporaneidade da glossolalia, ele mesmo nunca teve a experiência extática do falar em línguas. Talvez por este fato, Irving nunca foi ordenado apóstolo, mesmo tendo sido fundador da igreja<sup>45</sup>. A Igreja Apostólica Católica, em virtude de problemas de sucessões na liderança, praticamente desapareceu no século XX (SYNAN, 2009, p.42).

Ressaltamos então, que muito embora haja na história da igreja cristã movimentos continuístas, eles sempre existiram em momentos isolados, bem como ficaram restritos a determinados grupos, sem manifestarem grande abrangência geográficas ou temporais. A ruptura com tal realidade é que fez o pentecostalismo peculiar, no sentido de que teve uma grande influência, não só na comunidade onde teve início, mas, também conseguiu propagar o seu *ethos* teológico pelos quatro cantos da terra, tornando-se, assim uma das grandes forças da cristandade:

Um dos desenvolvimentos mais impressionantes no vigésimo século da história da Igreja foi o crescimento do pentecostalismo. Este movimento surgiu com alguns pequenos grupos por volta das décadas de 1910 e 1920, mas foi nos idos de 1950, seu crescimento o qualificou como a terceira onda na Cristandade, com estimativas variando em

---

<sup>45</sup> Irving foi destituído da liderança e banido da igreja, tendo morrido três anos depois do fato, na Escócia (SYNAN, 2009, p.42).

mais de 700 milhões de adeptos ao redor do mundo (RUTHVEN, 2017, p.20).

A partir do que acabamos de citar, podemos depreender algumas questões fundamentais; a primeira, é que o pentecostalismo como nós o conhecemos é um movimento recente na cristandade; na verdade, ele se origina no final do século XIX-início do século XX. O segundo é que o pentecostalismo conseguiu se conectar com vários contextos culturais, por isso a sua abrangência foi bastante significativa.

Contudo, fica a pergunta: o que podemos denominar de fato de Pentecostalismo? Há um consenso de que um dos distintivos mais evidentes para o movimento seja a glossolalia, no entanto, não é a única, como bem assevera Dayton (2018), que ressalta em sua obra, que o pentecostalismo é muito mais do que “falar em outras línguas”, considerando que pelo menos, quatro elementos teológicos foram fundidos pelos pioneiros do movimento – salvação, cura, batismo do Espírito Santo e a segunda vinda de Cristo.

Tais crenças foram inseridas na cosmovisão pentecostal já nos seus primórdios, podemos depreender tal fato, realizando uma análise de conteúdo do principal meio de comunicação da missão da rua Azusa, o periódico *The Apostolic Faith* que circulou entre setembro de 1906 e maio de 1908. Muito embora, tenha tido pouco tempo de existência, alcançou uma distribuição mundial com mais de 50.000 (cinquenta mil) exemplares (ARAÚJO, 2015, p.25). O jornal veiculava textos de William Seymour, artigos doutrinários, testemunhos e relatos da obra missionária pentecostal; sendo assim, um dos mais eficientes meios para pesquisa documental do início do pentecostalismo.

A análise de conteúdo que pretendemos empreender foca nos principais termos (unidades de palavras) empregados no periódico *The Apostolic Faith* que de certa forma, estão atreladas às principais crenças do pentecostalismo. Nesse sentido, podemos compreender a força que cada termo possuía dentro do ideário ideológico e religioso, no movimento da Rua Azusa.

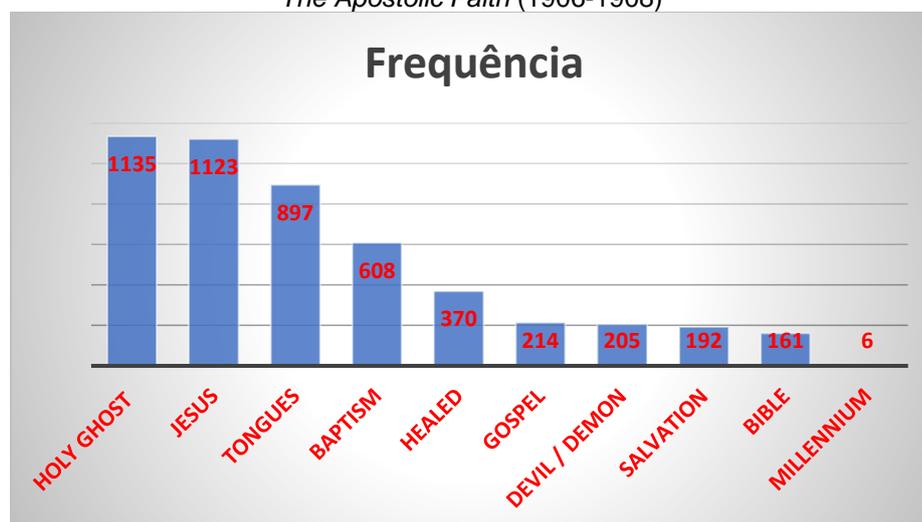
Assim, objetivando esclarecer o que seria a análise de conteúdo, seguiremos K. Krippendorf (1990), portanto, ressaltamos que é uma metodologia de pesquisa usada para descrever e interpretar o conteúdo de toda classe de documentos e textos. Tal análise, lastreia-se em descrições sistemáticas, qualitativas ou quantitativas, e redundante na reinterpretação das mensagens, possibilitando uma compreensão de seus significados num nível que vai além de uma simples leitura, buscando assim, novas

camadas de cognição, que revelam em certo sentido o supedâneo ideológico dos conteúdos das mensagens. Dessa maneira:

Em qualquer mensagem escrita, simultaneamente podem ser computadas letras, palavras e orações; assim como, categorizar-se as frases, descrever a estrutura lógica das expressões, verificar as associações, denotações, conotações, e, também, formular-se interpretações psiquiátricas, sociológicas ou políticas (KRIPPENDORF, 1990, p.30, tradução nossa).

Então, escolhemos como termos chave, para caracterização do discurso ideológico do movimento pentecostal em Azusa, consignados no periódico *The Apostolic Faith*, no período de circulação do jornal: *Holy Ghost* (Espírito Santo), *Jesus*, *tongues* (línguas), *healed/cure* (curado/cura); *Gospel* (Evangelho), *devil/demon* (demônio), *Bible* (Bíblia), *baptism* (batismo), *salvation* (salvação) e *millennium* (milênio). A contagem foi obtida a partir de uma versão eletrônica do aludido jornal, do qual foram apresentadas as seguintes recorrências:

**Gráfico 1** – Emprego dos termos nas edições do *The Apostolic Faith* (1906-1908)



Fonte: The Azusa Papers - elaborado pelo autor

Ao observarmos os dados e os analisarmos comparativamente podemos inferir os seguintes aspectos:

- a) O termo mais recorrente, entre os escolhidos, na mensagem do Movimento da Rua Azusa é o “Espírito Santo” (1135 ocorrências), demonstrando uma ênfase acentuada na pneumatologia. O termo é detentor inclusive, de uma frequência maior que a própria palavra “Jesus” (1123 ocorrências), ou seja, diferentemente da Reforma Protestante, em que o lema “*solo christus*”

apontava para a precedência da cristologia. O pentecostalismo deslocou essa precedência para a pneumatologia focada na experiência com o Espírito Santo.

- b) Um outro termo utilizado com frequência nos periódicos do Movimento da Rua Azusa era “*tongues*” (línguas) (897 ocorrências), como uma ação do extática e evidencial do batismo com o Espírito Santo, chama-nos atenção o fato de que, quando comparamos com os principais instrumentos de comunicação das igrejas cristãs, a Bíblia (*Bible*) (161 ocorrência) e os Evangelhos (*Gospel*) (214 ocorrências); ressaltamos, que essas expressões foram substituídas por uma linguagem sobrenatural, advinda diretamente da terceira pessoa da Trindade. Novamente um dos lemas da Reforma Protestante *Sola Scriptura* (somente as escrituras) é suplantado para dar ênfase à comunicação como uma experiência sobrenatural advinda do Santo Espírito.
- c) Na escala de frequência de emprego dos termos, vem “*baptism*” (batismo - 608 ocorrências) que na ótica do movimento não fazia referência à liturgia sacramental do batismo cristão; pois se referia, especificamente, ao batismo com o Espírito Santo, como uma experiência subsequente à salvação. O interessante é que, no discurso do movimento, a experiência sobrepujava o emprego do termo *salvation* (salvação – 192 ocorrências); logo, para aquela comunidade o principal evento a ser anunciado, não era a salvação dos perdidos, como fazia as igrejas históricas, mas a experiência do batismo com o Espírito Santo.
- d) Na escala de emprego vem o termo *healed* (curado (a) – 370 ocorrências), que revela a importância que o movimento dava à crença na cura divina, ou seja, a experiência pneumática e soteriológica conduzia à cura do corpo.
- e) A frequência do emprego do termo *devil/demon* (demônios – 205 ocorrências) revela o elemento da cosmovisão pentecostal, que compreende o mundo como uma guerra entre as forças do Reino de Deus contra os agentes da maldade (demônios),
- f) Por fim, percebemos que há um baixo emprego do termo *millennium* (milênio – 06 ocorrências) que aponta para uma escatologia milenarista ainda que presente em Azusa, contudo, não se apresenta como um tema relevante nos periódicos.

Portanto, a análise de conteúdo que acabamos de empreender revela um pouco dos principais elementos que constituíam o discurso do movimento em Azusa, deixando claro o caráter peculiar e inovador do movimento pentecostal, quando comparado às igrejas protestantes consideradas históricas. Logo, é importante que se nos debrucemo sobre as principais crenças distintivas do aludido movimento.

#### 4.2 A GLOSSOLALIA COMO MARCA DO PENTECOSTALISMO

No contexto atual, há uma tendência majoritária de caracterizar o pentecostalismo pelo fenômeno da glossolalia, fato que lhe rendeu a designação de “o moderno movimento de línguas”, como bem assevera Donald Dayton (2018, p.20). Sobre essa ótica, Frederick Dale Bruner ressalta: “Se pode ser dito que a doutrina distintiva do movimento pentecostal é o batismo no Espírito Santo, também pode ser dito que aquilo que é mais distintivo nesta doutrina é a convicção que a evidência inicial deste batismo é o falar em línguas” (1997, p.76).

Muito embora acreditemos que o grande distintivo do movimento pentecostal moderno seja a retomada da prática da glossolalia, tal percepção torna-se limitada, pois as características do movimento são mais abrangentes, principalmente pela existência de vários outros movimentos religiosos que implementaram a prática de falar em línguas como fruto de estados alterados de consciência, senão vejamos:

[...] a glossolalia não ajuda a definir adequadamente o movimento de modo a distingui-lo plenamente de outros movimentos religiosos. Até o surgimento do “Movimento Carismático” dentro das igrejas “tradicionais”, tal definição servia razoavelmente para distinguir as igrejas pentecostais das demais igrejas cristãs. Igrejas Pentecostais eram aquelas cujos membros “falavam em línguas”. A prática da “glossolalia” na verdade é um fenômeno religioso comum, que ocorre numa grande diversidade de contextos. Na América do Norte, por exemplo, no século XIX a glossolalia ocorreu em grupos como os *shakers*<sup>46</sup> e os Mórmons. Apesar de algumas semelhanças entre eles, tais movimentos têm só uma relação indireta com o pentecostalismo (DAYTON, 2018, p.36).

A glossolalia, como sinal do batismo no Espírito Santo, inseriu no campo religioso protestante, uma experiência religiosa manifestada no espaço corpo,

---

<sup>46</sup> Os *Shakers* (literalmente tremedores) foi uma seita americana tendo sua origem no reavivamento Quacre de 1747. Sua principal líder, Anne Lee (1736-1784) tinha a pretensão de falar de forma sobrenatural 72 (setenta e dois) idiomas. Há registro que os encontros do grupo, além da glossolalia, eram acompanhado de danças e de diversas manifestações extáticas (GROMACKI, 1986, p.37).

mediante a ocorrência do êxtase religioso que, como vimos, há muito havia sido banida do cristianismo, em especial no ramo reformado, como bem asseverou Vagner Gonçalves da Silva (2005, p.152). Harvey Cox assevera que as práticas litúrgicas inseridas no pentecostalismo podem ser caracterizadas como manifestações primitivas da religiosidade:

Primeiro, a fala primitiva aponta a importância espiritual do que os estudiosos da religião às vezes chamam de "êxtase" ou glossolalia, denominado pelos primeiros pentecostais de "falar em línguas", atualmente, designados por muitos de "orando no Espírito". Em uma época de exageros e linguagem dúbia, quando terminologias ultra especializadas e a retórica artificial parecem ter esvaziado e pulverizado os processos comunicativos, os primeiros pentecostais aprenderam a falar – seus sucessores ainda falam com outra voz, uma linguagem do coração. [...] com o ressurgimento no pentecostalismo do transe, das visões, curas, sonhos, danças e outras expressões religiosas arquetípicas. Tais modos primitivos de louvor e súplica lembram o que o grande sociólogo francês Emile Durkheim uma vez chamou, se referindo aos fundamentos da religiosidade humana, de "formas elementares" da vida religiosa, (COX, 2009, p.82, tradução nossa).

Portanto, o grande distintivo, que o pentecostalismo inseriu no Cristianismo, foi o resgate da experiência extática, enfatizando a pessoa do Espírito Santo como um produtor de hierofania nos termos cunhados por Mircea Eliade (2010, p.30), sendo que o espaço da manifestação do sagrado, no ambiente litúrgico pentecostal, passa a ser, não só o ambiente de culto; mas, principalmente o corpo dos adoradores de forma indistinta.

Ressaltamos que na ótica do escravizado africano, à luz das suas experiências religiosas ancestrais, o êxtase do batismo com o Espírito Santo, vivenciado pelos cristãos pentecostais, poderia ser interpretado como a posse pelas divindades, como afirma Iain MacRobert: A obra do Espírito Santo no crente poderia prontamente ser interpretado pelo escravizado como idêntico à conjuração e a possessão do orixá, na sua religião ancestral (1980, p.16).

O fenômeno do Batismo com o Espírito, na ótica pentecostal, funciona como um elemento iniciador da vida espiritual dos fiéis e uma manifestação da vida comunitária do grupo; e, na ótica daqueles que vivenciam tal experiência, é acompanhado de elementos que redundam em estados alterados de consciência. Conforme assevera Miriam Rabelo:

Os "cristãos" também sentem seus corpos queimar com o fogo do Espírito Santo, como na narrativa bíblica do pentecoste. Alguns fiéis

elaboram mais esta imagem, indo além de uma referência estereotipada ao texto bíblico para oferecer descrições mais detalhadas da sua experiência corporal: nestas o Espírito é apresentado como um calor que toma conta do corpo, um fogo que propaga do centro, e gera energia, movimento rápido quase incontrolável. No calor os fiéis são tomados por línguas estranhas e chegam mesmo a bailar, rodopiando velozmente no espaço entre os bancos e o púlpito ou ao interior de um círculo formado pelos adeptos em oração (RABELO, 2005, p. 25).

A manifestação da Hierofania da Terceira Pessoa da Trindade, segundo a teologia Pentecostal, vem acompanhado de um sinal externo que é a glossolalia, tal crença, fundamenta - se na leitura particular do Novo Testamento, em especial o Livro de Atos dos Apóstolos, em seu capítulo 2, sendo esta passagem a principal chave hermenêutica para as crenças distintivas do movimento, senão vejamos, o que afirma o autor pentecostal Robert Menzies:

Nós, pentecostais, temos sempre lido a narrativa de Atos e particularmente o relato do derramamento do Espírito Santo em Pentecostes (At 2), como um modelo para as nossas próprias vidas. Encontramos o encorajamento na forma como Deus usa pessoas “esquecidas” e “comuns” para promover a sua causa. (...) Em todo o mundo, os pentecostais identificam-se com essas histórias, especialmente porque tantos enfrentam desafios semelhantes. Esse sentido de conexão com a Escritura nos encoraja a permitir que esse relato modele nossas vidas, nossas esperanças e sonhos (MENZIES, 2019, p.22).

Como toda chave hermenêutica, o êxtase dos primeiros cristãos na narrativa Lucana, consignada no livro de Atos dos Apóstolos, serviu como lente interpretativa para a teologia pentecostal. Contudo, ao focarmos no pentecostalismo, podemos afirmar que o emprego da aludida chave interpretativa foi fruto do diálogo entre os intérpretes e a realidade litúrgica, que havia sido produzida pelos movimentos de avivamentos no solo americano, e redundaram na inserção dos negros na igreja protestante numa liturgia mais extática.

Logo, é nesse encontro de horizontes compreensivo, ou seja, a narrativa lucana de Pentecostes e a realidade histórica da igreja americana, que se estabelece um jogo de sentidos. O que era estranho e o que era familiar funde-se em um processo de mediação e diálogo. H. G. Gadamer discorre sobre a importância do horizonte compreensivo para o processo hermenêutico:

O âmbito de visão que abarca e encerra tudo o que é visível a partir de um determinado ponto. [...] Aquele que não tem um horizonte é um homem que não vê suficientemente longe e que, por conseguinte, supervaloriza o que lhe está mais próximo. Pelo contrário, ter

horizontes significa não estar limitado ao que há de mais próximo, mas poder ver além disso. Aquele que tem horizontes sabe valorizar corretamente o significado de todas as coisas que caem dentro deles, segundo os padrões de próximo e distante, de grande e pequeno. A elaboração da situação hermenêutica significa então a obtenção do horizonte de questionamento correto para as questões que se colocam frente a tradição” (GADAMER, 1997, p. 452).

Portanto, destacamos que, na visão gadameriana, o sujeito e o método interferem naquilo que se forja com o pretexto de ser verdade. Logo, a história sempre é construída a partir da interação entre o sujeito subjetivo e a realidade imposta (GADAMER, 1997, p.276). O processo interpretativo é dialético, progredindo de uma compreensão inicial ingênua e simplória para uma aplicação do texto e da realidade histórica do intérprete, e assim uma compreensão mais profunda e rebuscada do texto e uma validação dos resultados da interpretação, passando desse modo, de uma interpretação simplória para um discurso autoritativo doutrinário.

No exercício da hermenêutica pentecostal, há uma dialética muito forte entre os textos bíblicos e a experiência extática, portanto se firma a crença de que o Espírito se manifestou na igreja contemporânea evidenciado pela experiência glossolálica, profecias, feitos milagrosos, curas e outros fenômenos sobrenaturais. Portanto, o pentecostalismo lê a Bíblia e a interpreta a fim de compreender a si mesmo, bem como, respaldam os fenômenos que, inicialmente lhe escapam nos textos bíblicos, e assim, após a consolidação dessa interpretação, inserem o produto hermenêutico em seu sistema teológico.

Decerto, ao refletirmos sobre o movimento pentecostal hodierno, a partir de um fio condutor entre os diversos movimentos que contribuíram para formação do pentecostalismo (Movimento da Chuva Serôdia, Escola de Charles Parham e Rua Azusa), a doutrina da glossolalia como evidência do batismo com o Espírito Santo, foi sendo desenvolvida paulatinamente. Certamente, o primeiro a sistematizar uma hermenêutica bíblica concernente ao tema, a partir de Atos Capítulo 2, foi Charles Parham: “Em uma escola bíblica em Topeka, Kansas, dirigida por Charles Parham, o falar em línguas foi reconhecido como uma característica distintiva do batismo do Espírito” como afirma J. Walter Hollenweger (1972, p. 22, tradução nossa)<sup>47</sup>.

---

<sup>47</sup> Xenolalia habilidade para falar em idioma que o indivíduo ainda não aprendeu. No início do Movimento Pentecostal nos EUA, na virada do século 20, havia a crença de que Deus concederia o “dom de línguas” a fim de equipá-los com idiomas humanos identificáveis (Xenolalia), para pregarem o evangelho noutros países, agilizando o evangelismo transcultural. Entre os que acreditavam desta forma, estava Charles Parham e seus seguidores (ARAÚJO, 2014, p.922-923).

Contudo, havia uma peculiaridade, na maneira que Charles Parham compreendia o papel das línguas estranhas como evidência do Batismo com o Espírito Santo, uma diferenciação sutil em relação ao movimento pentecostal subsequente. Na sua ótica, as línguas faladas eram a *xenolalia* ou *xenoglossa*, ou seja, eram idiomas de outros países. Sobre o fenômeno podemos destacar:

O verão de 1900 provaria ser um tempo significativo, quando Parham embarcou em uma excursão do Movimento *Holiness* por centros religiosos. Central nesta viagem de doze semanas foi a comunidade *Holiness* liderada por Frank W. Sandford em Shiloh, no Maine. A atração de Parham pela comunidade de Sandford em Shiloh devia-se, em grande parte, à paixão do líder pelo derramamento da “chuva serôdia” do Espírito Santo que foi enfatizado por todo o Movimento *Holiness*. Parham queria uma maior manifestação desse poder em sua própria vida e através de Sandford tinha ouvido relatos isolados de *Xenolalia* entre os missionários. Para Parham a descoberta da *Xenolalia* era de particular importância, porque ele via essas línguas estrangeiras como prova do batismo com o Espírito Santo, uma vez que tornava todos os que receberam tal batismo, missionários instantâneos (SYNAN; FOX, 2017, p.46).

A compreensão de Parham sobre a *xenolalia* estava coadunada como a tese asseverada por Sandford, no tocante às línguas missionárias, contudo inovava na questão evidencial do batismo com o Espírito Santo, como bem assevera Geir Lie:

É de conhecimento dos estudiosos pentecostais, que Charles F. Parham deu notoriedade ao ensino das evidências iniciais sobre o batismo no Espírito Santo. Além disso, pregou no contexto americano uma mensagem milenarista, tendo sido influenciado por Frank W. Sandford, que além de ser um pregador do movimento de santidade, estava alinhando com o grupo que defendia aquela visão escatológica, que acreditava que o retorno iminente de Cristo seria precedido por um avivamento mundial. Inspirado por Sandford, Parham defendeu que o dom de falar em línguas (não entendido como glossolalia, mas sim como *xenolalia*) funcionaria como uma ferramenta evangelística poderosa, pois implicava em falar os idiomas existentes[...]. A principal divergência entre Sandford e Parham seria a crença, do primeiro, de que o dom de línguas era apenas uma, entre as várias possibilidades, de manifestações do Espírito na igreja nos últimos dias; enquanto, Parham estava convencido de que falar em línguas era a chave para a pregação do Evangelho de forma eficaz, em todos os cantos do planeta, redundando no retorno de Cristo. Além disso, de acordo com Parham, falar em línguas era o próprio critério ou evidência para saber se alguém havia recebido o Batismo no Espírito Santo. Parham, provavelmente até sua morte, manteve seu entendimento das línguas como idiomas destinados ao uso missionário (LIE, 2019, tradução nossa).

No caso das “Línguas Estranhas”, é interessante destacar a relação entre o fenômeno e o intérprete. Alguns estudiosos pentecostais como Robert Mapes

Anderson (2013) e James R. Goff (1988) asseveravam que Parham já acreditava previamente que as línguas seriam o sinal externo (evidência) de que havia ocorrido a experiência do batismo no Espírito Santo (SYNAN, FOX, 2017, p.47). Ou seja, o encontro do fenômeno da *xenolalia* com os pressupostos de Charles Parham, lastreados no segundo capítulo do livro de Atos dos Apóstolos, redundou na formulação da doutrina da evidência do Batismo com o Espírito Santo por meio das línguas estranhas, que foi formatada e difundida na escola de teologia liderada por ele (*Bethel Bible College*):

(...)Parham ensinou a seus alunos a essência da doutrina *Holiness*, então estrategicamente orientou seus alunos através de Atos 2, no qual a *xenolalia* tinha provocado a fase inicial do crescimento cristão no dia de Pentecostes em Jerusalém. Quando deixou a cidade por três dias para celebrar um noivado, Parham incumbiu seus alunos de uma tarefa de casa: pediu-lhes que encontrassem a evidência bíblica para o Batismo com o Espírito santo. Ao retornar, Parham pediu aos alunos que apresentassem sua conclusão e todos responderam que a evidência estava em falar em línguas (SYNAN, FOX, 2017, p.47).

Obviamente, a conclusão a que chegaram os alunos de Charles Parham, de forma consensual e uníssona, era fruto da condução pedagógica inserida na escola, tendo como supedâneo as próprias crenças formuladas por ele, como bem assevera James Goff (1988, p.152). Charles Parham narra como a *Xenolalia* foi um evento evidencial do Batismo com o Espírito Santo, ocorrido com Agnes Ozman:

A irmã Agnes N. Ozman (agora La Berge), enquanto aguardava sua ida para os campos missionários transculturais, solicitou a imposição de mãos para receber o Espírito Santo. Inicialmente, recusei, por não ter vivenciado ainda aquela experiência. Então, sendo pressionado a fazer isso, humildemente em nome de Jesus, impus a minha mão sobre sua cabeça e orei. Eu mal havia repetido três dúzias de palavras, quando uma glória caiu sobre ela, um halo pareceu envolver toda sua cabeça, foi quando a aludida irmã começou a falar em chinês, deixando de se comunicar em inglês por três dias. Quando ela tentou escrever em inglês, para nos contar sua experiência, semelhantemente, redigiu em chinês (PARHAM, 1900-190, tradução nossa).

Ainda a respeito da *xenolalia*, salientemos que William J. Seymour, fundador do movimento da Rua Azusa, como aluno de Parham por cinco semanas, antes de levar a mensagem pentecostal a Los Angeles, em fevereiro de 1906, também abraçou o conceito das línguas missionárias, como uma das ferramentas da obra de evangelização mundial, precedente ao reino milenar de Cristo. Podemos testificar tal crença, com base nos diversos relatos consignados no periódico *The Apostolic Faith*

os quais apontam para a experiência pneumática acompanhada de línguas conhecidas (idiomas). Na verdade, podemos destacar diversos idiomas que, na ótica do movimento foram falados ali em Azusa, de forma sobrenatural. Podemos enumerar entre eles: chinês, japonês, alemão e grego. Contudo, chama-nos atenção, a frequência de relatos de línguas africanas e seus dialetos, entre eles o zulu:

Foi falado e cantado em um dialeto africano que foi compreendido e testificado por nossa querida irmã Mead, que nesse momento, encontra-se de retorno à África." (THE APOSTOLIC FAITH, 1906, v.1, n.1, p.3, tradução nossa)

A irmã Hutchins deixou Los Angeles acompanhada de outros três missionários, em 13 de setembro, com destino à costa oeste da África. Ela tem pregado o Evangelho no poder do Espírito. Ao ser batizada no Espírito Santo recebeu o dom sobrenatural de falar o idioma de Uganda, povo este, ao qual ela foi enviada. Um irmão que esteve naquele país, testificou a fluência da referida irmã na língua nativa (THE APOSTOLIC FAITH, 1906, v.1, n.2, p.1, tradução nossa)

A irmã Mead levantou-se e afirmou que a língua falada correspondia ao seu dialeto africano, uma bela língua, mas, muito difícil para pessoas que falam inglês, contudo, o Espírito Santo, através da jovem, deu a pronuncia perfeita" (THE APOSTOLIC FAITH, 1906, v.1, n.2, p.3, tradução nossa).

Ressaltamos que incluindo esses, há aproximadamente 17 (dezessete) relatos registrados no jornal *The Apostolic Faith*, sobre línguas africanas faladas sobrenaturalmente por meio da experiência pneumática. Ao examinarmos os depoimentos que acabamos de transcrever; podemos inferir que para a Missão da rua Azusa, formada em sua maioria por negros, descendentes de escravizados, o falar naqueles dialetos ancestrais, era, possivelmente, acompanhado pelo sentimento de retorno ao Continente Africano por meio da obra missionária.

Contudo, a partir de Azusa, como detalharemos adiante, há uma revisão no conceito da xenolalia como evidência inicial do batismo com o Espírito Santo, passando então, a ser compreendida como glossolalia, crença esta que se tornou majoritária no movimento pentecostal moderno.

Em Azusa, conforme nos apontam os registros no *The Apostolic Faith* a glossolalia começou a ser estabelecida como uma prática bastante comum, considerando que o termo, línguas desconhecidas (*unknown Language / unknown tongue*) possui considerável recorrência (cerca de 110 eventos), bem como, existem diversos relatos que apontam: não só a xenolalia, mas, principalmente a glossolalia é

uma prática compreensiva que tem início em Azusa, inclusive podemos observar relatos que fazem uma defesa da prática, vejamos:

Em uma reunião recente, realizada em uma casa de campo próximo à igreja, uma irmã foi batizada com o Espírito Santo na varanda daquela residência, permanecendo sob o poder de Deus por aproximadamente duas horas, orando e falando em uma língua desconhecida (THE APOSTOLIC FAITH, 1906, v.1, n.1, p.3, tradução nossa).

Com a prática da glossolalia em Azusa surge a necessidade da figura do intérprete sobrenatural, para que a mensagem se tornasse cognoscível. Vejamos o seguinte relato:

O Senhor Deus usa os órgãos vocais e, assim, as palavras saem sem que você tenha qualquer participação. Quando Deus está falando, o corpo físico não pode tomar parte. Muitas vezes, o Senhor envia alguém que entende a língua para dar a interpretação. Quando falamos em línguas desconhecidas e, ninguém compreende, ou interpreta, falamos com o Senhor nosso Deus, sendo uma experiência deleitosa para a nossa alma. Os demais ouvintes não podem compreender, mas, no Espírito, falamos em mistérios. Mas, quando há a interpretação, toda a igreja é edificada (THE APOSTOLIC FAITH, 1907, v.1, n.5, p.2, tradução nossa).

Por conseguinte, dos relatos acima consignados, podemos abstrair que a experiência extática da glossolalia é marcada por uma suspeição do controle comunicativo, ou seja, a ação metafísica implementa no estado alterado de consciência, redundando em uma perda da autonomia vocálica. Acrescentamos ainda que, segundo o artigo, a glossolalia, sem a competente interpretação, pode ser um fim em si mesmo.

Ressaltamos que o movimento pentecostal hodierno segue a esteira do movimento da rua Azusa, no sentido da adoção da glossolalia em detrimento da xenolalia, asseverando assim, que a função das línguas estranhas, como evidência do batismo no Espírito Santo, não tem a função específica de fomentar uma ação missionária. Sobre tal assertiva podemos citar o teólogo das Assembleias de Deus, Stanley M. Orton:

Outro equívoco é a suposição de que essas línguas eram propícias para pregação e ensino do Evangelho, a fim de favorecer sua rápida disseminação. Mas não há evidência de semelhante emprego de línguas (...). No dia de Pentecostes, o falar em outras línguas realmente atraiu a multidão, mas o que foi ouvido não consistia em discursos e pregações (ORTON, 1993, p.156).

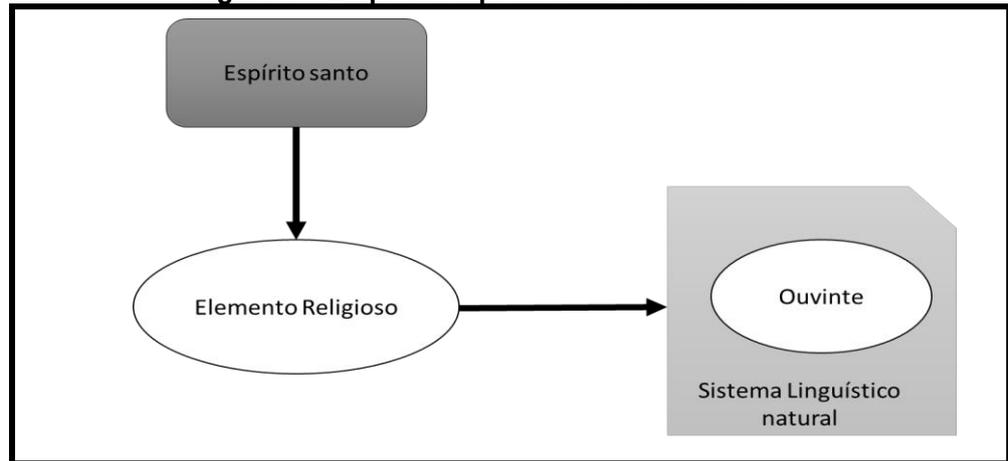
Estabelecida a crença majoritária no seio do movimento pentecostal, acrescentamos que o deslocamento da *Xenolalia* para a *Glossolalia* representou uma mudança na compreensão do fenômeno, ou seja, do evidencialismo – funcional (línguas missionárias) para o evidencialismo – experiencial (uma experiência em si mesma). Ambas, lastreiam uma compreensão evidencialista da experiência do Espírito Santo, no sentido de que representam um indicativo externo, ou seja, uma evidência que o Batismo pneumático ocorreu. Contudo, em que se manifesta a distinção da compreensão?

Por um lado, no caso da *Xenolalia*, há o entendimento de que a função principal das línguas faladas seria a conexão sobrenatural com um sistema linguístico existente, objetivando a pregação do Evangelho naquele contexto cultural. Portanto, a experiência conecta o batizado com o interlocutor, de maneira que o ouvinte compreende a mensagem sem qualquer ação pneumática sobre as suas faculdades comunicativas de compreensão.

Por outro lado, no caso da *Glossolalia*, há o entendimento de que não há necessidade das palavras proferidas pela ação pneumática compor qualquer sistema linguístico conhecido. Portanto, para que haja uma efetiva comunicação entre pessoas, a partir das palavras glossolálicas, há a necessidade da ação do Espírito Santo, não só sobre o emissor; mas, também, sobre o receptor, no sentido de interpretá-las

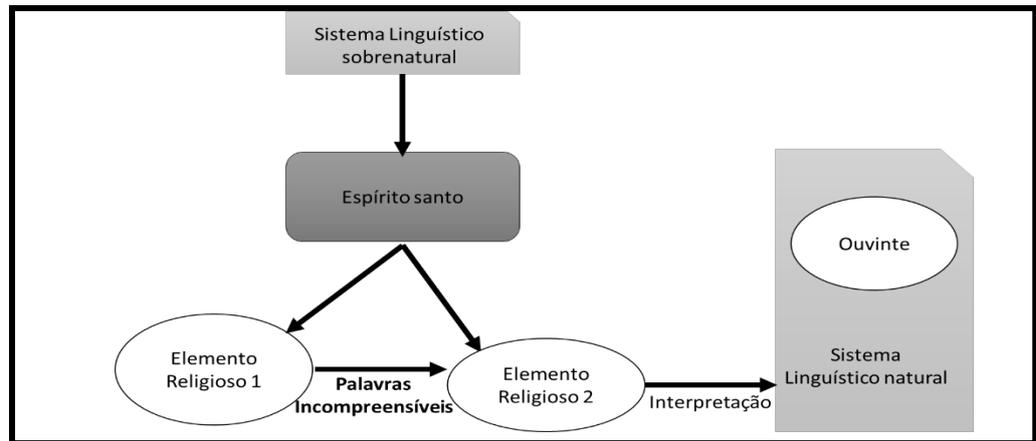
Logo, a experiência extática, no caso da glossolalia, é elemento central do Batismo com o Espírito Santo; enquanto na *Xenolalia* a capacitação comunicativa ocupa tal posição; considerando especialmente que, no primeiro caso, nem sempre ocorre processo comunicativo no campo racional. Podemos demonstrar o processo comunicativo dos dois eventos por meio dos esquemas representativos que seguem:

**Figura 5 – Esquema representativo da Xenolalia**



Fonte: Elaborada pelo autor

**Figura 6 – Esquema representativo da Glossolalia**



Fonte: Elaborada pelo autor

Portanto, comparativamente podemos perceber que, no caso da glossolalia, a experiência pode se limitar unicamente ao êxtase, tendo inclusive, para o estabelecimento do processo comunicativo racionalmente inteligível, a necessidade da mediação de uma segunda experiência extática, que seria a interpretação. Nessa ótica que, aliás, foi fomentada a partir do movimento da Rua Azusa, ressignificou os ensinamentos de Chales Parham, que aplicava, como já vimos, uma hermenêutica milenarista ao capítulo 2 de Atos dos Apóstolos. Sobre o aludido debate, podemos destacar que, em 1909, a crença da xenolalia já havia sido superada pela glossolalia, como defende James Goff:

Na verdade, a crença notável da utilidade das línguas foi crucial para distinguir amplamente os pentecostais dos integrantes do movimento de santidade. Proporcionou um zelo idealista, que garantiu resultados evangelísticos tangíveis. Em 1909, muitos pentecostais estavam se tornando céticos em relação às línguas missionárias, pelo menos

como um fenômeno generalizado. As Línguas, na nova concepção, seria principalmente entendida como glossolalia, serviria como prova do Batismo no Espírito Santo e, com a ajuda de um intérprete divinamente capacitado, traria uma mensagem de esperança e segurança às congregações individuais (GOFF, 1988, p.16, tradução nossa).

A interpretação sobre a evidência do Batismo com o Espírito Santo, que redundou na adoção da *glossolalia*, em detrimento da xenolalia, lastreava-se na compreensão e aplicação dos textos Paulinos consignados no Capítulo 14 da primeira carta aos Coríntios, como bem assevera o insigne teólogo pentecostal Robert Menzies:

Ele afirma que as línguas são edificantes; que as línguas “edificam” aquele que fala em línguas estranhas (1Cor 14.4). Suas palavras aqui também nos ajudam a começar a entender como essa edificação acontece. Ele declara: “porque o que fala em línguas não fala aos homens, mas a Deus (14.2). De fato, a pessoa que fala em línguas “fala em mistérios” pelo Espírito (14.2) (...). Aqui o termo simplesmente carrega o sentido daquilo que está fora de entendimento, tanto para o falante como para o ouvinte(...). O ponto de vista de Paulo é, assim, relativamente simples: a pessoa que fala em línguas, fala palavras reconhecidas apenas por Deus (MENZIES, 2019, p.172).

Portanto, coadunados com compreensão de Robert Menzies (2019), podemos inferir que a glossolalia é uma experiência extática comunicativa com a divindade, que, para a consciência do partícipe pode não haver qualquer sentido lógico racional, simplesmente um feixe de sensações que redundam em um fortalecimento da experiência mítica religiosa. Assim, compreendemos que em Azusa, a glossolalia passou a fazer mais sentido para os afro-americanos que estavam acostumados aos ritos ancestrais de possessões; muito embora, tais negros passassem a dar novos significados ao fenômeno, distinguindo enfaticamente a possessão boa da possessão má. Enquanto no cristianismo reformado havia a compreensão de possuir o Espírito Santo, no pentecostalismo há uma inversão, no sentido de ser possuído pela Terceira Pessoa da Trindade. Vejamos este relato:

Ele agiu em meus órgãos vocálicos, falando, através de mim, em línguas desconhecidas. Eu me levantei perfeitamente consciente de que todo o meu ser estava integralmente movido pelo Espírito Santo. Em virtude daquela experiência, a tentação do diabo jamais poderia me fazer duvidar. Primeiro, estava convicto de que um ente vivo entrou em mim, possuindo, literalmente, meu corpo de tal forma, que a sua vontade tomou conta das minhas habilidades comunicativas, conduzindo-me a falar qualquer idioma (THE APOSTOLIC FAITH, 1907, v.1, n.6, p.4, tradução nossa).

Entendemos como oportuno ressaltar que a xenolalia ou mesmo a glossolalia, eram fenômenos comuns nas religiões africanas, L. Caryle May (1956, p.84) assevera que os referidos fenômenos linguísticos têm uma ampla distribuição geográfica na África e são bastante frequentes em diversas reuniões religiosas. O autor faz referência ainda, que entre os *Thonga*, por exemplo, as práticas de exorcismos eram pontuadas por canções em Zulu, e afirma-se que, mesmo que o participante não conhecesse essa linguagem, ele fazia uso em seu processo comunicativo, por meio de uma espécie de milagre das línguas. Ainda sobre a prática da xenolalia na etnografia africana, afirma Lewis (1971, p.99) a respeito das mulheres do povo Kamba, que ao serem possuídas por espíritos estrangeiros: “como em outros lugares, as mulheres afligidas “falam em línguas”, em dialeto estrangeiro de acordo com a proveniência do espírito invasor” (LEWIS, 1971, p.99).

No âmbito do pentecostalismo americano, partindo de sua herança africana em Azusa, o fenômeno do batismo com o Espírito Santo era um análogo da posse do espaço corpo pelas divindades ancestrais, sendo que desta feita, o adorador passava a ser o “cavalo” do Deus cristão, por meio da terceira pessoa da Trindade:

A possessão espiritual é uma característica importante de praticamente todas as religiões vivenciadas pelos africanos em diáspora no Novo Mundo. Por exemplo, devotos da santeria cubana, voodoo haitiano e do candomblé brasileiro, praticavam elaborados rituais de possessão, assim como, reconheciam um panteão de espíritos e divindades derivadas das religiões africanas. O que distingue, a tradição ancestral da igreja cristão negra, é a crença que o Espírito Santo seria exclusivamente o agente possuidor (SANDERS, 1999, p.59, tradução nossa).

Seguindo uma lógica culturalista clássica, podemos ressaltar que a glossolalia passa a ocupar, no espaço litúrgico Pentecostal, especificamente em Azusa, o lugar das manifestações externas das divindades africanas. Nesse novo ambiente, normatizado pelas Escrituras Cristãs, o fiel que vivencia o batismo pneumático passa a ser o “cavalo” do Espírito Santo; substituindo a gestualidade teatral da religião ancestral africana, por elocuições verbais inteligíveis, que é a própria linguagem epifânica. Obviamente todo esse fenômeno no seio do pentecostalismo é interpretado a partir dos textos bíblicos e tentando se conectar com a tradição do cristianismo. Notadamente, seguindo a esteira de Raboteau (2004, p. 245) e Stuckei (1987, p.35) os demais comportamentos extáticos motores, comuns às religiões africanas, permaneceram, ainda que de forma ressignificada, presentes no protestantismo negro

americano e, conseqüentemente, no pentecostalismo que emerge do movimento da rua Azusa. Sobre a conexão entre a crença da possessão podemos pontuar o que diz Iain MacRobert 79-80

O anseio africano e o respeito pelo poder sobrenaturais, materializados na crença da possessão espiritual, foram fundamentais para o movimento pentecostal. Seymour escreveu que: “O dom de línguas é a glória de Deus inundando a alma e a possessão por parte do Espírito Santo”. As manifestações litúrgicas de possessão ocorriam com o acompanhamento de música, danças e pelos fenômenos de êxtase, os quais eram essencialmente originários da África Ocidental (MACROBERT, 1988, p.79-80, tradução livre).

O batismo no Espírito Santo evidenciado pela glossolalia no interior das comunidades pentecostais, funciona como um fator de inclusão do que vivenciava a experiência no corpo autoritativo do grupo, pois ao ter a experiência de ser visitado pelo próprio Deus (no caso a terceira pessoa da trindade), o fiel passava a ser autorizado a falar autoritativamente em nome da Divindade, no seio da comunidade. Em virtude disso, no cerne do pentecostalismo, especialmente em seus primórdios, houve espaço na liderança, para pessoas independente de cor, gênero, raça e condição social, desde que houvessem vivenciado a experiência pneumática pentecostal, fator que revelava a eleição para o serviço do fiel. Bastide estabelece um paralelo entre a experiência de transe – no cristianismo e nas religiões africanas –, apontando para as implicações sociais do fato:

Em resumo, o africano, como o cristão, tem uma atitude ambivalente diante do fenômeno místico: considera-o uma eleição e uma honra, porém ao mesmo tempo se assusta. Quando o indivíduo revela sua aptidão para entrar em transe, ele não cessa de cultivá-lo, socializá-lo, protegê-lo de todos os erros possíveis mediante barreiras das normas coletivas ou as ações preventivas da história dos deuses (BASTIDE, 2016, p.98).

Em conseqüência do que acabamos de afirmar, destacamos que a liderança e o local de fala, no âmbito do pentecostalismo, são essencialmente carismáticos, respaldada pela experiência com o Espírito Santo, evidenciada pelo fenômeno da glossolalia. Nesse sentido, o fenômeno é tão importante, que passa a ser um requisito para a escolha de lideranças, pois na ótica do pentecostalismo, a capacitação sobrenatural sobrepuja a capacitação técnica – intelectual - formal<sup>48</sup>, a respeito desta questão ressalta David Mesquiati de Oliveira:

---

<sup>48</sup> A experiência carismática, em virtude do seu caráter democrático, vivenciada: por mulheres, crianças, negros, brancos, ricos e pobres, possibilitou a abertura às estruturas eclesiais de grupos

No âmbito pentecostal, falar em línguas em estado de êxtase passa a ser um padrão *standard* para a espiritualidade cristã (...). Para se ter uma ideia, não poderia ser apresentada para o ministério pastoral quem não tiver dado provas à comunidade de ter esses momentos extáticos. Ser batizado com o Espírito Santo é um requisito para a consagração ministerial ao pastorado (DE OLIVEIRA, 2017, p.247).

Destarte, a liderança no âmbito do pentecostalismo, dilui-se na informalidade, ainda que tal informalidade não ilida a constituição de um corpo clerical; contudo, os pregadores e profetas não necessariamente compõem o ministério oficializado e burocrático. A sacralidade mágica no movimento pentecostal não está no espaço sagrado ou nos cargos eclesiásticos – nesse aspecto, superando inclusive as religiões africanas. Todavia, encontra-se respaldada pelo batismo no Espírito Santo, chancelada comunitariamente pela presença da glossolalia. A respeito dessa descentralização e democratização autoritativa assevera Roberta Bivar Carneiro Campos:

Contrastando com as religiões afro-brasileiras, que também têm estrutura organizacional resistente a centralização, não é exigido daquele que realiza a principal forma de propagação da mensagem pentecostal pertença a qualquer hierarquia eclesiástica, tampouco é exigido lugar sagrado para proceder à comunicação com o divino, já que não há lugar, instituição ou pessoa mais sagrada que outra (como Pegi, assentamento, sacrifícios etc.). A sua principal base institucional é a palavra que agora, mais do que nunca, precisa ser viva e direta. Apesar da notoriedade do surgimento das celebridades da fé, o acesso mais democrático ao carisma ainda se faz presente no pentecostalismo (CAMPOS, 2011, p.1025).

Portanto, ante o que acabamos de expor, a glossolalia é o principal distintivo teológico do movimento pentecostal moderno. Um estudo da *Pew Research Center*, intitulado: *Spirit and Power, a 10 - Country Survey of Pentecostals*, onde se pesquisou em 10 (dez) países, as principais características e crenças das igrejas pentecostais, aponta que muitos pentecostais afirmam que frequentam serviços religiosos onde falar

---

minoritários que antes eram aliados das funções de liderança eclesiásticas, ou mesmo, das funções pedagógicas no seio das comunidades religiosas. Assim, o fenômeno da glossolalia tem um papel importante na normatização das relações sociais e institucionais em uma comunidade pentecostal. O local de fala passa a ser evidenciado e respaldado pela experiência extática constatada e reconhecida pelo grupo religioso, a partir do fenômeno evidencial (glossolalia). Em virtude disso, houve uma abertura no movimento pentecostal para a liderança leiga, ou seja, sem uma formação teológica formal; bem como, a possibilidade de os púlpitos serem ocupados por mulheres e outros grupos minoritários. Tal fato gerou visões ambíguas, enquanto o protestantismo clássico olhava com desconfiança, as comunidades carentes, compreenderam que era uma oportunidade de inserção formal nas estruturas eclesiásticas; ao nosso ver tal abertura foi um fator contribuinte para o crescimento do pentecostalismo entre os excluídos.

em línguas é uma prática comum e que aproximadamente seis em cada dez pentecostais afirma, falar ou orarem em línguas (PEW, 2006, p.17).

Apesar de a relevância da glossolalia para o movimento pentecostal, contudo, não é o único distintivo, como bem assevera Dayton (2018), que ressalta em sua obra, que o pentecostalismo é muito mais do que “falar em outras línguas”, considerando que, pelo menos, quatro elementos teológicos foram fundidos pelos pioneiros do movimento – salvação, cura, batismo do Espírito Santo e a segunda vinda de Cristo. Contudo, podemos ressaltar que tais pontos teológicos redundam em uma prática litúrgica, segundo a já referenciada pesquisa da PEW (2006), que é caracterizada pela: 1) cura sobrenatural; 2) exorcismo e 3) crença escatológica milenarista.

Para uma melhor compreensão do movimento pentecostal, realizaremos uma análise da visão pentecostal da crença na cura divina, possessão espiritual e práticas preditivas.

#### 4.3 CURAS SOBRENATURAIS

Como já havíamos ressaltado anteriormente, o pentecostalismo representou uma ruptura com a lógica cessacionista implementada pela igreja reformada. Tal quebra implicou na crença da manifestação de eventos milagrosos no cotidiano religioso das comunidades eclesiais, entre os quais a possibilidade da cura por ação das forças sobrenaturais, que no movimento pentecostal é concretizada pela ação intervencionista divina, mediada pelo poder do Espírito Santo. Segundo Jennifer Anne Cox a crença na cura é essencial e consensual no pentecostalismo, como podemos depreender das palavras da autora:

A cura divina é "um distintivo essencial do cristianismo pentecostal e carismático em nível mundial". A grande característica do pentecostalismo é, que o distingue dos outros ramos do cristianismo é a cura divina, em detrimento do falar em línguas, ou da mensagem de prosperidade. A Cura é parte do evangelho pentecostal quádruplo, que proclama Jesus como: salvador, esculápio, batizador no Espírito Santo e Rei vindouro. Os primeiros pentecostais foram influenciados por pregadores evangélicos da cura divina e desafiaram, com isso, a visão calvinista majoritária, de que os crentes devem tolerar pacientemente a doença, em submissão a Deus. Eles acreditavam que a Bíblia prometia cura como resultado da morte de Jesus. A maioria dos pentecostais agora vê a cura como um aspecto importante da proclamação do evangelho e um aspecto da salvação (COX, 2017, p. tradução nossa).

As raízes dos ensinamentos sobre a cura divina no seio da cristandade são bastantes complexas e difíceis no estabelecimento de uma genealogia, considerando que sempre houve um hibridismo entre as práticas cristãs e as superstições engendradas na espiritualidade popular. Assim, é muito comum em todos os tempos e lugares, os cristãos buscarem alívio por meio de orações para as enfermidades e demais agruras existenciais, bem como existe uma complexidade de visões teológicas e doutrinárias a respeito da possibilidade da cura divina como um produto da fé pessoal (DAYTON, 2018, p.191). Contudo, ressaltamos que o pentecostalismo acrescentou elementos à crença cristã sobre a cura divina, que foram extremamente inovadores, deslocando a perspectiva de um fenômeno produzido unicamente pela fé, para a convicção da ação sobrenatural de entes espirituais (tanto na origem como na cura das enfermidades).

A cosmovisão pentecostal é caracterizada por pressupostos dualistas, onde o bem e o mal são polos opostos do universo que agem e contrapõem-se no cotidiano das pessoas; portanto, os infortúnios e bênçãos de uma forma geral, são fruto da ação desses polos que agem no espaço metafísico com repercussão no mundo concreto, nesse sentido, doença e cura são dois lados da mesma moeda espiritual. A Declaração de Fé das Assembleias de Deus assevera a origem sobrenatural das enfermidades, como podemos constatar:

**A origem da enfermidade.** As Escrituras ensinam claramente que as doenças e a morte são resultantes da entrada do pecado no mundo: “Pelo que, como por um homem entrou o pecado no mundo, e pelo pecado, a morte, assim também a morte passou a todos os homens, por isso que todos pecaram” (Rm 5.12). As doenças e enfermidades existem como consequência da queda e da desobediência humana. Há doenças que são consequências de um pecado específico; todavia, nem toda doença e enfermidade são decorrentes de um pecado pessoal. As Escrituras ensinam que existem doenças e enfermidades que são resultados da ação direta de Satanás e seus demônios, enquanto outras são apenas resultados de nossa condição humana pós-queda: “Não bebas mais água só, mas usa um pouco de vinho, por causa do teu estômago e das tuas frequentes enfermidades” (1 Tm 5.23). A Bíblia ensina que Deus, na sua soberania, pode permitir a doença e, em situações específicas, usá-la como instrumento de correção (CGADB, 2017, p.180).

Do texto doutrinário que acabamos de consignar, podemos abstrair duas causas para as enfermidades na ótica pentecostal: a primeira seria uma consequência da queda, ou pecado original; e a segunda, uma intervenção de dois entes da

maldade, Satanás e seus demônios. Portanto, fica claro que na cosmovisão do movimento, o fator metafísico é o ponto crucial para a existência das doenças.

Logo, partindo do pressuposto pentecostal, a cura também seria uma intervenção sobrenatural, ou seja, por meio da salvação ou pela libertação dos enfermos da ação espiritual de Satanás e seus demônios. Este paradigma incluiu na liturgia das igrejas pentecostais, práticas de exorcismos e orações por aquilo que o grupo denomina de cura divina. O Espírito Santo, nesse processo, tem o papel fundamental e ativo na produção sobrenatural da cura, o poder de Deus emanado da terceira pessoa da Trindade é que subjuga os poderes da maldade personificados nos demônios; em linhas gerais, podemos perceber uma forte manipulação do sagrado pelos integrantes dos grupos pentecostais. Em síntese, a doença e a profilaxia, na ótica pneumática pentecostal são questões que estão intrinsecamente relacionadas com a dimensão espiritual, ou seja, os binômios: pecado – doença e salvação – cura são preponderantes na questão de saúde, como apontam Guy P. Duffield e Nathaniel M. Van Cleave:

Uma grande diferença entre pecado e doença tem sido aceita há muito tempo. Foi ensinado, ou tido como certo, que o pecado deve ser tratado de um ponto de vista espiritual, enquanto doença, por ser puramente física, deve ser curada através de meios naturais. Todavia está sendo cada vez mais reconhecido que a doença contém igualmente um lado espiritual. (DUFFIELD; VAN CLEAVE, 2000, p.149).

A propósito disso, podemos asseverar que o binômio dualístico, cura-doença no pentecostalismo, insere-se na categorização Eliadiana de sagrado – profano, a doença representa, nesse sentido a profanidade do cotidiano invadido pelas forças da maldade; e a cura espiritual como uma manifestação do sagrado. Portanto, a ação da manifestação do Espírito Santo é uma hierofania na percepção de que a cura produzida é uma emanção da divindade, algo como um *mana*: “(...) a força misteriosa e ativa que possuem alguns indivíduos, e geralmente, as almas dos mortos e todos os espíritos” (ELIADE, 2010 p.25).

A crença na cura divina, como já dissemos antes, historicamente não é exclusiva do movimento pentecostal, considerando que o próprio William Seymour faz referência no Jornal da Missão que liderava (*The Apostolic Faith* Volume 1 n.2, edição

de outubro de 1906), ao Dr. Cullis<sup>49</sup> – “que trouxe de volta ao mundo a maravilhosa doutrina da cura divina”. Contudo, a crença nos fenômenos de cura foi uma tônica nos encontros religiosos em Azusa. Prova inconteste desse fato, é que há inúmeros relatos de curas nas diversas edições do *The Apostolic Faith*, bem como, artigos apologéticos defendendo as curas divinas no referido periódico. Para uma melhor compreensão transcrevemos uma destas citações:

Alguns casos maravilhosos de cura têm ocorrido nas últimas semanas. Uma senhora com aproximadamente 60 anos de idade, aleijada por mais dez em virtude de uma inflamação reumática, foi trazida por suas duas filhas em uma cadeira de rodas. Ela recebeu a oração, e, naquele momento, foi perceptível a movimentação dos membros inválidos. Ela então se levantou de sua cadeira de rodas sob o poder do Espírito Santo. Oh! Que todos louvem ao Senhor por Sua abundância e por suas obras maravilhosas entre os filhos dos homens (APOSTOLIC FAITH, v.1, n.1,1907, p.1, tradução nossa).

Muito embora a crença nas curas milagrosas seja um conceito bastante recorrente na história do cristianismo, bem como nas religiões em geral, o pentecostalismo iniciado em Azusa acrescenta à questão, a compreensão da cura como um evento atrelado à experiência Pentecostal (pneumática), é o poder do Espírito Santo que produz a cura; logo, podemos asseverar que há uma aproximação dessa lógica com as concepções animistas de cura, em especial com as xamânicas, pois, a crença na ação dos espíritos maus, segundo o pentecostalismo, como agentes de enfermidade, é reprimida pelo Espírito Santo que é manifesto no ambiente litúrgico pelas orações e transes dos fiéis. Essa lógica perdurou por toda história do pentecostalismo, variando em menor ou maior grau, contudo, sempre presente.

Em Azusa, comunidade formada por excluídos no início do século XX; em sua maior parte negros, portanto, oriundos em uma matriz cultural em que a crença nos poderes espirituais – como agentes produtores e profiláticos de doenças – era bastante difundida, considerando que para a espiritualidade africana os infortúnios, dentre os quais as enfermidades, estavam atrelados ao equilíbrio das forças espirituais, como bem assevera Célio de Pádua Garcia:

---

<sup>49</sup> Charles Cullis (1833-1892) foi um médico homeopata,. Tornou-se uma figura controversa em Boston por causa da propagação da crença na cura pela fé ("*Faith Cure*"), muitas denominações se tornaram antagônicas às suas mensagens, devido à teologia cessacionista. No entanto, ele começou a receber atenção de todo o mundo, pois ensinava e mostrava que Deus ainda curava e fazia milagres. Em 1881, Cullis começou a realizar reuniões de "cura pela fé" regularmente, e em 1882, um local para o exercício exclusivo da cura divina foi construído (DAYTON, 2018, p.207-208).

A cura das doenças na perspectiva das religiões afro envolve a ação dos dois mundos: material e imaterial, visível e invisível. Nada ocorre nessa tradição religiosa sem a interação desses dois mundos. Muitas vezes um desequilíbrio físico é provocado por um desequilíbrio espiritual e vice-versa (DE PÁDUA GARCIA, 2016, p.253).

De certo modo, podemos depreender da citação que há, na lógica da religiosidade africana, uma ação holística do mundo espiritual sobre o material. Tal lógica se coaduna com a cosmovisão Pentecostal no tocante ao binômio cura-enfermidade. Para Joseph W. Williams (2008, p.48) há estreitas afinidades entre a cura pentecostal e a visão holística, dado o foco dos pentecostais nas origens espirituais da doença. Logo, a cura por definição envolveu a restauração da pessoa como um todo e vai muito além da cura física, relatos dos avivamentos da Rua Azusa, em 1906, captaram essa tendência. Portanto, aponta ainda o autor, que no pentecostalismo o processo de inclusão de um fiel na comunidade Pentecostal deveria impactar por completo a sua vida. Em primeira instância: pela salvação cristã; e em segunda; pela ação do poder do Espírito Santo.

Acrescentamos que uma outra ideia foi inserida pelo pentecostalismo ainda nos seus primeiros passos, foi a compreensão da ação do Espírito Santo como uma força externa. Podemos entender força como aquela “energia” ou “*animus*” que produz efeitos no mundo concreto. Existem vários relatos no periódico *The Apostolic Faith* que apontam para esse fato, senão vejamos alguns trechos:

**Quadro 2 – Relatos experiencias – Efeitos físicos das experiências pneumáticas**

Edição	Relato
nº. 4 – dezembro. 1906	Irmão George E. Berg afirmou que o Espírito Santo se apresentou como: “bolas de fogo. [que] passou por mim desde a minha cabeça até a ponta dos meus pés”.
nº. 5 – janeiro de 1907	O irmão Hezmalhalch contou como o Espírito Santo se manifestou por meio de uma jovem. “Enquanto eu ia em direção a ela, nunca esquecerei o poder que experimentei”. “Senti como se baterias de grande poder tivessem se apoderado do todo meu corpo, que passou a ser um grande reservatório de eletricidade”.
nº 8 – maio de 1907	Celia Freeman relatou: “em 13 de março de 1907, um choque elétrico produzido pelo Espírito Santo, caiu do céu sobre mim. Eu morri aparentemente e fiquei desamparada, como um bebê”.

Fonte: *The Apostolic Faith* – Elaborado pelo autor (tradução nossa)

Portanto, podemos abstrair dos relatos acima consignados, que a crença nos fenômenos físicos produzidos pela manifestação do Espírito Santo, no mundo concreto, era um indicativo evidencial da realidade do discurso a respeito da ação sobrenatural da Terceira Pessoa da Trindade, assim, também eram os testemunhos de curas, tais relatos no seio da comunidade de fé dispensavam comprovações científicas. Nesse diapasão, as narrativas das testemunhas eram suficientes para aceitabilidade.

A partir das crenças dos primeiros pentecostais em Azusa, a crença na cura divina, bem como as concepções teológicas a respeito do fenômeno, tomou várias concepções no seio do pentecostalismo, contudo, é inconteste o fato de que ela se tornou uma pedra basilar na práxis litúrgica pentecostal.

Uma das expressões teológicas mais enfáticas desse fenômeno, foi o movimento conhecido como “cura divina”, que foi difundido nos meados do século XX, principalmente por pregadores independentes, que não estavam ligados a nenhuma estrutura denominacional pentecostal. No entanto, a característica marcante do movimento era uma forte ênfase nas manifestações milagrosas e asseveravam ser agentes mediadores das curas divinas; podemos destacar como seus principais protagonistas: William Branham (1909 -1965), Kathryn Kuhlman (1907 -1976) e Oral Roberts (1918-2009) (ARAÚJO, 2007, p. 617).

Objetivando uma melhor compreensão dos protagonistas do movimento, ressaltamos que Wiliam Branham, considerado como controverso por muitos, começou sem ministério de cura divina, nos idos de 1946, tendo alçado fama internacional. A sua práxis incluía (ARAÚJO, 2007, p. 618):

- a) uma gestualidade com a mão esquerda, que segundo o pregador, serviria para indicar a fonte da enfermidade, ou seja, o espírito que era o produtor da enfermidade;
- b) crença que toda enfermidade era originária de espíritos maus;
- c) o emprego da capacidade de adivinhação, denominado de “dom de discernimento”, que serviria para saber o que estava no coração das pessoas;
- d) e a dependência de um guia espiritual angelical, que serviria para conduzir todo o processo.

Acrescentamos ainda, que Kathryn Kuhlman é a prova inconteste de que a liderança carismática, no pentecostalismo, permitia a inclusão de mulheres, considerando que, na ótica do movimento pentecostal, o carisma era uma marca

indistinta de gênero. Seu ministério teve início em 1947, fez uso dos canais midiáticos (rádio e televisão) e liderou a divulgação da mensagem da cura divina até 1960 (data de sua morte) (ARAÚJO, 2007, p. 618): Sua vida foi envolta em mistérios, que trazia uma áurea mágica no sentido que Marcel Mauss (2018, p.50) deu ao termo. O principal biógrafo da religiosa, Jamie Buckingham, aponta para a mística que envolvia a sua figura:

Na morte como na vida, Kathryn Kuhlman permaneceu envolvida em mistério. Aparecia nas telas de nossa televisão e em púlpitos distantes como uma figura imaginária — audaciosa em sua pregação, porém compassiva a ponto de chegar às lágrimas enquanto proclamava cura às multidões de enfermos. O mundo, desde o das modelos de moda da Quinta Avenida, em Nova York, passando pelo das estrelas de Hollywood, ao das mulheres de capacete que trabalhavam em fábricas em Pittsburgh, era inundado por seus cultos de milagres. Em um planeta assolado por enfermidades e trevas espirituais, ela representava aquele ingrediente único sem o qual a raça humana está condenada —a esperança. Muitos eram curados (BUCKINGHAM 2005, p.10).

Uma outra peculiaridade, nas práticas de Kathryn Kuhlman, é que ela tratava o Espírito Santo de maneira bastante pessoal, como uma entidade que poderia deixá-la a qualquer tempo, sua práxis incluía (ARAÚJO, 2007, p. 618):

- a) um discurso de forte dependência do Espírito Santo na produção da cura;
- b) os milagres eram revelados pelo Espírito Santo;
- c) sua Oração mais recorrente era: “Querido Jesus, não retires o Teu Santo Espírito de mim”, revelava que havia uma compreensão da terceira pessoa da Trindade, como um espírito guia;
- d) asseverava que o Espírito santo era uma força física como a eletricidade.

Destacamos um outro expoente da cura divina, Oral Roberts, que iniciou seu ministério de cura também no ano de 1947, tendo durado até 1968. Suas reuniões aconteciam em tendas gigantes, marcadas pela presença de multidões e forte emocionalismo. O seu ministério serviu de modelo para diversos pregadores pentecostais, tendo atingido os Estados Unidos e diversos países no mundo, por meio da mídia televisiva. A sua práxis incluía (ARAÚJO, 2007, p. 618):

- a) a reivindicação de uma comunicação direta com Deus;
- b) firmava um discurso de que havia uma certeza de que Deus quer curar as pessoas;

- c) contraditoriamente com a colocação anterior, afirmava que caso não ocorresse a cura, Deus teria em sua soberania um caminho melhor para aquela pessoa.

Ressaltamos, portanto, que a crença nas curas sobrenaturais se popularizou no interior do pentecostalismo, desde Azusa até os movimentos modernos; a exemplo daquilo que se denomina neopentecostalismo. O movimento denominado de “Cura Divina” foi um modelo para os ministérios precedentes. O certo é que tal crença Pentecostal representou uma inovação na práxis litúrgica e teológica das igrejas protestantes, e vem sendo, ao longo da existência do movimento, o discurso mais atrativo para o crescimento das igrejas, especialmente em lugares onde há um sistema de saúde deficitário.

Reiteramos na oportunidade, que a prática das curas sobrenaturais está atrelada a um outro fenômeno, que é a crença na possessão demoníaca, considerando que a cura, muitas vezes está ligada à ação do Espírito Santo sobre as forças metafísicas da maldade (“demônios”), como bem assevera Edir Macedo, em sintonia com os pontos teológicos consignados nas declarações de fé do pentecostalismo clássico:

A maneira pela qual os demônios causam as doenças não é difícil de entender. Toda doença tem uma causa e essa causa é sempre um vírus, um bacilo, um germe ou uma bactéria que provoca a destruição dos tecidos. Esse agente microscópico se movimenta, age, tem vida. Perguntamos: de onde vem essa vida? De Deus não pode ser, pois Ele não é destruidor. Para que esse microrganismo se movimente e destrua é necessário que haja uma força dentro dele; um espírito destruidor, e, não podemos identificá-lo com nenhuma outra coisa, senão como uma força demoníaca (MACEDO, 2002, p.94).

Portanto, doença e possessão, na ótica do pentecostalismo estão interligadas; logo, devemos aprofundar a análise da possessão espiritual no âmbito do pentecostalismo, a origem e desenvolvimento da aludida crença.

#### 4.4 POSSESSÃO ESPIRITUAL - EXORCISMOS

A crença na possessão espiritual demoníaca, assim como na cura divina, emerge da compreensão dualística de realidade que a cosmovisão pentecostal abraçou. Para o aludido movimento, como já pontuamos, o mundo concreto não só está inserido em uma realidade metafísica, mas principalmente interage e é afetada por ela

Nesse sentido, sobre a possessão espiritual, Erika Bourguignon considera, que tal crença é um fenômeno que se lastreia na compreensão de mundo e da constituição metafísica do ser humano. Compreensão esta, que se encontra engendrada em cada sistema cultural, podendo se manifestar de diversas maneiras:

As crenças na possessão espiritual estão enraizadas nas concepções de que o ser humano é constituído de várias partes – corpo, mente, personalidade, identidade e alma(s) –, podendo, um ou mais destes elementos serem substituídos, temporária ou permanentemente, por outra entidade metafísica. Contudo, ainda que raramente, é possível que uma segunda entidade entre em um corpo, coabitando com os outros elementos, sem a necessidade de substituição. Assim, tanto na primeira, como na segunda forma, o novo ente produz manifestações comportamentais (BOURGUIGNON, 2004, p.137, tradução nossa).

Por conseguinte, no contexto, o cristão negro agrega ao fenômeno de possessão, a compreensão dos agentes da maldade (diabólicos) inseridos no Cristianismo, reputando, assim, qualquer outro fenômeno de possessão, como um evento místico mal; ressaltamos que tal visão dicotômica, já era comum nas religiões ancestrais africanas. Com a conversão dos negros, os personagens mudam, mas com significados paralelos. Tal afirmativa, vai ao encontro do que salienta Roger Bastide:

Assim como cristão, o negro distingue um misticismo normal e um misticismo patológico. Para o cristão, é a oposição entre o êxtase divino e a possessão demoníaca. O primeiro unifica o homem, queima as impurezas de seu ser, só o deixa viver pela ponta aguçada de sua alma, ao passo que a possessão demoníaca o dilacera em pedaços caóticos, o destrói ou o entrega à desordem de seus desejos inferiores. De modo análogo, o negro apõe a possessão pelos deuses à possessão pelos mortos (BASTIDE, 2016, p.96).

Destarte, a teodiceia pentecostal é fundamentada na crença da existência de seres da maldade, demônios – anjos decaídos, que são responsáveis pelos infortúnios e desordem produzidos na realidade do mundo concreto, bem como a ação do poder do Espírito Santo e dos seres angelicais bons é responsável, pela libertação e ordenação do mundo. A declaração de Fé das Assembleias de Deus do Brasil dá uma luz sobre a crença pentecostal:

**Os anjos decaídos.** São os que se rebelaram contra Deus. Eles foram criados por Deus e eram originalmente bons e, assim como o ser humano, dotados de livre-arbítrio; porém, sob a direção de Satanás, eles pecaram e rebelaram-se contra Deus, tornando-se maus. São identificados como “espíritos imundos” “espíritos malignos”, “demônios”. Eles são espíritos maus desprovidos de corpos, capazes de possuir corpos humanos e de animais: Satanás, o maioral deles, entrou em Judas Iscariotes; Maria Madalena estava possessa por sete

demônios. São as chamadas possessões demoníacas. Os efeitos dessas possessões são evidenciados por loucura com manifestação de força maligna incomum para a autodestruição. Quem está sob influência de um demônio não é senhor de si mesmo, e o espírito imundo leva a pessoa para onde quer e fala pelos seus lábios ou os emudece.<sup>68</sup> Há outras evidências dessas possessões, como mudez e surdez,<sup>69</sup> cegueira e surdez, além de convulsões. Quando a Bíblia fala sobre “espírito de enfermidade”, não está fazendo referência a um tipo de demônio, e sim a uma ação demoníaca que pode provocar uma enfermidade e aprisionar as pessoas. As enfermidades nem sempre são possessão maligna; às vezes, trata-se de um problema de ordem clínica. Jesus disse: “eis que eu expulso demônios, e efetuo curas, hoje e amanhã” (Lc 13.32). Há, aqui, distinção entre doença e possessões demoníacas. Apesar de seus poderes sobrenaturais, os demônios nada podem fazer diante do poder de Jesus de Nazaré e nem dos crentes fiéis em Jesus: “Sabemos que todo aquele que é nascido de Deus não vive pecando; mas o que de Deus é gerado conserva-se a si mesmo, e o maligno não lhe toca” (1 Jo 5.18). Além disso, nós recebemos autoridade para expulsá-los em nome de Jesus (CGADB, 2017, p.89).

Portanto, do documento doutrinário que acabamos de consignar, podemos extrair os seguintes pontos que norteiam a fé pentecostal e que revelam a compreensão dualística da realidade:

- a) os espíritos maus, designados entre outros epítetos, de demônios, são os anjos que se revelaram contra Deus;
- b) os demônios são capazes de possuir corpos humanos e de animais;
- c) ao possuir os corpos humanos leva o possuído a falar e se mover pela força maligna, além de manifestações extáticas e produção de enfermidades;
- d) o poder e a autoridade de Jesus são as forças subjugadoras dos poderes demoníacos.

A crença em um mundo dualista, na batalha cósmica, ainda que não seja uma exclusividade do movimento pentecostal, considerando que a cristandade de forma em geral abraçou essa doutrina; contudo, a ênfase que foi dada pelo pentecostalismo, bem como, a práxis litúrgica em que foi inserida - o exorcismo passou a ser um ritual presente nos cultos, foi uma inovação no protestantismo.

A crença na atuação dos demônios como produtores de infortúnios foi estabelecida já em Azusa, certamente já em seus primórdios, considerando que no primeiro número do periódico *The Apotolic Faith*, impresso em setembro de 1906, já se fazia uma defesa da crença de um mundo dualístico, e na contraposição cósmica entre os agentes espirituais - do bem e do mal. Na segunda edição, começa o registro de exorcismos com base na visão que já referenciamos:

Uma mãe trouxe o seu filho à Missão para ser curado de ataques epiléticos. Ele tinha cerca de 21 anos, e tem sido "afugentado". por anos. Como o menino que foi trazido a Jesus, e o qual o diabo muitas vezes o fez cair no fogo e na água, aquele menino estava profundamente afetado em sua mente e corpo, encontrando-se uma condição semiconsciente. Irmão Ratman, que tem um chamado missionário para a África, orou por ele, pedindo ao Senhor para expulsar de sua vida o poder demoníaco e curá-lo completamente; o menino se levantou do chão e testemunhou alegremente a respeito da libertação (APOSTOLIC FAITH, v.1, n.2, 1906, p.1, tradução nossa).

Ressaltamos, que a fonte da libertação das forças da maldade, na ótica do movimento de Azusa estava atrelada àquilo que eles chamavam de “*Apostolic power*” “poder Apostólico”, como bem foi registrado na segunda edição do periódico *The Apotolic Faith*:

O poder apostólico implicará na mesma perseguição sofrida pelos apóstolos. O inferno com todo o seu poder será derrotado, cabe-nos, então, firmarmos uma coluna espiritual, sermos uma resistência espiritual e termos disposição para permanecermos firmes, nestes últimos dias, contra todas as forças do inimigo. Jesus veio para destruir integralmente as obras do diabo. Ele disse que nos daria poder, o Espírito Santo vindo sobre nós, que era a sua mesma capacitação espiritual (APOSTOLIC FAITH, v.1, n.2, 1906, p.3, tradução nossa).

Portanto, podemos inferir que a prática do exorcismo, no seio do movimento pentecostal, estava atrelada à compreensão que havia uma guerra entre o movimento, detentores da “Fé Apostólica” e as forças demoníacas. Assim, havia uma possessão “desejável”, que era a do Espírito Santo (tema que já abordamos anteriormente); e, uma outra possessão que deveria ser expurgada. Logo, percebemos uma ambivalência na compreensão do fenômeno de possessão no pentecostalismo.

Um irmão que tinha sido médium espírita, estava tão possuído por demônios que não conseguia descansar, encontrava-se a ponto de cometer suicídio. Ele foi instantaneamente liberto do poder demoníaco, buscando, a partir de então, a Deus para o perdão de seus pecados e santificação, e, agora, está cheio de um espírito diferente (APOSTOLIC FAITH, v.1, n.1, 1907, p.1, tradução nossa).

Portanto, do que acabamos de citar, podemos abstrair que havia uma crença vigente em Azusa, que asseverava que a “posse” do Espírito Santo era um substituto para a “posse” de outros espíritos; assim, o exorcismo era uma transferência da ocupação do espaço corpo do “demônio” pela “Terceira Pessoa da Trindade”. Logo, asseveramos que, na perspectiva primeva do pentecostalismo o exorcismo se inseria na experiência pneumática.

Também podemos considerar que o exorcismo, na visão de Azusa, era uma disputa na ocupação do campo religioso, ou seja, certas práticas religiosas estavam atreladas às ações dos demônios, expressões religiosas como Ciência Cristã, Espiritismo, Teosofia e outras consideradas ocultistas representariam na ótica do movimento pentecostal em Azusa obra das ações demoníacas, senão vejamos:

Ele desenterra e expõe todo o poder de Satanás - ciência cristã, teosofia e espiritismo - todos são descobertos diante do Filho de Deus. Glória a Deus! Os espíritas vêm às nossas reuniões, têm os seus demônios expulsos, e, tornam-se salvos e santificados. Cientistas cristãos vieram às reuniões e tiveram os demônios da Ciência Cristã expulsos por meio da aceitação do sangue de Jesus. Cada planta que meu Pai celestial não plantou será arrancada. As pessoas vieram a este lugar cheias de demônios. no entanto, Deus os expulsou, os quais saíram aos gritos. (APOSTOLIC FAITH, v.1, n.4, 1906, p.2, tradução nossa).

Podemos ainda observar tal fato em um outro relato<sup>50</sup>:

Vivenciei algumas experiências com demônios, que reputo como as mais maravilhosas em minha vida. Uma mulher espírita, dezesseis anos de idade, estava possuída por uma legião demoníaca. O diabo a jogou no chão onde ela lutava e espumava, dizendo, entre outras blasfêmias: "Eu odeio Jesus Cristo". Ela apontou direto para os rostos daqueles que oravam, com um sorriso desafiador, falou: "Ha! há! Ela é minha. Ha! Ela me pertence". Bem, nós oramos em nome de Jesus, até que ela foi gloriosamente liberta, estabelecendo-se como um cordeiros aos pés de Cristo (APOSTOLIC FAITH, v.1, n.6, 1907, p.3, tradução nossa).

É oportuno o registro, que não fica claro nos relatos consignados no periódico *The Apostolic Faith*, de quem são exatamente os “espiritualistas”, bem como, que não há nenhum registro que atrele as práticas demoníacas às religiões oriundas da África. É bem possível que o termo possa ser empregado fazendo uma referência às práticas de comunicações com os mortos, que estavam sendo popularizadas no solo estadunidense, a partir das experiências vivenciadas pelas irmãs Fox<sup>51</sup> (DOYLE, 1960, p. 29).

---

<sup>50</sup> É interessante este relato, pois há uma aproximação bastante peculiar com as práticas exorcistas neopentecostais, a exemplo da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), a qual dá uma ênfase na fala dos demônios no momento do exorcismo, bem como, afirmando que o demônio está vinculado a alguma prática religiosa. No caso da IURD, geralmente as religiões de matriz africanas são as práticas que redundam na atuação do demônio, e as suas entidades espirituais são os demônios a serem exorcizados.

<sup>51</sup> Em meados do século XIX, as irmãs Fox, residentes em uma pequena cidade chamada Hydesville, pequeno povoado nos Estados Unidos da América, motivaram um movimento que chamou a atenção de Hippolyte Leon Denizard Rivail (Alan Kardec), que o conduziu a uma esforço de a pesquisa sobre o

Tentando entender a disputa entre o pentecostalismo emergente e os grupos “espiritualistas”, podemos lançar mão de Pierre Bourdieu (2015) e sua compreensão de campo religioso, no sentido de que, na disputa pelo monopólio dos bens simbólicos, havia um embate entre os referidos grupos. Considerando que a comunicação e manifestação metafísica eram compreendidas de formas divergentes por ambos e, de certa forma, ocupavam o mesmo espaço simbólico. Logo, monopolizar aquele espaço de sentido, que era a pretensão do movimento pentecostal, requisitaria o estabelecimento de uma interpretação depreciativa/negativa dos fenômenos vivenciados pelos grupos, vistos como adversários:

Uma vez que a religião, e em geral todo sistema simbólico, está predisposta a cumprir uma função de associação e de dissociação, ou melhor, de distinção, um sistema de práticas e crenças está fadado a surgir como magia ou como feitiçaria, no sentido da religião inferior, todas as vezes que ocupar uma posição dominada na estrutura das relações de forças simbólicas, ou seja, no sistema das relações entre os sistemas de crenças próprias a uma formação social determinada (BOURDIEU, 2015, p. 43).

Portanto, seguindo a lógica explicativa do referido sociólogo francês, a depreciação perpetrada pelo movimento de Azusa, aos demais grupos espiritualistas, seria concretizada com demonização deles, tanto no sentido ontológico, bem como teleológico; assim, o bem e o mal, o demônio e o Espírito Santo seriam os antípodas daquela disputa, sendo necessário situar o divergente no polo negativo desta equação, tarefa que foi realizada pelos pentecostais.

#### 4.5 ESCATOLOGIA MILENARISTA

A compreensão dos fins dos tempos estão presentes em diversas expressões religiosas, o conceito de fim da ordem vigente (“cosmos”) move, desde sempre, a esperança de religiosos. As perspectivas a respeito dessa questão estão inseridas no campo teológico denominado de escatologia, termo que deriva do grego *eschaton*, que significa fim, ou seja, podemos definir em linhas gerais como estudo do fim (ELLER, 2018, p.93).

O Cristianismo, assim como as demais religiões monoteístas, é uma religião extremamente escatológica. A crença no confronto entre o bem e o mal, em que a

---

fenômeno em curso, que culminou na codificação da Doutrina dos Espíritos, iniciada com a publicação de O Livro dos Espíritos, em 1857(DOYLE, 1960).

perspectiva da derrota das forças da maldade e triunfo dos agentes da bondade, bem como, o castigo dos pecadores e recompensa dos justos; são elementos que compõem a cosmovisão cristã.

Ressaltamos que, das colocações de Paul Hanson, (1976, p. 27-34), podemos extrair dois elementos que norteiam as concepções do fim dos tempos. O primeiro é o textual, que são os escritos que narram os eventos escatológicos, denominados de “literatura apocalíptica”; o segundo, é o “apocalipsismo” que é um “um movimento sociorreligioso” que adota a perspectiva de uma escatologia apocalíptica específica.

Acrescentamos ainda, que a partir do estudo dos textos apocalípticos judaicos, Hanson (1979). ressalta que os movimentos apocalípticos podem ser de dois tipos:

- a) um grupo marginalizado ou oprimido dentro de uma sociedade;
- b) uma nação inteira subjugada por um poder estrangeiro.

Portanto, a escatologia tem um apelo fortemente sociológico, ela é ambivalente no sentido de que apresenta um desespero que almeja o fim de toda a realidade vigente, mas também é esperança, que oportuniza a expectativa de uma nova era, que supera a anterior com todos os seus infortúnios, orientando o *télos* da mensagem da igreja, como bem assevera Jürgen Moltmann, em sua obra, Teologia da Esperança:

Na realidade, a escatologia é idêntica à doutrina da esperança cristã, que abrange tanto aquilo que se espera como o ato de esperar, suscitado por esse objeto. O cristianismo é total e visceralmente escatologia, e não só como apêndice; ele é perspectiva, e tendência para frente, e, por isso mesmo, renovação, e transformação do presente. O escatológico não é algo que se adiciona ao cristianismo, mas é simplesmente o meio em que se move a fé cristã, aquilo que dá o tom a tudo que há nele, as cores da aurora de um novo dia esperado que tingem tudo o que existe. De fato, a fé cristã vive da ressurreição do Cristo crucificado e se estende em direção às promessas do retorno universal e glorioso de Cristo. Escatologia é “paixão” em dois sentidos, o de sofrimento e o de tendência apaixonada, que têm sua fonte no Messias. Por isso mesmo, a escatologia não pode ser simplesmente parte da doutrina cristã. Ao contrário, toda pregação e mensagem cristãs têm uma orientação escatológica, a qual é também essencial à existência cristã e à totalidade da igreja. (MOLTMANN, 2005, p. 30).

No transcurso da formação do protestantismo americano, em virtude das demandas sociais vivenciadas pelas comunidades eclesiais e, especialmente, pelo caráter menos institucional dos movimentos de avivamentos, novas compreensões escatológicas foram aderidas à cosmovisão das igrejas estadunidenses, entre elas, o milenarismo (ARAÚJO, 2007, p.592).

No século XIX, o milenarismo praticamente passa a ser a compreensão majoritária no contexto protestante americano, contudo, foi durante os avivamentos do século XVIII que o otimismo social e a percepção de que a igreja estava vivenciando uma nova realidade espiritual alvissareira, que fez surgir uma compreensão de que, na história, estava acontecendo o milênio que antecederia a segunda volta de Jesus. Visão esta, denominada de pós-milenista. Tal crença fica patente nos discursos de Jonathan Edwards: “Começou a perguntar-se se tal avivamento sob seu ministério não poderia ser o início de um novo milênio pelo qual Deus traria no Novo Mundo – o dia final de glória da Igreja pelo qual anelavam os puritanos” (DAYLTON, 2018, p.262).

Destarte, as expectativas positivas foram suplantadas pela Guerra Civil americana, que implementou uma dura realidade social e um sentimento de desencanto. A partir daí, uma avaliação muito mais pessimista da história surgiu. Muitos abandonariam a convicção pós-milenista de que a proclamação do evangelho resultaria no progresso contínuo da civilização. Em vez disso, “a história estava ficando mais escura e Deus, em última análise, precisaria impor sua vontade fora do processo histórico”, como aponta David Faupel (1996, p.77). Portanto, as concepções pós-milenista foram sendo deslocadas para uma visão pré-milenista, que influenciou largamente a igreja americana: “A visão pós milenista se tornou inconcebível a muitos dentro desse contexto sociorreligioso (DAYTON, 2018, p.275).

A visão escatológica do pentecostalismo não se desenvolveu no vácuo. Ela surge como uma expressão radical alternativa à visão de mundo que dominou grande parte da cena americana do século XIX: “A maioria do protestantismo americano continuaria a acreditar, até meados do século vinte, que Deus havia destinado sua nação a liderar o mundo em sua glória milenar” (FAUPEL, 1996, p.77, tradução nossa). Contudo, tal expectativa tornou-se uma verdade difícil de ser absorvida pelos excluídos da sociedade – negros, latinos e pobres – que constituiria o extrato social dos primórdios do movimento pentecostal.

Portanto, o pré-milenismo foi a opção mais razoável para os pentecostais, em especial a visão dispensacionalista, como podemos depreender das colocações de Stanley M. Burgess e Gary B. McGee:

O dispensacionalismo começou a florescer com o surgimento do movimento pentecostal. Considerando que os pentecostais majoritariamente compartilhavam a visão pré-milenista do futuro, o dispensacionalismo com sua intensa ênfase no futurismo

escatológico, apresentou-se com um forte apelo para eles. As declarações de fé de denominações pentecostais como a Igreja de Deus (Cleveland, Tennessee), a Igreja Pentecostal da Santidade e as Assembleias de Deus se comprometem com o pré-milenismo, mas, não necessariamente, com o dispensacionalismo. No entanto, tem sido um exercício fácil, para muitos pentecostais, a adoção dos aspectos essenciais do sistema dispensacional scofieldiano, em decorrência de sua metodologia conveniente e sistematizada (BURGESS, MCGEE, 1988, p.265, tradução nossa).

Logo, o dispensacionalismo passou a ser a compreensão escatológica majoritária no seio do pentecostalismo, muito embora, os primeiros ensinamentos pentecostais não estivessem ligados àquela percepção escatológica, em especial a crença de que a contemporaneidade do batismo no Espírito Santo seria um prenúncio do tempo escatológico, fato este, que destoava da visão cessacionista advogada por Cyrus Ingerson Scofield (1843 – 1921), editor da notas da Bíblia que traz o seu nome, e um dos principais divulgadores das teses dispensacionista (ARAÚJO, 2007, p.611-612).

Em Azusa, a compreensão escatológica dispensacionista ganhou força e expressava exatamente o pensamento de Seymour sobre as doutrinas que se referiam ao arrebatamento da igreja e a tribulação<sup>52</sup>. Os seus ensinamentos incluíam, em linhas gerais, a seguinte sequência de eventos conforme Synan e Fox (2017, p.154-155).

- a) o arrebatamento da igreja, secreto e pré-milenar – para aqueles que estavam preparados;
- b) um período de tribulação de três anos e meio – para sofrimento daqueles que não foram arrebatados;
- c) um reinado de 1000 (mil anos), em que Cristo e a igreja governariam a terra, antes do retorno de Satanás.

Um artigo publicado na edição de janeiro de 1907, no *The Apostolic Faith*, intitulado: “Behold the bridegroom cometh” (“Eis que o noivo vem”<sup>53</sup>) aponta para as

<sup>52</sup> A visão advogada por Seymour, colocava -o em um espectro teológico denominado de “pré-milenista” e “pré-tribulacionista”, seguindo assim, os ensinamentos já firmados por John Nelson Darby e os irmãos Plymouth, bem como (SYNAN; FOX, 2017, P.155).

<sup>53</sup> O artigo faz uma referência à parábola das 10 (dez) virgens, registradas no Evangelho de Mateus 25:1-13, A parábola aborda um tema diretamente escatológico. Das 10 (virgens) que aguardam a chegada do noivo (Jesus), as (05) cinco virgens que estão preparadas para a sua chegada, são recompensadas, enquanto as cinco, que não estão são excluídas de seu banquete de casamento. O preparado (com azeite suficiente) é uma metáfora para a condição espiritual nos eventos escatológicos.

principais crenças escatológicas do movimento da rua Azusa, vejamos alguns trechos extraídos da matéria:

**Quadro 3 – Crenças Escatológicas de William Seymour**

<b>Ponto Teológico</b>	<b>Narrativa no texto</b>
<b>Arrebatamento secreto</b>	Todas as provas da sua volta, estão acontecendo há alguns meses, são testemunhas de que Ele virá brevemente.
<b>Período de Tribulação</b>	Aqueles que serão deixados no arrebatamento (...). O Anticristo reinará durante a tribulação e tudo será controlado por ele e pelo falso profeta.
<b>O batismo no Espírito Santo como um requisito</b>	Acima de qualquer coisa, devemos obter o óleo, o Espírito Santo. Todos os cristãos devem ser batizados com o Espírito Santo. Muitas pobres vidas, naquele dia, ficarão decepcionadas. Que possamos buscar hoje, o batismo com o Espírito Santo e com fogo.
<b>Reinado Milenar</b>	Seremos sacerdotes e reis de Deus, reinando com ele por mil anos.

Fonte: *The Apostolic Faith*, v.1, n.5, 1907 (tradução nossa)

Ante os trechos que acabamos de consignar, ressaltamos que o grande diferencial da teologia escatológica de William Seymour, era que o batismo no Espírito Santo, nos moldes pentecostais, seria um requisito *sine qua non* para a participação pessoal no arrebatamento. Ressaltamos ainda, que as concepções sobre o fim dos tempos, forjadas em Azusa, foram amplamente aceitas no movimento pentecostal (SYNAN; FOX, 2017, P.155).

#### 4.6 PRÁXIS LITÚRGICAS E SOCIOLÓGICAS

Além das posições teológicas que acabamos de discorrer, o pentecostalismo agregou algumas marcas litúrgicas e sociológicas, que também estabelecem um distintivo em relação aos demais ramos do protestantismo. Diferentemente do que podemos denominar de Evangelho quadrangular, as formas de liturgia e as relações sociais, intra e/ou extragrupo, são mais moldáveis e adaptáveis aos diversos contextos que o pentecostalismo se insere. Contudo, ainda assim, podemos buscar elementos majoritários e relacioná-los com Movimento da Rua Azusa.

Portanto, vamos analisar as seguintes questões: Liturgia, relações raciais e o papel da mulher entre os pentecostais, e assim tentar estabelecer um *ethos* pentecostal no tocante aos aspectos que acabamos de destacar.

O pentecostalismo inseriu no protestantismo uma percepção de maior imanência divina, para eles, Deus não só está presente no ambiente litúrgico, mas a sua presença, mediada pelo Espírito Santo, controla todos os atos que se realizam durante a liturgia. Enquanto os grupos mais tradicionais, faziam uso de programas, livros de orações e lecionários em suas reuniões; os pentecostais instituíram uma Liturgia destituída de tais elementos, onde, segundo eles, quem determina o que vai e quando acontecer no culto é o Espírito Santo. Ressaltamos que, na liturgia pentecostal os leigos possuem a liberdade de participar ativamente dos atos litúrgico e que a música desempenha um papel importante (ROBECK, 2006, p.137) e (BARTLEMAN, 1980, p.57).

Logo, como consequência do que acabamos de acentuar, concernentes às mudanças na liturgia protestante, a partir de Azusa, podemos atribuir tais mudanças à inserção de elementos da herança africana, comum aos grupos afro-americanos, especialmente do Sul estadunidense, que ao serem hibridizados formataram a forma de culto daquele movimento. Nesse sentido, havia ali, uma maior aceitabilidade de manifestações emocionais, conforme pontua Cecil Robeck:

A Missão também se revelou culturalmente distinta em sua avaliação de quais ações eram compatíveis com a boa ordem de culto. Muito embora, ela permitisse uma enorme gama de compreensões acerca da legitimidade das expressões emocionais na adoração, que muito embora corriqueiras, não eram, entre os cristãos afro-americanos, sem limites. Aparentemente, muitos dos centros tradicionais de adoração popular afro-americana distantes das congregações negras mais sofisticadas de Los Angeles, especialmente do Sul rural, estavam mais interessadas em assimilar a cultura branca, dominante na área, do que em preservar as antigas formas litúrgicas de sua herança afro-americana (ROBECK, 2006, p.137, tradução nossa).

Destacamos então, que um culto típico em Azusa era marcado por elementos litúrgicos centrais: adoração por meio da oração, música, canto no Espírito, pregação, testemunhos (cura, libertação e Batismo no Espírito Santo), reunião em torno do altar, libertação, conversão e batismo no Espírito Santo (ROBECK, 2006, p.139). Desses elementos, a música tinha um papel importante, principalmente na compreensão que elas seriam compostas de forma espontânea, circunscrita na experiência pneumática.

Nos primeiros dias do movimento, as expressões musicais eram marcadas pela informalidade, como ressalta Bartleman:

Nos primeiros dias de “Azusa” não tínhamos instrumentos musicais. Na verdade, não sentíamos necessidade deles. Não havia lugar para eles em nossa adoração, tudo era espontâneo. Também não fazíamos uso de hinários, todos os antigos hinos conhecidos foram cantados de memória, vivificados pelo Espírito de Deus. “O Consolador Chegou”, foi provavelmente o tema mais cantado. As expressões musicais eram fruto de uma experiência nova e poderosa, manifestada no coração da comunidade (BARTLEMAN, 1980, p.57, tradução nossa).

Assim, como acabamos de ver, as expressões musicais eram, em sua maior parte, espontâneas e, as vezes eram em formas glossolálicas (BARTLEMAN, 1980, p.56), as músicas eram revestidas, na ótica do grupo, de uma áurea de sobrenaturalismo. No número 1 volume 1 do *Apostolic Faith*, temos o seguinte registro:

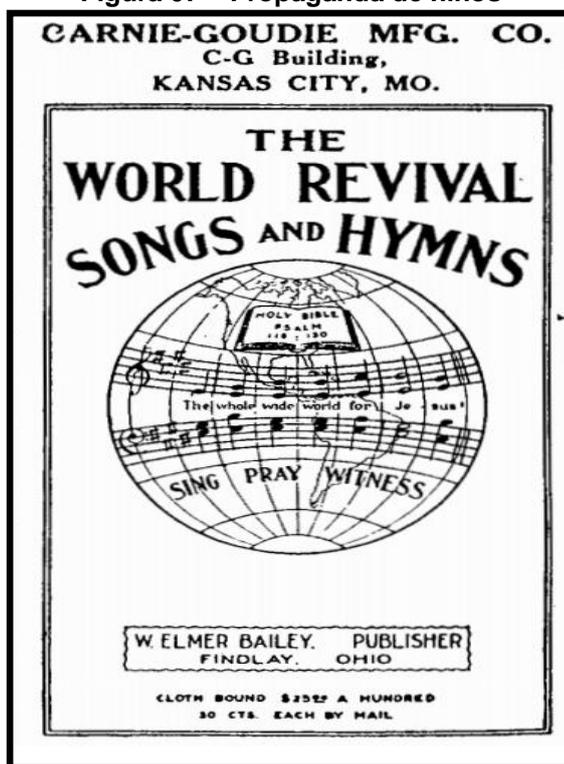
A partir da inspiração do Espírito, muitos receberam o dom de cantar e de profetizar. O Senhor está dando vozes novas, assim como, traduzindo canções antigas para novas línguas. Ele é o compositor das músicas cantadas pelos anjos e pelo coral celestial, que cantam em harmonia, a mesma canção celestial (APOTOLIC FAITH, 1906, tradução nossa).

Para Bartleman (1980, p.56-57), tal espontaneidade representava a ação do Espírito Santo, e seria a prova concreta que Deus estava presente nos cultos da rua Azusa. Existem outros registros no *The Apostolic Faith* de vários testemunhos de novos hinos produzidos durante as reuniões em Azusa, são conhecidos como cânticos espirituais espontâneos. Para Roberck (2006, p.150) eles seriam semelhantes ao "canto negro", cantados nas "casas de louvor" afro-americanas durante e após o período da escravidão.

Muito embora o movimento de Azusa tenha sido marcado pela espontaneidade litúrgica, com expressões em nível corporal (danças, transes etc.) e musical; com a institucionalização e fortalecimento organizacional, tais eventos passaram a ser cada vez mais controlados. Os hinários foram adotados nos cultos, o que na visão de Bartleman (1980, p. 57) foi um “esfriamento” do movimento, abrindo um espaço para a exploração comercial do pentecostalismo. Como exemplo das preocupações de

Bartleman (1980), podemos ver uma propaganda de venda de uma coleção de hinos no número do “*The Pentecost*”<sup>54</sup> v.1, n.8, 1909:

Figura 07 – Propaganda de hinos



Fonte: *The Pentecost*<sup>55</sup> v.1, n.8, 1909:

Com o processo de institucionalização do Movimento da Rua Azusa que culminou com a publicação do Manual Doutrinário, por Seymour em 1915, foram normatizados alguns pontos visando regulamentar questões referentes à liturgia. A dança ainda que não totalmente desautorizada, foi desaconselhada: “Não acreditamos na doutrina da dança artificial que muitas pessoas estão chamando de a dança do Espírito Santo” (SEYMOUR, 1915, p.220). Contudo, não fica claramente consignado na seção denominada “Direção Apostólica”, qual o limite permitido para expressões corporais, considerando que logo em seguida, Seymour afirma: “Acreditamos na alegria no Espírito Santo. Acreditamos em bradar e saltar, mas à medida que o Novo Testamento aprova (SEYMOUR, 1915, p.220).

<sup>54</sup> *The Pentecost* foi uma publicação conjunta de duas missões pentecostais de Indianápolis: *Apostolic Faith Mission* e *Good News Mission*. J. Roswell Flower, CJ Quinn e RS McBride foram os editores fundadores, o periódico foi publicado de 1908-1910 (CPA, 2018)

<sup>55</sup> *The Pentecost* foi uma publicação conjunta de duas missões pentecostais de Indianápolis: *Apostolic Faith Mission* e *Good News Mission*. J. Roswell Flower, CJ Quinn e RS McBride foram os editores fundadores, o periódico foi publicado de 1908-1910 (CPA, 2018)

Ressaltamos que a institucionalização, já em Azusa, começa a criar uma tensão entre liberdade e controle do espaço corpo no pentecostalismo, parece-nos até um paradoxo; pois, um grupo que foi forjado por meio do hibridismo entre elementos religiosos africanos e cristãos, em que a lógica cultural africana é rítmica e corporal, e o pentecostalismo surge como produto híbrido dessas expressões, agora com o fortalecimento da instituição, com o estabelecimento de regras disciplinadoras, o corpo passa a ser alvo de controle, uma “docilização” como diria Michel Foucault:

É dócil um corpo que pode ser submetido, que pode ser utilizado, que poder ser transformado e aperfeiçoado. [...] Nesses esquemas de docilidade, em que o século XVIII teve tanto interesse, o que há de tão novo? Não é a primeira vez, certamente, que o corpo é objeto de investimentos tão imperiosos e urgentes; em qualquer sociedade, o corpo está preso no interior de poderes muito apertados, que lhe impõem limitações, proibições ou obrigações (FOUCAULT, 2014, p. 134).

Como sabemos, o protestantismo histórico ilidiu completamente as expressões corporais nos espaços de culto, nas instituições com uma tradição litúrgica consolidada, de origem europeia. Ainda que tenha tomado certas conformações nos Estados Unidos, institucionalizaram liturgias destituídas de expressões corporais, como bem ressalta Odair Pedroso Mateus: “(...)o humano pressuposto pelo culto é virtualmente acorpóreo. Participar do culto significa antes de tudo ler para compreender (um texto bíblico, um hino) ou ouvir para compreender (uma ou várias pregações) (1997, p.18).

Portanto, a relação das instituições pentecostais no tocante ao corpo, vai sempre girar em torno do antagonismo dualista, liberdade no Espírito Santo – controle das expressões corporais litúrgicas. O pentecostalismo que surgiu como uma proposta de superação de um cristianismo institucional e burocrático, que havia extinguido os dons do Espírito Santo, passa a ter agora uma celeuma, que de certa, forma contradiz a sua própria ontologia.

O pentecostalismo clássico hodierno vivencia esse mesmo dilema, em definir: qual o limite da liberdade do Espírito Santo? Quais são as expressões corporais aceitáveis? Um dos instrumentos utilizados para ensino no âmbito das Assembleias de Deus, no Brasil, são as revistas da escola dominical da Casa Publicadora das Assembleias de Deus (CPAD), do segundo trimestre de 2011. Ela consignou uma lição sobre liturgia, abordando nos seguintes termos:

Apesar de suas características, o culto pentecostal também possui a sua liturgia. Mas o que significa liturgia? Não devemos assustar-nos diante dessa palavra, nem a ter como sinônimo de formalismo. Liturgia, de acordo com o grego, significa serviço público. Nesse sentido, o culto cristão pode ser definido como um serviço que, em espírito e em verdade, prestamos a Deus (Sl 100.2). Paulo apresenta a liturgia ideal para o culto cristão: “Que fareis, pois, irmãos? Quando vos ajuntais, cada um de vós tem salmo, tem doutrina, tem revelação, tem língua, tem interpretação. Faça-se tudo para edificação” (1Co 12.26). Embora a igreja em Corinto fosse autenticamente pentecostal, o seu culto deveria primar pela boa condução: “Mas faça-se tudo decentemente e com ordem” (1Co 14.40). O culto deve ser racional e consciente, conforme exige a Palavra de Deus (Rm 12.1). Caso contrário, ou cairá no formalismo, ou em algo desordenado e sem forma. Queremos deixar bem claro que a liturgia realmente bíblica jamais impedirá a manifestação do poder de Deus, batismos com o Espírito Santo, curas divinas, milagres e, principalmente, salvação de almas (CPAD, 2011).

Portanto, diante de tudo que vimos, a liturgia pentecostal é permeada de diversos elementos, que podem sofrer alterações em função do contexto, em que ela está inserida, contudo, sempre será lastreada no discurso da liberdade do Espírito Santo em confronto com os limites das expressões corporais e litúrgicas, que serão mais tolhidas por meio da padronização de aceitabilidade, de acordo com o interesse das instituições gestoras daqueles bens simbólicos.

#### 4.7 A QUESTÃO DE GÊNERO EM AZUSA

O pentecostalismo, quando comparado com os ramos tradicionais do protestantismo, propiciou uma abertura maior para as mulheres; partindo da lógica de que o batismo no Espírito Santo seria uma entidade integralizadora, ou seja, acontece indistintamente de raça, gênero, idade ou classe social. A mulher, a partir dessa experiência, passou a ter voz e vez no ambiente litúrgico. Valéria Cristina Vilhena (2018, p.73) aponta que, no pentecostalismo tivemos mulheres com ministérios proeminentes, a exemplo de Aimee Semple McPherson (1890-1944), fundadora da Igreja do Evangelho Quadrangular e Kathryn Joanna Kuhlman (1907-1976).

Ainda sobre o papel das mulheres no pentecostalismo, fazemos lembrar que quem ocupa o lugar de pioneirismo, na experiência do Batismo com o Espírito Santo na tradição do movimento pentecostal, foi uma mulher, Agnes Nevada Ozman, que segundo relatos, havia falado em chinês, em virtude de uma experiência pneumatológica - xenolálica, no primeiro dia de 1901 (SYNAN, FOX, 2017, p.47).

Ainda sobre esse aspecto, enfatizamos que já em Azusa, as mulheres passaram a ter uma abertura ao ministério, lembrando que uma figura importante no início do pentecostalismo foi Lucy Farrow, que não só fez a ponte entre Parham e Seymour; mas, segundo Rebecca Moore, ela foi responsável por incluir a novidade da glossolalia, em detrimento da xenolalia, no pentecostalismo, bem como, o próprio sucesso de movimento liderado por William Seymour em seus primeiros dias:

Embora seja creditado a Charles Parham (1873-1929) a ideia de que falar em línguas indica o batismo pelo Espírito Santo, na verdade, era sua cozinheira, uma pregadora da santidade afro-americana, chamada Lucy Farrow (1851-1911), que apresentou Parham e Seymour à glossolalia. Parham enviou Farrow para ajudar Seymour em seu ministério evangelístico em Los Angeles, que até aquele momento, havia sido consideravelmente malsucedido. Farrow tinha o dom da transmissão - conduzir outros à experiência com o Espírito Santo – em poucos dias, após sua chegada, o avivamento teve início: “Seus testemunhos emocionantes a respeito do seu batismo no Espírito Santo aumentaram o nível do fervor espiritual daquelas reuniões.” Embora, houvessem muitas mulheres líderes em *Azusa Street*, Farrow se destacou por sua liderança espiritual, especialmente entre as mulheres afro-americanas (MOORE, 2015, p.126, tradução nossa).

Além de Lucy Farrow, podemos ressaltar o papel das editoras do periódico *The Apostolic Faith*, Mabel Simith, Florence Crawford e Clara Lum, responsáveis direta pelo florescimento midiático da Missão em Azusa. Clara Lum foi responsável pela distribuição do periódico, que chegou à magnitude de 50.000 (cinquenta mil) cópias (MOORE, 2015)

Partindo do pressuposto de que na formação do pentecostalismo foram hibridizados elementos da religiosidade ancestral africana, em que a figura da mulher é sacralizada, trazendo consigo o poder mágico da criação da vida, como aponta Da Silva Simoni (2019, 296), e que em virtude disso, no âmbito das religiões ancestrais, existe a possibilidade do exercício do sacerdócio de forma igualitária com o homem, acreditamos que tal lógica, de certa forma, norteou as relações de gênero nos primeiros dias de Azusa e permitiu que houvesse uma maior abertura para a mulher.

Destarte que, a despeito de haver em Azusa um espaço litúrgico aberto para a liderança feminina, havia uma tensão entre a manifestação do carisma e autoridade formal no campo orgânico administrativo, em *Doctrines and Discipline*. Seymour estabeleceu uma distinção entre os papéis ministeriais do homem e da mulher. Contudo, ele nunca proibiu as mulheres de pregar ou mesmo participarem da administração dos demais atos litúrgicos, como imposição de mãos para cura,

exorcismos e Batismo no Espírito Santo. No entanto, a realização de batismos e ordenação de ministros, eram vetadas para a membresia feminina da Missão (FOX, SYNAN, 2017, p.123).

Portanto, as relações de gênero em Azusa viviam a tensão entre a crença na capacitação espiritual, mediada pelo batismo no Espírito Santo e as relações de poder estabelecidas no seio da instituição burocrática. No teatro litúrgico, a mulher seria divinamente capacitada; mas, na estrutura de poder ela seria ontologicamente amaldiçoada, com base no discurso da supremacia masculina, estabelecido com fulcro da narrativa bíblica da criação. No caso concreto, há uma violência simbólica contra a mulher, que nas palavras de Pierre Bourdieu seria estabelecida nas seguintes condições (2019, p.61): “A primazia universalmente concedida aos homens se firma na objetividade de estruturas sociais e de atividades produtivas e reprodutivas baseadas em uma divisão sexual do trabalho (...) que confere aos homens a melhor parte”.

Apesar de a tensão existente nas relações de gênero em Azusa, ainda assim, podemos ressaltar que a abertura ministerial para mulheres, representou um avanço no contexto eclesiástico protestante, como bem ressalta Iain MacRoberts:

Quando a congregação na Rua Azusa se organizou em Missão Evangélica da Fé Apostólica, havia doze presbíteros, dos quais, três eram negros e nove brancos, sendo cinco homens e sete mulheres. As barreiras de raça e gênero tinham sido derrubadas, tanto no púlpito, como no banco (MACROBERT, 1988, p.56, tradução nossa).

Ressaltamos que a tensão nas relações de gêneros virou uma questão histórica em todo desenvolvimento do pentecostalismo, inclusive no hodierno, e se torna um paradoxo quando a definição formal do Batismo no Espírito Santo ganha corpo na teologia pentecostal, em especial pelo seu caráter universalista, não só da experiência, mas também, dos efeitos para capacitação. Senão vejamos o que declaram os teólogos pentecostais Duffield e Van Cleave (2000, p.69):

O batismo com o Espírito Santo é para todos, em todas as eras que creram em Jesus Cristo como Salvador e Senhor e vierem a ser filhos de Deus através dele. Ele está designado a ser uma provisão divina normal para um trabalho e testemunho cristãos plenamente adequados, à disposição de todos os crentes de todas as classes, em todo o tempo, de todas as raças e todas as vocações (DUFFIELD, VAN CLEAVE, 2000, p.69, grifamos).

Podemos abstrair da citação supra consignada que, na ótica pentecostal, o Espírito Santo capacita indistintamente homens e mulheres, sendo isto, uma premissa

indiscutível. No entanto, a compreensão da dimensão dessa capacitação varia no interior do pentecostalismo, dependendo, muitas vezes, de fatores culturais e sociais de cada comunidade. É notório que em alguns contextos, as mulheres ocupam lugares de liderança pastoral; em outros, elas simplesmente podem fazer parte das dramatizações litúrgicas, sendo vedado o assento no ministério formal e burocrático (ALENCAR, 2019, p.120).

#### 4.8 A QUESTÃO RACIAL E ÉTICA EM AZUSA

O pentecostalismo, a partir de Azusa, nasce envolto em um discurso de igualdade racial, ainda que inserido em contexto social racista. Tal assertiva já foi sobejamente abordada no presente trabalho. O Movimento passou a ser considerado a “Jerusalém norte-americana”, como bem ressaltou Campos (2005, p.112); que ainda registra: multidões de negros, brancos, latinos e europeus, indistintamente afluíam para a Rua Azusa, de maneira que se compreendia naquele contexto, que as barreiras raciais haviam sido rompidas.

Apesar do conagraçamento das raças em Azusa, como já vimos anteriormente, a oposição ao movimento, em virtude das questões raciais foi algo concreto. Inclusive no próprio campo religioso estadunidense, as Assembleias de Deus surgem como uma igreja iminentemente branca, como bem ressalta Edith Blumhofer, em sua obra sobre a história daquela denominação no contexto americano:

As pressuposições dos pentecostais americanos brancos sobre os negros derivavam de muitas fontes. Os integrantes das Assembleias de Deus, por exemplo, espelhavam as atitudes de discriminação racial dos outros americanos brancos, de mesma classe social e cultural. Com exceção de seus esforços entre os hispânicos americanos (que até 1929 eram considerados missões estrangeiras), aquela denominação tinha sido predominantemente branca. Os fundadores que se uniram para criá-la também o foram, em sua maioria, pentecostais brancos. Não obstante, afirmassem reverenciar pentecostais negros como: Charles Mason, Thoro Harris e Garfield T. Haywood, a maioria daquele grupo pentecostal branco o fazia à distância. Em seu início, o aludido grupo denominacional foi fortemente estabelecido no Sul dos Estados Unidos e, frequentemente, liderado por homens daquela região (BLUMHOFER, 1993a. p.246, tradução nossa).

Contudo, ressaltamos que esta posição segregacionista não foi majoritariamente aceita no seio do pentecostalismo americano, era a expressão da cosmovisão de supremacistas raciais sulistas que, aparentemente perdurou até o ano

de 1994, quando foi apresentado, no dia 17 de outubro, um Manifesto de Reconciliação Racial que entre outros aspectos, consignava em seu Inciso XI:

No início do século XX, a Missão da Rua Azusa foi um modelo de pregação e prática da mensagem do Evangelho para o mundo. Queremos beber profundamente do poço de Pentecostes, da mesma maneira que foi incorporado naquela missão. Por isso, à medida que avançamos para o novo milênio, prometemos nos comprometer em abraçar a essência daquela missão com o evangelismo, justiça social e santidade, assim como, na renovação do poder do Espírito Santo e na reconciliação de todos os cristãos – independentemente da raça ou gênero (PCNNA, 2021, tradução nossa).

A despeito das posições de segregação racial isoladas, notadamente reconhecidas e superadas, a visão de inclusão racial perpetrada pelo pentecostalismo, a partir de Azusa, foi uma das molas propulsoras da expansão das igrejas pentecostais em nível global; diferentemente da visão etnocêntrica e catequizadora que permeava as ações missionárias das igrejas historicamente tradicionais, a fé pentecostal consegue dialogar melhor com os contextos culturais nos quais ela se insere (BERGER, 2017, p.124-126).

Seymour conseguiu forjar, naquele grande cadinho denominado de Azusa, uma expressão religiosa híbrida, catalisada pela espiritualidade ancestral africana, ressignificada no drama racial afro-americano, que priorizava elementos pragmáticos em detrimento do formalismo intelectual, agregando em sua liturgia traços africanos, tais como: uma teologia oral fundamentada em testemunhos, culto com uma participação responsiva, êxtase, sonhos, visões, uma proposta holística na relação corpo-alma-espírito, musicalidade emocionalista e abertura para expressões corporais nas liturgias (CAMPOS, 2005, p.112). Esse produto híbrido se tornou palatável em diversos contextos culturais, atendendo às demandas da modernidade e conseguindo se ajustar à fluidez da pós-modernidade<sup>56</sup>.

O pentecostalismo é oriundo dos movimentos de santidade, que expressava conceitos éticos bem rigorosos, como consequência da compreensão Wesleyana da doutrina da perfeição cristã, que aproximava a teologia da prática cotidiana. Nessa

---

<sup>56</sup>Terry Eagleton define pós-modernidade como uma linha de pensamento que questiona as noções clássicas de verdade, razão, identidade e objetividade, as grandes narrativas ou os fundamentos totalizadores da verdade. (...) vê o mundo como contingente, instável, imprevisível, um conjunto de culturas ou interpretações singulares, gerando um ceticismo em relação à objetividade da verdade, da história e das normas, e à coerência de identidades (1996, p.7). Em virtude da fluidez epistemológica e ética, também conhecida como modernidade líquida, termo cunhado por Zygmunt Bauman (1925-2017).

ótica, a experiência de salvação, abriria a porta para o próximo estágio da graça, a santificação que, segundo o metodismo, não era um conceito vazio; mas, redundava em uma vida piedosa (SYNAN, 2009, p.44-45).

William Seymour, bem como os primeiros pentecostais, como já abordamos, surgem desse contexto, lembrando que os estágios da graça advogado por estes, incluíam: conversão, santificação e Batismo no Espírito Santo. Portanto, no processo de fragmentação da soteriologia o segundo estágio seria tão importante quanto os outros dois (SYNAN, 2009, p.44-45).

Nesse diapasão, Seymour passa a enfatizar bastante os padrões éticos como um sinal, inclusive, do Batismo no Espírito Santo. Lembrando que, para ele, os padrões comportamentais eram tão importantes quanto a glossolalia. A evidência das línguas deveria ser respaldada pelo padrão de conduta, conforme vimos no capítulo anterior. Acrescentamos ainda, que a lógica metafísica de Azusa rompe com a dicotomia da cultura ocidental, no sentido de que a experiência com o sagrado, deveria redundar em elementos concretos na vida cotidiana, a exemplo da cura e da santificação que, para Iain MacRoberts seria um elemento oriundo da herança africana: “A contracultura pentecostal estabelecida sobre um sistema rígido de ética e tabus. A dicotômica ou naturalista visão de mundo do Ocidente foi substituída pela cosmovisão africana, essencialmente holística e integrada” (1988, p.81, tradução nossa).

Portanto, podemos verificar, que as fontes do rigorismo ético do pentecostalismo são: o conceito de santificação do metodismo e a compreensão de um mundo holístico oriundo da herança africana que, quando hibridizados, gerou aquela compreensão ética peculiar, que é uma marca do movimento pentecostal em toda a sua história.

Podemos perceber claramente o rigor ético que acabamos de pontuar, nos padrões de condutas que Seymour carregou para o *The Doctrines and disciplines* (1915), que trazia em seu bojo uma série de recomendações comportamentais, inclusive com sanções para o descumprimento delas, a saber: racismo, divórcio, adultério, luxúria e fornicação, contudo, na seção intitulada: “Conduta imprudente e não cristã”, podemos depreender detalhadamente o nível de exigência:

Em casos de negligência de deveres de qualquer tipo, conduta imprudente, indulgente, com ambições de palavras pecaminosas, compra venda ou uso de licores intoxicantes como bebida, tornarem-se fiadores para pessoas envolvidas em tal transação, alugar imóveis

para fabricar ou vender bebidas alcóolicas, dançar, brincar de jogos de azar, assistir a peças teatrais, corrida de cavalos, circos, festas de dança ou escolas de dança condescendentes ou ter outras diversões, como é obviamente uma tendência moral enganosa ou questionável, ou desobediência à ordem e a disciplina da igreja – primeiro, que a repreensão privada seja dada pelo pastor ou líder, e se houver um reconhecimento de culpa e postura humilde adequada a pessoa pode ser suportada. Em segundo delito, o pastor ou líder pode levar um ou dois membros discretos da igreja. Em terceiro delito, ele seja levado a julgamento, e se for considerado culpado, e não houver sinal da verdadeira humildade, ele será expulso (SEYMOUR, 1915, p.262).

Naquele espaço simbólico, as posturas morais dos integrantes não eram só exigidas, mas, havia um mecanismo de dissuasão das condutas tidas como pecaminosas, e que não refletiam o padrão de alguém que tivesse tido a experiência pneumática do batismo nos moldes pentecostais. Lembrando que as relativizações éticas cometidas por Charles Parham, as quais já discorreremos anteriormente, foram suficientes para a perda de relevância daquele ministro, que para muitos seria o fundador do pentecostalismo.

Portanto, o pentecostalismo já surge, deste Azusa, com uma forte exigência comportamental de seus membros, que refletiu em muitos aspectos, naquilo que o grupo se tornou. Obviamente tais posturas tidas, como conservadoras, são muitas vezes moldáveis aos contextos históricos; contudo, à medida que o grupo cresce e ocupa uma posição de visibilidade na sociedade e as vezes na política, o conservadorismo ético fica cada da vez mais evidente, podemos perceber claramente como caso concreto o caso brasileiro pontuado por Ronaldo de Almeida:

Entretanto, os protagonistas mais visibilizados do conservadorismo moral religioso, nos últimos anos, têm sido os evangélicos pentecostais que entraram, mais do que em qualquer outro momento, na disputa pela moralidade pública para maior controle dos corpos, dos comportamentos e dos vínculos primários (ALMEIDA, 2017).

Portanto, diante de tudo que acabamos de expor, o pentecostalismo ainda que plural, não só por ser híbrido – forjado a partir das matrizes culturais americanas e africanas – mas, principalmente, pela capacidade de se hibridizar em diversos contextos. Diante disso, não podemos ser simplistas, na esperança de que encontraremos um pentecostalismo; na verdade, aquela expressão por ser multifacetada e plural, o melhor termo para sua categorização seria “pentecostalismos”. Contudo, ainda assim, como abordamos no presente capítulo, existe um tronco em comum de crenças, formas litúrgicas e éticas, pois podemos

estabelecer uma conformação dentro deles, daquilo que denominamos de pentecostalismo clássico.

A formulação do quadrilátero pentecostal (Jesus: Salva, batiza no Espírito Santo e vai voltar), bem como as questões relacionadas ao que chamamos de ethos do Movimento (liturgia, questão de gênero, tolerância racial e ética), são as questões que circundaram toda a história do pentecostalismo desde Azusa, e que muitas das conformações que elas tomaram nos seus primórdios, ainda hoje, ecoam na teologia e na prática dos pentecostais hodiernos.

Com base no que acabamos de declarar, não queremos afirmar que a cosmovisão de Azusa permaneceu pura no pentecostalismo posterior, mas que, a partir daquela comunidade, fundada por afro-americanos, foram forjados e fornecidos elementos culturais religiosos que foram se hibridizando em outros contextos, formando novas identidades pentecostais, a exemplo do Brasil.

## 5 O PENTECOSTALISMO ASSEMBLEIANO NO BRASIL

No presente capítulo, pretendemos fazer uma análise da formação do campo pentecostal brasileiro, para tanto, faremos uma abordagem lastreada no conceito de multiculturalidade e hibridismo cultural, buscando conexões de elementos do pentecostalismo estadunidense, que tem como marco iniciador a rua Azusa. Averiguaremos então, quais destes elementos contribuíram para a formação do movimento pentecostal brasileiro, em especial as igrejas das Assembleias de Deus.

O grande desafio para a nossa análise, é que há praticamente um consenso, ou senso comum, de que a matriz pentecostal brasileira é constituída exclusivamente de duas matrizes culturais: a sueca e a brasileira (nortista – nordestina), podemos citar trabalhos relevantes dos autores que caminham nessa direção: Gedon Freire de Alencar (2019), Marina Correa (2018), Maxwell Fajardo (2019) e Valéria Cristina Vilhena (2018), bem como, toda a historiografia assembleiana publicada pela CPAD (ALENCAR, 2019, p.35), a qual privilegia a origem sueca da denominação. No entanto, Leonildo Campos em seu trabalho de 2005 - *As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada*, desafia a academia brasileira no enfrentamento de sua inquietação, o que pretendemos realizar efetivamente no presente capítulo.

Para tanto faremos inicialmente um breve histórico do pentecostalismo e da formação das Assembleias de Deus no Brasil. Logo em seguida, uma análise das questões historiográficas que envolvem o estudo da fundação das Assembleias de Deus no Brasil. Posteriormente, mergulharemos na história dos fundadores e suas conexões com o campo religioso estadunidense e sueco; e por fim, abordaremos as questões teológicas e éticas que caracterizam aquela instituição no Brasil.

### 5.1 A FORMAÇÃO DO CAMPO PENTECOSTAL BRASILEIRO

Para Freston (1994, p.70 -71) podemos periodizar o pentecostalismo no Brasil em três fases, denominadas de “ondas”. A primeira onda seria da década de 1910, com a chegada da Congregação Cristã do Brasil (1910) e das Assembleias de Deus (1911). A Congregação Cristã, tem um êxito expansionista inicial, mas, depois, há uma desaceleração. É destaque que a Assembleia se expande geograficamente, se tornando-se umas das mais significativas denominações protestantes no Brasil. A

segunda onda é entre a década de 1950 e 1960, que por meio da fragmentação do campo pentecostal, e com a entrada das missões estrangeiras formaram três grandes grupos: A igreja do evangelho Quadrangular (1951), o Brasil para Cristo (1955) e Deus é Amor (1962). A terceira onda tem início no final dos anos de 1970 e início de 1980, com o surgimento da Igreja Universal do Reino de Deus (1977) e a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980).

É importante ressaltar, que a periodização proposta por Freston, tem suas limitações, como bem ressalta Mariana Reinisch Picolotto (2016, p.85), principalmente em relação às mutações e novas conformações que o pentecostalismo brasileiro tem tomado. O movimento pentecostal nasce híbrido, mas é antes de tudo hibridizante, de forma que sempre se faz necessário uma revisão dos pressupostos históricos para o seu estudo, como ressalta Irvin Dale:

Lançado nas correntes coloniais das missões globais, o pentecostalismo teve como efeito: fragmentar e reformular a autocompreensão cristã mundial. Por um lado, o pentecostalismo provou ser um movimento local que é adepto da implementação de projetos globalizantes. Por outro, tem continuamente provado ser um movimento que subverte as premissas globais de qualquer tipo, até mesmo as suas, recriando continuamente seu passado (DALE, 2005, p.50, tradução nossa)

Inobstante o caráter mutável do pentecostalismo, a historiografia é uníssona em afirmar: a primeira igreja pentecostal que aportou o Brasil, foi a Congregação Cristã do Brasil, no ano de 1910. A referida igreja foi fundada por Luigi Francescon (1866–1964), um italiano que imigrou para os Estados Unidos. Ele foi frequentador da missão liderada por William Durham, tendo recebido o batismo no Espírito Santo naquela comunidade, e iniciou pessoalmente um trabalho no Brasil, entre imigrantes italianos em Santo Antônio da Platina, Paraná (ARAÚJO, 2017, p.29).

Do Paraná, Francescon foi para São Paulo, onde manteve inicialmente contato com a Igreja Presbiteriana do Brás, tendo alguns membros daquela igreja aceitado a mensagem Pentecostal. Segundo seus relatos, 20 (vinte) pessoas se converteram à nova mensagem, em meio aos milagres de cura e manifestações extáticas do batismo no Espírito Santo (ARAÚJO, 2017, p.29). Desse núcleo inicial, o trabalho se estendeu pelas colônias italianas no sul-sudeste do Brasil (ARAÚJO, 2017, p.29). Desde então, a igreja tem experimentado um crescimento constante, fato este bastante surpreendente, pois diferentemente dos outros grupos pentecostais brasileiros, ela não é adepta ao proselitismo midiático (HOLLENWEGER, 1972, p.85).

A Congregação Cristã do Brasil é originária de um contexto calvinista, portanto, tem uma forte mensagem de predestinação, são contrários à organização litúrgica pré-definida, as mulheres comumente cultuam fazendo um uso de véu, tais peculiaridade fez a denominação se afastar institucionalmente da Assembleia de Deus (ARAÚJO, 2017, p.29).

Já as Assembleias de Deus foram fundadas em 1911, em Belém do Pará, por dois Missionários Suecos Daniel Berg e Gunna Vigren, oriundos do mesmo grupo de Luigi Francescon, em Chicago, liderado por William Durham. Os detalhes da formação dessa instituição abordaremos com mais especificidade nas seções subsequentes (HOLLENWEGER, 1972, p.75).

O terceiro grupo de fiéis pentecostais que chegou ao Brasil, foram os Batistas Suecos oriundos da *Örebro Missions Forening* (Missão de Örebro) a partir do envio do missionário Erik Jansson (1885-1971) ao Brasil, em 1912, implantando a primeira igreja, entre colonos suecos, no Município de Guarani, no Rio Grande do Sul, conforme aponta em sua tese de Doutorado Samuel Pereira Valério (2019, p.17). A referida Missão fazia parte de uma ala do movimento pentecostal sueco, liderado por Lewi Pethrus (1884 - 1974), que também teve forte importância na formação da Assembleia de Deus. A missão deu origem à Igreja Batista Sueca e, posteriormente, a Convenção das Igrejas Batistas Independentes. Ressaltamos que a origem desse ramo do pentecostalismo brasileiro é pouco explorado pela historiografia pentecostal brasileira, bem como, na própria periodização da formação em ondas do movimento pentecostal no Brasil, proposta por Freston (1994, p.70 -71), ele não foi contemplado.

A Igreja Batista Sueca, em virtude de sua história de fundação voltada inicialmente para uma comunidade sueca no Rio Grande do Sul, na visão de Valério (2019, p.24), estaria marcada por um *ethos* sueco brasileiro, tendo mantido a etnicidade institucional durante quarenta anos de sua história. Manteve tal característica, até que os pastores brasileiros, após muitas lutas internas, conseguiram assumir a direção da denominação organizada no ano 1919 em convenção pelos suecos, criando, assim, em 1952, a Convenção das Igrejas Evangélicas Batistas Independentes do Brasil, passando a se chamar Convenção das Igrejas Batistas Independentes em 1955 (VALÉRIO, 2019, p.24).

Portanto, a partir das três instituições que acabamos de apresentar, o pentecostalismo se estabelece no Brasil; contudo, partindo da lógica proposta por Freston (1994), na segunda e terceira onda tivemos a entrada de novos atores no

campo pentecostal brasileiro, ora a partir das transformações das instituições existentes (O Brasil para Cristo e Deus é Amor); ora, surgindo como uma instituição independente oriunda de missões estrangeiras (Igreja do Evangelho Quadrangular).

## 5.2 ÁRVORE GENEALÓGICA DO PENTECOSTALISMO BRASILEIRO

Muito embora haja um certo consenso no tocante às origens do pentecostalismo, no movimento em Azusa, no caso brasileiro isto se torna bastante patente, podemos citar como exemplo, uma das narrativas históricas oficiais da Assembleia de Deus, que é o livro de Aitoria de Emílio Conde em 1960: História das Assembleias de Deus no Brasil, o qual declara essa ligação com Azusa:

Os historiadores que se ocupam do Avivamento Pentecostal do presente século são unânimes em mencionar Azusa Street, em Los Angeles, Califórnia, em 1906, como centro irradiador de onde o Avivamento se espalhou para outras cidades e nações. Em verdade, Azusa Street transformou-se em poderosa fogueira divina, onde centenas e milhares, de todos os pontos da América, atraídos pelos acontecimentos, iam ver o que se passava, eram batizados com o Espírito Santo, e levavam para suas cidades essa chama viva, o batismo com o Espírito Santo (CONDE, 1960, p.11).

Apesar de a declaração ontológica sobre o movimento pentecostal está endereçada no velho barracão da rua Azusa, é notório o fato que as narrativas fundantes, especialmente das Assembleias de Deus no Brasil, não contemplam concretamente uma ligação com aquele grupo. Tal negação se deve peremptoriamente pela construção das narrativas a partir de uma visão de nacionalidade, em detrimento da culturalidade, que se diga de passagem, exigiria um esforço compreensivo bem maior, considerando que impõe que se enxergue muito mais que a cor da pele ou do emissor do passaporte.

Portanto, compreendemos que, para se entender minimamente, de forma honesta, a identidade pentecostal brasileira, e, conseqüentemente a das Assembleias de Deus, que é o tema deste trabalho, é mister que se busque as conexões entre os entes (pessoas e instituições) que se entrelaçaram na formação da identidade pentecostal brasileira. Para tanto, pretendemos organizar uma genealogia do referido movimento no Brasil.

À guisa de melhor compreender a questão, vamos partir do pressuposto que o movimento pentecostal brasileiro, em suas três ondas teve sua origem partindo diretamente de três pontos fulcrais: William Durham, movimento pentecostal sueco e

pentecostalismo canadense, os quais passaremos a abordar, seguindo uma ordem de prioridade temporal da formação das instituições filhas no Brasil.

### **5.2.1 William Durham (1873-1912)**

Em nossa opinião, quem mais contribuiu para a formação do pentecostalismo brasileiro foi William F. Durham. Do ministério que ele fundou em Chicago, a Assembleia do Evangelho Pleno em *West North Avenue* nº 943, também conhecida como Missão da Avenida Norte (BLUMHOFER, 1993b, p.80). Já vimos que foram oriundos daquele grupo: Luigi Francescon (ARAÚJO, 2017, p.29), Gunnar Vingren e Daniel Berg (HOLLENWEGER, 1972, p.75), portanto, tomando como pressuposto a periodização de Freston (1994, p.70 -71); podemos concluir que todos os representantes da primeira onda tiveram alguma relação com aquele ministério em Chicago, muito embora, a historiografia não apresente os detalhes da relação dos pioneiros do pentecostalismo no Brasil, com William Durham.

Além dos representantes da primeira onda, William Durham também influenciou um dos principais representantes da segunda onda, que é a Igreja do Evangelho Quadrangular, que foi fundada em 1932, nos Estados Unidos, pela Missionária canadense Aimee Semple McPherson (1890-1944), ordenada juntamente com seu esposo, Robert James Semple (1881-1910), ao ministério, por Durham. O casal se tornou ativo participante da Missão da Avenida Norte em Chicago (ARAÚJO, 2007, p.451).

A igreja do Evangelho Quadrangular no Brasil foi fundada em 1951, em São João da Boa Vista, por Harold Edwin Willians, tendo uma forte ênfase no evangelismo de massa e na mensagem da cura divina. Segundo as estatísticas, em 2007 ela possuía, naquele ano 6.777 (seis mil setecentos e setenta e sete) igrejas locais no território brasileiro, tendo um significativo número de pastoras (42%) do montante dos ordenados ao ministério pastoral (ARAÚJO, 2007, p.362-363).

Falando um pouco da influência de Durham nas denominações brasileiras, ressaltamos que ele nasceu em Kentucky e foi filiado à Igreja Batista, inicialmente passou a questionar a compreensão da glossolalia como batismo no Espírito Santo, contudo, ao presenciar que algumas pessoas do seu ciclo, vivenciaram tal experiência, passou a estudar a questão mais a fundo.

No afã de conhecer mais sobre o Batismo no Espírito Santo, Durham foi para a Missão da rua Azusa, e lá chegando vivenciou a experiência pneumática glossolálica, como bem ressalta Edith L. Blumhofer:

Tendo falado em línguas na Missão da Rua Azusa, em 2 de março de 1907, William Seymour, profetizou que ele teria uma especial eficácia em conduzir pessoas à experiência com o batismo no Espírito Santo. Quando voltou para Chicago, concentrou suas energias em proclamar o “evangelho pleno pentecostal”, bem como, a Cristo como aquele que salva, cura, batiza no Espírito Santo e voltará para reinar nos tempos vindouros. Multidões, agregaram-se em sua igreja. Os visitantes relataram que as reuniões às vezes aconteciam 24 horas por dia, dezenas de ministros, juntamente com centenas de pessoas, compareciam à missão para aprender sobre o pentecostalismo e testemunhar as manifestações dos dons espirituais (BLUMHOFER, 1993b, p.71, tradução nossa).

Destacamos que o batismo com o Espírito Santo de William Durham foi noticiado no periódico *The Apostolic Faith* de fevereiro-março de 1907, v.1. n. 6.

**Figura 08– Notícia Batismo com E. S. de Durham**

\* \* \*

Bro. W. H. Durham of 943 North Ave., Chicago, Ill., and Bro. H. L. Blake of Ruthton, Minn., who are both preachers of the Gospel, came to Los Angeles to see and investigate what God was doing. They both were baptized with the Holy Ghost and went back filled and saturated with the power of God, speaking in tongues and magnifying God. It was a great blessing to us to have them with us and see what great things the Lord did for them and the blessing overflowed upon all God's children. They are members of the World's Faith Missionary Association.

\* \* \*

Fonte: *The Apostolic Faith* de fevereiro-março de 1907, v.1. n. 6

Ainda no tocante ao ministério de William Durham, acrescentamos que a Missão da Avenida Norte ficava em uma região de Chicago onde havia muitos imigrantes, por isso, era frequentada por pessoas de várias etnias. O seu líder advogava alguns pontos peculiares, que o distinguia de muitos outros pentecostais do seu contexto. Blumhofer (1993b, p.72), aponta para algumas destas peculiaridades:

- a) era contrário ao estudo formal das escrituras em institutos bíblicos ou seminários, que na sua opinião: eram “formas feitas pelo homem” que extinguíam o Espírito;

- b) defendia veementemente o congregacionalismo, sendo contrário à formação de associações de igrejas e denominações formais;
- c) defendia uma liturgia sem uma programação prévia, os cultos pentecostais deveriam ser guiados pelo Espírito Santo, em temor e expectativa, pois, em sua opinião, ninguém poderia prever o que Deus haveria planejado.

Trazemos a lembrança de que o segundo pico de sucesso da missão da Rua Azusa, foi exatamente no período em que William Durham passou a pregar naquele ministério em fevereiro de 1911. Sobre o período do reflorescimento de Azusa, Bartleman registra:

Ele nos garantiu que traria o fervor inicial de volta para a Missão Azusa. Sentimos que havíamos orado exaustivamente. A resposta chegou em pouco mais de um ano, com a chegada do irmão Durham de Chicago. O lugar, então, mais uma vez ficou lotado de crentes, assim como, com a glória de Deus, ainda que por um curto período (BARTLEMAN, 1980, p.143, tradução nossa).

Portanto, podemos asseverar que Durham, um dos protagonistas e integrante da Missão da Rua Azusa, desempenhou relevante papel na formação do pentecostalismo no Brasil, tendo influenciado especificamente os pioneiros da Congregação Cristã do Brasil, Assembleias de Deus e Igreja do Evangelho Quadrangular.

### **5.2.2 Movimento pentecostal sueco**

O movimento pentecostal sueco contribuiu para a formação do pentecostalismo brasileiro, por meio do envio dos missionários da Missão de Örebro em 1912 (VALÉRIO, 2019, p.17), e a partir de 1916, com o envio de missionários para apoiar a implantação das Assembleias de Deus (ARAÚJO, 2017, p.47), sendo que, a partir do referido ano, assumiu a manutenção e envio de missionários para o Brasil, perfazendo, até o ano de 1932, um total 29 (vinte e nove) missionários, além de Gunnar Vingren e Daniel Berg, que vieram de forma independente, oriundos do contexto pentecostal americano, mas que se filiaram posteriormente àquela missão internacional.

O pentecostalismo sueco não surge como um movimento independente, mas, tem suas raízes também em Azusa. Ele chega em novembro de 1906, com Andrew G. Johnson (1878 – 1965), que retornou ao seu país como missionário oriundo da

missão em Azusa, tendo iniciado a pregação da mensagem pentecostal em sua cidade natal, Skövde e, aos poucos, começou a atrair outros líderes denominacionais, especialmente os oriundos da Igreja Batista norueguesa e sueca <sup>57</sup>.

Dentre os que foram atraídos pela mensagem pentecostal, estavam dois antigos conhecidos de Andrew G. Johnson, o pastor batista sueco Jonh Ongman e o Pastor T. B. Barrat, que tinha vindo, também, dos Estados Unidos, para iniciar um trabalho pentecostal na Noruega. Objetivando, assim, pregar o avivamento nos moldes de Azusa, a respeito da expansão do movimento pentecostal sueco, Jan-Ake Alvarsson afirma:

O evangelista Johnson, como outros emissários da Rua Azusa, viajou incansavelmente por diversas regiões e, em poucos meses, espalhou o “Fogo Pentecostal”, entre outras, nas seguintes localidades: Skövde à Örebro, Estocolmo e Gotemburgo. Quando Barratt visitou a Suécia, em maio de 1907, confirmou o que Johnson e alguns integrantes do Movimento da Rua Azusa haviam testificado (ALVARSON, 2015, p.16, tradução nossa).

Ressaltamos que, desde o início do movimento pentecostal sueco, a Igreja Filadélfia em Örebro, pastoreada por Jonh Ongman, que havia passado mais de 20 (vinte) anos nos Estados Unidos, tornou-se um centro irradiador do pentecostalismo na Suécia. O Movimento foi fomentado entre os batistas, dividindo opiniões, pois, começaram a surgir, na fraternidade daquela denominação, grupos pentecostalizados que diferiam dos batistas tradicionalistas, como aponta Nils-Olov Nilson (2002, p.1). Como vimos anteriormente, foi do Movimento de Örebro que vieram os missionários, os quais, posteriormente, fundaram a Igreja Batista Sueca em Guarani, no Rio Grande do Sul, e deram origem à Convenção Batista Independente do Brasil (VALÉRIO, 2019, p 34).

Em 1907, Lewi Petrus, aquele que viria a ser um dos protagonistas do movimento pentecostal sueco, tomou conhecimento do avivamento que estava acontecendo na Noruega, liderado pelo pastor metodista T. B. Barrat. Em virtude

---

<sup>57</sup>As Igrejas Batistas Suecas em uma opção à Igreja oficial Luterana, em virtude do sistema democrático de administração (congregacional), permitia uma maior liberdade de formas litúrgicas. Valério afirma que “Entre 1905 e 1906, houve um movimento avivalista na igreja e entre os evangelistas. Dessa forma, muitas pessoas passaram a aderir à fé batista. Essas ocorrências prepararam o caminho para o avivamento Pentecostal, em 1907” (2019, p. 32-33).

disso, Petrus decidiu visitá-lo em Oslo, tendo na ocasião sido batizado no Espírito Santo e falado em línguas, como aponta Gary B. McGee (2009, p.109).

É importante ressaltar que, em sua autobiografia Lewi Pethrus afirma que foi batizado no Espírito Santo, com falar em línguas em 1902, a bordo de um barco de Bergen (PETHRUS, 2004, p.80). Contudo, Donald Dayton afirma que tal experiência só foi completamente compreendida por Pethrus a partir da chave hermenêutica fornecida por Azusa:

Em lugar distante do Kansas, como a Suécia, Lewi Pethrus, que posteriormente seria a liderança do movimento pentecostal naquele país, relata que em 1902 teve a mesma experiência[...]. Somente cinco anos depois, ao ouvir relatos sobre o Avivamento da Rua Azusa, na América do Norte, foi que Pethrus teve ao seu alcance as categorias que, a partir de então usaria para interpretar sua experiência de falar em línguas como evidência externa de ter recebido o batismo do Espírito Santo (DAYTON, 2018, p.297).

Acrescentamos ainda que, assim como Lewi Pethrus, Gunnar Vingren, no ano de 1917, em sua viagem para a Suécia, participou dos cultos liderados por T.B. Barrat na Noruega, como afirma Araújo: “Na Noruega, Vingren participou dos cultos liderados pelo pastor T. B. Barrat, onde pregou e orou pelos enfermos” (2018, p.31).

Lewi Pethrus assumiu o pastoreado da Igreja Filadélfia (Sétima Igreja Batista em Estocolmo), em 8 de janeiro de 1911, passando aquela congregação a protagonizar o movimento pentecostal na Suécia. Tal fato, culminou com a expulsão daquela igreja, em 29 de abril de 1913 da União Batista Sueca.

Ao observarmos a *homepage* do movimento pentecostal sueco, duas coisas nos chamaram atenção a respeito do histórico daquele movimento, a primeira é que há o reconhecimento, diferentemente da historiografia pentecostal brasileira, da sua origem em Azusa; a segunda é que Lewi Pethrus é reconhecido como seu protagonista:

Em 1906, esse espírito foi derramado em uma capela na Rua Azusa em Los Angeles. As pessoas ouviram diferentes línguas faladas por pessoas que não as conheciam, e muitas pessoas sentiram a necessidade de perdão de pecados. Esse avivamento se espalhou pelo mundo em um ritmo sem precedentes. Por meio de vários sueco-americanos, o movimento também se espalhou para a Suécia já em 1907. Muitas pessoas testemunharam que foram "cheias do Espírito e falaram em línguas". O avivamento foi recebido por pessoas e grupos em congregações e igrejas existentes, principalmente em congregações batistas, mas também em outras igrejas livres (PINGST, 2014)

Lewi Pethrus, que foi o diretor da congregação da Filadélfia em Estocolmo de 1911-1957, é provavelmente a pessoa mais influente. Ele não era apenas o líder da maior Igreja Pentecostal na Suécia, mas também, significava muito como ideólogo e inspirador para todo o movimento em todo o país (PINGST, 2014).

Em virtude da origem americana do pentecostalismo na Suécia, tal movimento manteve os traços do pentecostalismo americano, no tocante à espiritualidade, que seria fundamentada basicamente nas seguintes expressões: ênfase na experiência espiritual, cura pela fé, a glossolalia como elemento evidencial da experiência pneumática, um deleite em todos os tipos de expressão musical e uma ênfase escatológica milenarista (ALVARSON, 2015, p.22). Portanto, podemos concluir que tais elementos teológicos estavam presentes no movimento sueco e foram formatados no pentecostalismo americano, desde os seus primórdios em Azusa, e divulgados pelo movimento missionário que dali irradiou. Podemos verificar algumas notícias no periódico *The Apostolic Faith* sobre a expansão missionária para a Suécia.

Figura 09 – Notícias sobre a missão na Suécia, *The Apostolic Faith*



Fonte: *The Apostolic Faith* de fevereiro-março de 1907, v.1. n. 6

Das Assembleias de Deus, seguindo a temporização estabelecida por Freston (1994), podemos verificar a formação de duas outras igrejas da segunda onda, o Brasil para Cristo e a Deus é Amor, que agregaram ao pentecostalismo assembleiano elementos inovadores, como o uso do rádio e da televisão para divulgação da mensagem, uma forte ênfase na cura divina e utilização de cruzadas evangelísticas em espaços abertos.

O Brasil para Cristo surge a partir de seu fundador, o pedreiro pernambucano Manoel de Mello (1929 - 1990), que iniciou a sua jornada pentecostal nas Assembleias de Deus, tendo inclusive sido ordenado ao ministério por aquela denominação. Além das Assembleias de Deus ele integrou, também, a Igreja do Evangelho Quadrangular, de onde saiu para fundar em 1950, a Igreja Pentecostal o Brasil para Cristo. A nova igreja hibridizou elementos dos dois grupos os quais foram frequentados por seu fundador, a saber: glossolalia, escatologia dispensacionista, a bênção e a unção com óleo para enfermos, oração coletiva e espontânea. Nesse sentido, ela se torna a primeira Igreja criada no Brasil sem a influência de missões estrangeiras (WULFHORST, 1995, p.12).

A segunda denominação, situada na segunda onda, que tem origem nas Assembleias de Deus, é a Igreja Deus é Amor fundada em 1973, pelo cunhado de Manoel de Mello, o missionário Davi Miranda (1936-2015), que foi assembleiano até 1962 (ARAÚJO, 2007, p.462). Assim como a Igreja o Brasil para Cristo, as crenças da aludida instituição hibridizam elementos do pentecostalismo clássico com uma ênfase exacerbada na cura divina e exorcismos. (WULFHORST, 1995, p.13).

### **5.2.3 Movimento pentecostal canadense**

A influência do movimento pentecostal canadense, no campo religioso brasileiro, está ligada diretamente à formação de uma denominação que podemos situar na segunda onda proposta por Freston (1994), que seria a Igreja Pentecostal de Nova Vida. Fundada pelo missionário canadense Walter Robert MacAlister (1930 - 1993) em 1960, na cidade do Rio de Janeiro, caracterizada por práticas de divulgação midiáticas da mensagem da cura divina e batalha espiritual (WULFHORST, 1995, p.15).

Segundo Artur Cesar Isaia e Elizete da Silva, o missionário Robert McAlister, foi oriundo de uma família tradicional, no cenário pentecostal canadense. Seu pai, Walter E. McAlister, foi superintendente da Conferência Geral Pentecostal do Canadá, e recebeu o batismo com o Espírito Santo em Azusa (2019, p.106). O atual líder da denominação, o bispo primaz da Aliança das Igrejas Cristãs Nova Vida, Walter Robert McAlister Jr., filho do fundador do grupo, em coautoria com John McAlister, defendem

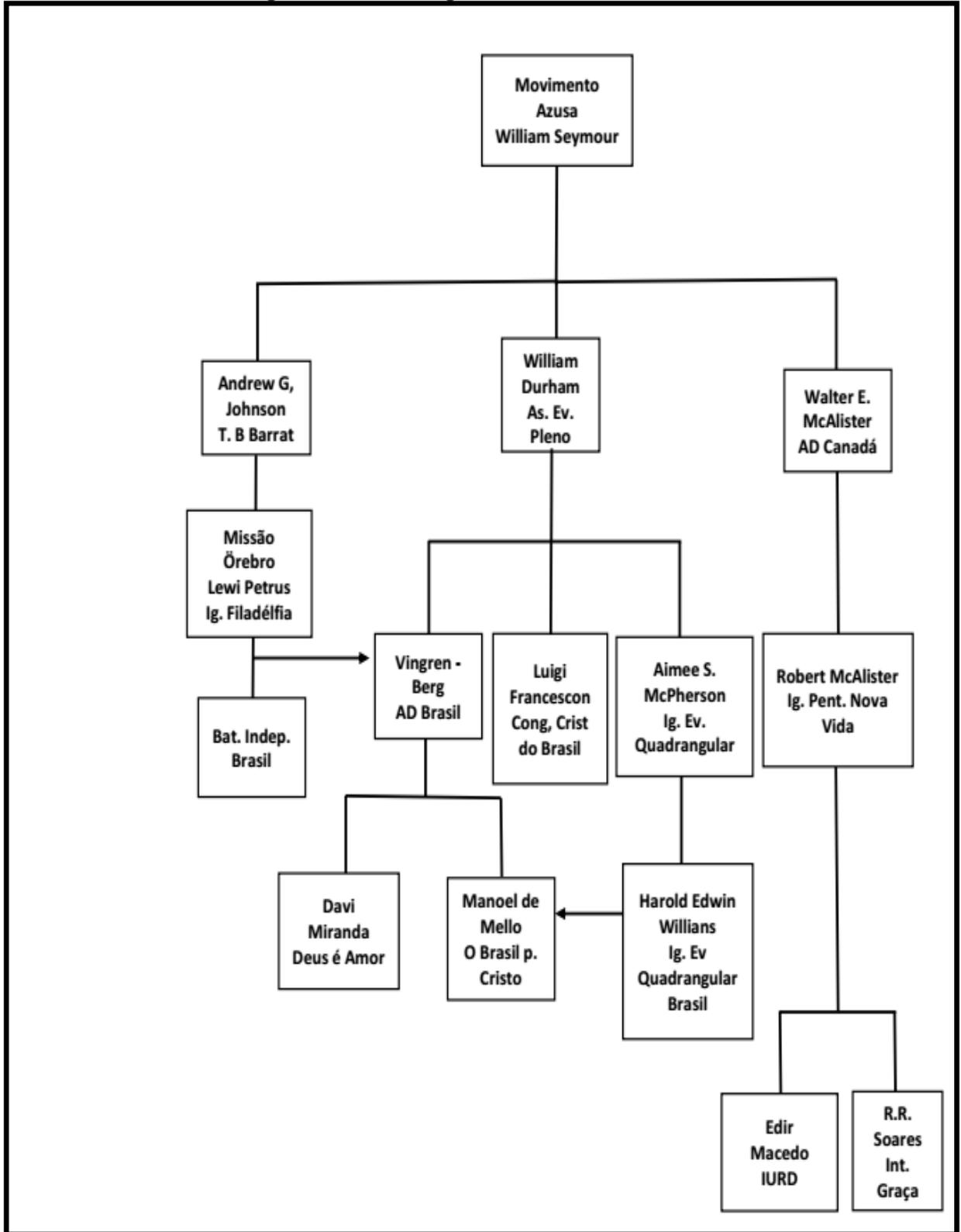
a pentecostalidade da instituição na obra o “Pentecostal Reformado”. A argumentação empregada é quase genética, senão vejamos:

Minhas credenciais pentecostais têm raízes históricas. Meu avô materno foi o primeiro homem branco a entrar na pequena igreja de negros na rua Azusa, em Los Angeles, igreja reconhecida por muitos como o nascedouro do movimento pentecostal moderno. [...] Do lado paterno, meu trisavô, James McAlister, foi presbítero na Igreja Livre Escocesa Presbiteriana do Canadá. Seu filho, R. E. McAlister, foi o primeiro canadense a visitar a igreja da rua Azusa, onde conheceu a dimensão pentecostal da plenitude do Espírito Santo. Juntou-se a outros colegas e foi um dos fundadores das Assembleias Pentecostais do Canadá (MCALISTER W; MCALISTER J., 2018, p.23-24).

Acrescentamos que foram oriundos da Igreja Pentecostal de Nova Vida, o bispo Edir Macedo (ARAÚJO, 2007, p.130) e o Missionário R. R. Soares (ARAÚJO, 2007, p.815), de onde saíram para fundar a Igreja Universal do Reino de Deus e a Igreja Internacional da Graça de Deus, respectivamente.

Portanto, de toda a análise que realizamos sobre a genealogia do pentecostalismo no Brasil, podemos representá-lo no quadro a seguir:

Figura 10 – Genealogia Pentecostal do Brasil



Fonte: Elaborado pelo Autor

### 5.3 DESAFIOS DA HISTORIOGRAFIA PENTECOSTAL BRASILEIRA

O movimento pentecostal, como qualquer outra instituição religiosa, enfrenta alguns problemas para a conformação da sua historiografia. A principal é que sempre haverá uma tensão entre os fatos, sua compreensão e a crença na providência divina, que é um forte pressuposto na cosmovisão religiosa protestante, em especial, naquelas que se revestem de um caráter profético messiânico, em que podemos enquadrar o pentecostalismo. Nessa ótica, sempre haverá uma compreensão basilar que Deus não só fundou a instituição, mas também está conduzindo a sua história por meio de atos providencias e numinosos. Portanto, como assevera, na mesma esteira de compreensão, William K. Kay: “O historiador do pentecostalismo é colocado em uma posição em que deve tentar permanecer isento a respeito do sobrenatural e da providência divina ou, caso contrário, desprezar os personagens em sua narrativa histórica (KAY, 2010, p.9. tradução nossa)”.

Portanto, podemos depreender, que é exatamente na visão da providência divina que se estabelece o mito fundante das instituições religiosas. A divindade no seu projeto escatológico – entre a criação e o fim, vai estabelecendo – marcos pessoas e instituições que estão diretamente imbricados e comissionados com a marcha da história movida e direcionada pelo divino. Logo, o estabelecimento desses entes, “divinamente outorgados”, abre espaço para uma narrativa mítica que vai ser celebrada e contada no seio da comunidade religiosa.

O mito fundante é imprescindível nas narrativas históricas que se originam nos discursos das comunidades de fé, lastreados sempre em elementos metafísicos como: o chamado, o milagre, a profecia e a epifania. Por conseguinte, é a partir deles, que se constrói ou se despreza a compreensão dos fatos e a história institucional, sobre a segunda opção destaca Paul Freston:

Uma outra limitação decorre da relação entre pentecostalismo e história. O pentecostalismo toma o nome do incidente que está na origem da Igreja Cristã, a descida do Espírito Santo no dia de Pentecostes, e se vê como um retorno às origens. Não é por acaso que as histórias domésticas se concentram nas origens épicas da denominação. Eventos posteriores se reduzem virtualmente à expansão geográfica, ou seja, às origens em outras cidades (FRESTON,1994, p.69).

Estabelecido o grande desafio para a historiografia do movimento pentecostal, gostaríamos de seguir a esteira de Augustus Cerillo que em seu artigo de 1997

intitulado: *Interpretive Approaches to the history of American Pentecostal origins*, estabelece quatro abordagens para o estudo histórico do pentecostalismo. Providencial, raízes históricas, multicultural e a funcional (CERILLO, 1997, p.30).

A primeira é a abordagem providencial, a qual se assenta exatamente na compreensão de os fatos históricos são todo atos da providência divina, logo, devem ser interpretados partindo desse pressuposto; nesse diapasão, o sucesso é atribuído a Deus, assim como, os fatos negativos e a oposição são atribuídos aos poderes da maldade (CERILLO, 1997, p.30). A construção da historiografia das Assembleias de Deus no Brasil a partir das publicações da CPAD. Já na primeira publicação, em 1960, da lavra de Emílio Conde, caminharam exatamente nesse sentido. Nas palavras de Gedeon Alencar: “Conde constrói o “mito historiográfico sueco” que será reproduzido por todos os demais livros. Versão, aliás, que é “comprada” e repetida “*ad nauseam*” de forma pouco cuidadosa em textos acadêmicos” (2019, p.35).

A segunda, a abordagem das raízes históricas, procura seguir as linhas históricas dos movimentos que antecederam o pentecostalismo, em especial os Wesleyanos, avivamentos estadunidenses e de santidade, estabelecendo as vertentes institucionais e o desenvolvimento teológico que redundaram no movimento pentecostal no século XX (CERILLO, 1997, p.30). A abordagem segue a lógica de progresso, comum no projeto moderno positivista, em detrimento da compreensão da fragmentariedade e complexidade das relações culturais.

A terceira, a abordagem multicultural, compreende o pentecostalismo como um fenômeno multicultural, originado da lógica religiosa africana, trazida para as Américas juntamente com os escravizados que, ao passarem por um processo de cristianização, houve a hibridização desses elementos com o cristianismo, que carrou na formação da Igreja Negra Americana culminado com o pentecostalismo (CERILLO, 1997, p.30). Nessa abordagem, destacamos, na esteira do autor, que a missão da rua Azusa e William Seymour são elementos importantes para a compreensão do fenômeno pentecostal.

Ante o que acabamos de expor, existem alguns óbices para a aplicação da abordagem multicultural no contexto brasileiro, o primeiro é a visão etnocêntrica que está imbricada na concepção de missões, conforme destaca Paul Pomerville (2020, p.49) e, conseqüentemente, das fundações das igrejas protestantes no Brasil. Assim a compreensão romântica de que o missionário é o europeu ou americano,

personagens integrantes de uma cultura superior, que vêm ofertar graciosamente os bens simbólicos da salvação.

A partir dessa ótica, os estudos conseguem sobre o pentecostalismo brasileiro, enxergar apenas o europeu, sueco, que veio às “*Terras Brasilis*”, sem, contudo, reconhecerem de fato a origem do movimento pentecostal, entre negros e pobres, em uma favela de Los Angeles.

Podemos apontar como segundo óbice, o distanciamento histórico do pentecostalismo brasileiro do movimento em Azusa, muito embora, boa parte das publicações no Brasil, concernentes ao movimento pentecostal, apontem para aquele grupo como fundante. No entanto, na prática, nunca se estabeleceu, ou se tentou estabelecer uma conexão entre a realidade brasileira e o grupo liderado por Wiliam Seymour, mesmo existindo de fato, algumas conexões diretas, como abordaremos mais à frente.

Destacamos o terceiro óbice, que é a dificuldade de diferenciar nacionalidade de cultura, tal fato redundando em uma lógica que prioriza as etnias em detrimento das camadas singulares que estão assentadas sobre a formação cultural. Camadas, essas, que foram hibridizadas para além da nacionalidade e/ou cor da pele. Como afirma Paul Gilroy: “(...) a noção de nacionalidade não pode ser tomada de empréstimo como um meio pré-fabricado para entender a dinâmica específica desse processo (2012, p.90)”.

Portanto, no caso específico das Assembleias de Deus no Brasil, quando Freston (1994) levanta a tese da formação da identidade daquela instituição, com base na expressão do *Ethos Sueco-nordestino*, ele deixa de lado uma série de outros componentes multiculturais e foram carreados e hibridizados para a formação do pentecostalismo assembleiano, que estão além do sueco e do nordestino. O êxtase, por exemplo, nunca foi um elemento próprio desses grupos étnicos, inseridos em suas expressões religiosas majoritárias; contudo, é uma das bases litúrgicas do pentecostalismo global.

A quarta abordagem, a funcional, compreende o pentecostalismo como um meio de ajuste social, visando a um antídoto psicológico à desorientação existencial e à marginalização (CERILLO, 1997, p.30). Nesse sentido, ela se aplica para o estudo da adesão às igrejas pentecostais de grupos que migram da zona rural para a urbana. No Brasil, elas foram utilizadas por estudiosos como Francisco Cartaxo Rolim (1985, 1994) e João Décio Passos (2000), que compreendiam a expansão de tais igrejas

como uma consequência do êxodo rural brasileiro, que redundou na explosão demográfica nas áreas urbanas.

Com referências às abordagens disponíveis, Freston (1994, p.70) ressalta que a questão da ausência documental relativas às instituições pentecostais brasileiras, que são esparsas e fragmentárias, o que impõe muitas vezes, ao pesquisador, a necessidade de interpolação de informações por meio de analogias com outros grupos semelhantes. Segundo o autor, a questão se apresenta da seguinte forma:

- (1) considerável facilidade: Assembleia de Deus e igreja do Evangelho Quadrangular – muitas fontes escritas, inclusive histórias domésticas e facilidade para se fazer entrevistas;
- (2) relativa facilidade: O Brasil para Cristo e Igreja Universal do Reino de Deus – poucas fontes escritas, mas certa facilidade para se fazer entrevistas;
- (3) relativa dificuldade: Deus é Amor – pouquíssimas fontes escritas e dificuldades para se fazer entrevistas;
- (4) extrema dificuldade para entrevistas (FRESTON, 1994, p.68).

Nesse debate, ressaltamos que a historiografia assembleiana, forjada no âmbito das Assembleias de Deus no Brasil, reveste-se de uma áurea de infabilidade, de forma que a história oficial da denominação não pode ser questionada em hipótese alguma. Isso fica muito claro nas palavras de Emílio Conde, um dos principais historiadores da denominação, publicadas em um artigo na revista Mensageiro da Paz em agosto de 1953:

Qualquer outra versão que alguém pretenda dar à fundação das Assembleias de Deus, não expressa a verdade, só pode ser levada à conta da ignorância ou despeito; temos em nosso poder elementos que esclarece a qualquer que tiver dúvidas sobre o que afirmamos (CONDE, 1953, p.57).

Portanto, o grande desafio da historiografia pentecostal brasileira, em especial, a que pretende abordar as Assembleias de Deus, é fundamentar seu estudo em pressupostos que enxerguem além da providência divina, que compreenda as raízes históricas como algo bem mais profundo do que as ligações institucionais e estruturais. Nesse sentido, gostaríamos de lembrar, que a identidade pentecostal brasileira está assentada nos processos culturais, aliás, multiculturais, que a forjaram e a forjam, em cada contexto histórico-social-cultural, em que o pentecostalismo se insere. Nesse processo, é necessário que sejam abandonadas as narrativas

etnocêntricas, perpetradas pelas instituições, que visam proteger a todo custo os seus bens simbólicos.

#### 5.4 UMBREVE HISTÓRICO DA FORMAÇÃO DAS ASSEMBLEIAS DE DEUS NO BRASIL

No que concerne à formação das Assembleias de Deus no Brasil, não há o que se discutir, que ela está assentada sobre a história de seus fundadores, Daniel Berg, Gunnar Vingren e Frida Vingren. Portanto, se quisermos compreender aquela instituição, temos, necessariamente, que buscar as origens e desenvolvimento da religiosidade daqueles pioneiros.

##### 5.4.1 Daniel Berg e Gunna Vingren

Como já vimos, as Assembleias de Deus no Brasil foram fundadas por dois suecos que migraram para os Estados Unidos, Adolf Gunnar Vingren nasceu na cidade de *Östra Hüsby* em 1879. Daniel Berg, nasceu em *Vargon*, em 1884, eles migraram em 1902 para os Estados Unidos em virtude da recessão econômica que assolava a Suécia, objetivando, assim, conseguirem postos de emprego e melhoria das condições financeiras, conforme afirma Ingo Wulfhorst (1995, p.8). Sobre as motivações para a viagem aos Estados Unidos, Berg relata em sua biografia:

Naquela época, a Suécia passava por uma tremenda depressão financeira. Como consequência dessa crise, muitas fábricas e casas comerciais faliram. Aqueles que ainda se conservavam nos empregos sabiam que podiam ficar desempregados de uma hora para outra. A produção nacional era cada vez menor, em razão de não se encontrar mercado para os produtos. Nós, os jovens, naturalmente, seríamos os primeiros a ser despedidos dos empregos. E ninguém sabia quando aquela situação se normalizaria. Por essa razão concluímos que era melhor nos anteciparmos aos acontecimentos e procurar um país onde pudéssemos ganhar a vida (BERG, 1959, p.17).

Daniel Berg foi batizado em uma igreja batista, na Suécia, em 1899. Nos idos de 1909, já nos Estados Unidos, ele resolve retornar ao seu país, objetivando visitar seus familiares. Contudo, naquela viagem, ele encontrou um amigo, que havia se tornado pregador do Evangelho, o qual contou-lhe sobre o Batismo no Espírito Santo, tendo Daniel Berg experimentado, naquela ocasião, a experiência pneumática nos moldes pentecostais. Após aquela experiência, ele retorna aos Estados Unidos,

passando a fazer parte da congregação de W. H. Durham, em Chicago (HOLLENWEGER, 1972, p.75).

No outro lado da história da fundação das Assembleias de Deus no Brasil, Gunnar Vingren teve uma educação teológica formal, iniciada em 1904, na cidade de Chicago, no Seminário Teológico Batista Sueco, concluindo o seu curso em maio de 1909; e, logo em seguida, assumido o pastorado da Primeira Igreja Batista em Menominee, Michigan, permanecendo nessa função entre junho de 1909 a fevereiro de 1910. Conforme relatos de Ivar Vingren (1973, p.24). Há alguns detalhes específicos sobre a experiência de Batismo com o Espírito Santo de Gunnar Vingren, que ele registra em seu diário:

No verão de 1909, Deus me encheu de uma grande sede de receber o batismo com o Espírito santo e com fogo. Em novembro do mesmo ano, pedi licença a minha igreja para visitar uma conferência batista que deveria ser realizada na Primeira Igreja Batista Sueca, em Chicago. Fui à conferência com o firme propósito de buscar o batismo com o Espírito Santo. E, louvado seja Deus, depois de cinco dias de busca, o Senhor Jesus me batizou com o Espírito Santo e com fogo! Quando recebi o batismo, falei novas línguas, justamente como está escrito que aconteceu com os discípulos no dia de pentecoste, em Atos 2. É impossível descrever a alegria que encheu o meu coração. Eternamente o louvarei, pois Ele me batizou com o seu Espírito Santo e com fogo (VINGREN, I., 1973, p.25).

Movido pelo ardor do movimento pentecostal estadunidense, que havia aflorado em Azusa, Gunnar Vingren foi a Chicago para participar de uma convenção de igrejas batistas que aderiram ao movimento pentecostal, ocasião em que conheceu Daniel Berg que também fora batizado com o Espírito Santo. A partir daquele encontro, ambos começaram uma profícua amizade, sedimentada pelo ardor missionário cultivado no coração dos dois jovens suecos, como aponta Emilio Conde (1960, p.13).

Após a aproximação dos dois jovens suecos em terras americanas, Daniel Berg foi até a cidade de South Bend para visitar o pastor Gunnar Vingren, que já havia deixado a igreja por conta das divergências relativas às suas crenças pentecostais. Nessa visita, em uma reunião de oração, um irmão chamado Adolfo Ulldim falou profeticamente, que os dois amigos deveriam ir como missionários ao Pará. Contudo, eles não sabiam onde ficava aquela localidade, vindo a descobrirem somente após uma visita à Biblioteca Municipal de Chicago, onde constataram que se trata de um estado do norte brasileiro (VINGREN, I., 1973, p.28 - 30).

Contudo, antes de iniciarem a jornada em direção ao Brasil, Gunnar Vingren e Daniel Berg, foram para uma igreja pentecostal em Chicago, pastoreada por William Durham (VINGREN, I., 1973, p.29). Igreja, esta, que segundo Hollenweger (1972, p.75) Berg se agregou em seu retorno da Suécia, em 1909.

Salientamos que, no intuito da realização da viagem ao Brasil, Vingren e Berg conseguiram economizar um valor de 90 dólares, suficientes para as passagens. Porém, conforme registro em seus diários, eles doaram aquela quantia, visando atender a uma “revelação divina”, no sentido de ajudar o Jornal *Pentecostal Testimony*<sup>58</sup>, editado por Durham. Pouco tempo depois, no entanto, eles novamente conseguiram o mesmo valor de forma milagrosa (BERG, 1959, p.35-37).

Gunnar Vingren e Daniel Berg, após se despedirem da igreja em Chicago, foram para a cidade de Nova Iorque de trem, chegando lá, embarcaram no navio *Clement* no dia 5 de novembro. Já a bordo, entre tripulantes e passageiros; eles começaram a pregar e a distribuírem folhetos, obtendo alguns frutos (CONDE, 1960, p.16). Daniel Berg naquela ocasião percebeu a necessidade de romper com as barreiras raciais:

Eu e o irmão Vingren éramos os únicos passageiros brancos. A princípio, estranhámos um pouco. Estávamos rodeados de estranhos, mas, logo a seguir achamos que isso seria vantajoso para nós, pois a partir dali já podíamos ir nos acostumando com povos de outras raças e conhecendo outros costumes e modos de pensar. Dessa forma, estaríamos mais à vontade quando chegássemos ao Brasil (BERG, 1959, p.41).

A capital do Pará, Belém, em meados do Século XIX para o início do século XX, era uma das capitais brasileiras mais modernas do país. Em virtude da florescente produção de borracha em nível mundial, houve um fluxo de estrangeiros para aquele estado: turcos, árabes, europeus e estadunidenses, deslocaram-se para o norte do Brasil, visando estabelecer relações comerciais em torno da produção gomífera (ALENCAR, 2019, p.104).

Além dos estrangeiros, houve um fluxo migratório de nordestinos, que fugiam da seca, e foram empregados como a massa proletária no promissor mercado de

---

<sup>58</sup> *The Pentecostal Testimony*, publicado por William H. Durham, foi um importante periódico pentecostal. Durham serviu como pastor da influente Missão da Avenida Norte em Chicago de 1901 a 1911, quando se mudou para Los Angeles. O periódico foi publicado de forma irregular, incluía artigos teológicos de Durham, bem como notícias pentecostais de todo o mundo (CPA, 2018).

látex. Esses nordestinos, em diáspora, foram fundamentais para a expansão das Assembleias de Deus para a região nordeste, como veremos adiante (ALENCAR, 2019, p.104).

#### **5.4.2 A Igreja Batista de Belém: cisão e conformações**

Os missionários suecos aportaram em Belém no dia 19 novembro de 1910, sem qualquer apoio formal de uma agência missionária, sem conhecer ninguém naquela cidade e com poucos recursos. Gunnar Vingren e Daniel Berg se hospedaram em um modesto estabelecimento hoteleiro. Em uma das mesas do hotel, Vingren encontrou um jornal publicado pelo pastor metodista Justus Nelson, que ao contactarem foram encaminhados a uma igreja batista, em virtude de os missionários suecos serem oriundos daquela denominação. Após a apresentação ao dirigente da congregação, Raimundo Nobre, Gunnar Vingren e Daniel Berg passaram a morar nas dependências do templo daquela denominação evangélica (CONDE, 1960, p.19).

A Primeira Igreja Batista de Belém, onde Vingren e Berg passaram a residir em suas dependências, havia sido fundada por Erik Nelson, que também era sueco, e tinha emigrado para os Estado Unidos aos sete anos de idade. Ele, na ocasião, desempenhava o ministério de implantação de igrejas na região norte, juntamente com sua esposa Ida Nelson, deste 1897 (CRABTREE, 1962, p 197-198).

Destacamos, que aquela comunidade batista foi organizada em fevereiro de 1897, sendo arrolados inicialmente 10 (dez) membros, datando os primeiros 08 (oito) batismos de 12 de setembro do mesmo ano. A igreja, durante algum tempo foi dirigida pela Primeira Igreja Batista em Recife-PE, muito embora, os encargos eclesiásticos coubessem a Erick Nelson (CRABTREE, 1962, p 199).

Em 1901, a Primeira Igreja Batista de Belém, passou por alguns problemas com a liderança local. Na ocasião, o missionário Salomão Ginsburg (1867–1927) se deslocou de Recife para resolver a questão; tendo a referida igreja sido dissolvida e reorganizada no dia 14 de julho daquele ano, após o afastamento dos membros que se rebelaram, ficando assim, sob a direção de Tomaz Lourenço da Costa e supervisionada por Erik Nelson que a visitava regularmente (CRABTREE, 1962, p 202). Segundo Francisco Cetrulo Neto (2016, p.52), a Primeira Igreja Batista em Belém contava com 170 (cento e setenta) membros na ocasião da chegada de Gunnar

Vingren e Daniel Berg. A congregação era dirigida por um leigo, José Plácido da Costa, conforme aponta Conde (1960, p.25).

Em virtude da importância econômica que Belém alcançou durante o ciclo da borracha, além da Igreja Batista, já havia, no campo religioso paraense, outras igrejas evangélicas instaladas, a exemplo da igreja Episcopal, Presbiteriana (CETRULO, 2016, p.53), a Igreja Metodista, que editava e distribuía um jornal intitulado: “O Apologista Cristão Brasileiro”<sup>59</sup>, possivelmente foi esse impresso que Gunnar Vingren viu no hotel.

Já instalados na Igreja Batista, Gunnar Vingren e Daniel Berg começaram a realizar cultos de orações e a pregar naquela comunidade inicialmente, com uma certa reserva em relação às doutrinas pentecostais, mas, ao se sentirem mais livres, começaram a pregar sobre o tema, como afirma Daniel Berg:

Iniciamos assim nossas atividades no Brasil, dirigindo culto e pregando na Igreja Batista. É claro que não fazíamos reservas quanto à doutrina pentecostal que havíamos aceitado. Quando sentíamos dirigidos a pregar acerca dessas verdades, nós o fazíamos com toda a franqueza. Aquele assunto era novidade para os ouvintes. Eles tinham lido e ouvido falar a respeito, mas apenas de forma passageira, sem ênfase de que as experiências são para os nossos dias, e que podiam ser para eles também (BERG. 1959, p.50).

A novidade dividiu opiniões, considerando que no campo religioso paraense não havia nenhuma manifestação similar, não só pelo discurso teológico, mas, principalmente pelas manifestações extáticas manifestas por igrejas protestantes, como veremos adiante. Registramos que a mensagem de Gunnar Vingren e Daniel Berg, foi acolhida por alguns membros da Igreja Batista (CONDE, 1960, p.19). A primeira pessoa a ser batizada no Espírito Santo foi uma mulher, Celina de Albuquerque (1876-1966), no dia 2 de junho de 1911. Conforme relata o próprio Vingren:

Nos cultos de oração que se seguiram, aquela irmã começou a buscar o batismo com o Espírito Santo. O seu nome era Celina Albuquerque. Na quarta-feira, depois do culto, ela continuou orando em sua casa, juntamente com outra irmã. A uma hora da madrugada a irmã Celina começou a falar em novas línguas, e continuou falando durante duas

---

<sup>59</sup> O Jornal O Apologista Cristão Brasileiro foi fundado por Justus Nelson, no dia 4 de janeiro de 1890. O jornal divulgava notícias locais, nacionais e internacionais, estudos bíblicos, matérias de propaganda religiosa protestante, dicas de saúde, opiniões políticas. Tinha como lema: “Saibamos e pratiquemos a verdade custe o que custar”, o referido periódico foi publicado por 21 (vinte e um) anos (DE OLIVEIRA, PINTO, p.118)

horas. Foi, portanto, a primeira operação de batismo com o Espírito Santo feita pelo Senhor Jesus em terras brasileiras (VINGREN, I., 1973, p.41).

Gunnar Vingren narra o segundo Batismo no Espírito Santo em terras brasileiras, deste feita, uma outra irmã, de nome Nazaré, que segundo o missionário sueco: “Nessa mesma noite Jesus batizou-a com o Espírito Santo, e ela cantou um hino Espiritual” (VINGREN, I., 1973, p.41).

Após os eventos extáticos vivenciados pela irmã Celina de Albuquerque e a irmã Nazaré, fundantes, na ótica de Gunnar Vingren, houve uma reação da própria liderança da Igreja Batista. Considerando que a Igreja não tinha um pastor oficialmente designado, sendo liderada, na ocasião, por José Plácido da Costa, que ficou ao lado do grupo recém pentecostalizado; coube a Raimundo Nobre, que embora não possuísse a autoridade formal, mas, na qualidade de estudante de teologia, convocou uma assembleia para discutir as divergências (CONDE, 1960, p.19). Na ocasião, foram excluídos, segundo Vingren, 18 (dezoito) irmãos, dos quais alguns deles passaram a ser o núcleo de fundação do movimento pentecostal assembleiano no Brasil (VINGREN, I., 1973, p. 42).

Destacamos então, que a história da cisão entre os missionários Gunnar Vingren e a Primeira Igreja Batista em Belém, vai ser contada sob duas óticas, a primeira vai ser a própria historiografia das Assembleias de Deus, que vai apresentar o evento sob uma ótica metafísica dualista, nesse sentido; por um lado, todos os fatos que corroboraram para a formação da instituição foram providências divinas; pelo outro, qualquer oposição é atribuída aos poderes espirituais da maldade. Tal versão ganha força nos meios pentecostais, em virtude da capacidade de divulgação que as Assembleias de Deus instituíram em âmbito nacional.

A segunda versão, obviamente, é a contada pela própria Primeira Igreja Batista em Belém, que compreende o fato, em virtude de sua crença cessacionista, como um desvio doutrinário perpetrado por um grupo rebelde. Tal versão, ganha menos força, em virtude de que para os batistas brasileiros, a cisão representou um fato isolado, sem grandes repercussões denominacionais.

Nesse embate de versões, gostaríamos de ressaltar que Gunnar Vingren (VINGREN, I., 1973, p42). E Daniel Berg (1959, p.50) reconhecem que as crenças batistas do grupo de Belém eram cessacionistas, tanto o é, que podemos constatar em seus relatos, pelo menos inicialmente, um certo cuidado em propagar as ideias

pentecostais, bem como, o próprio Vingren afirma que havia sido avisado pelo Pastor Erik Nelson do fato de que deveria ser preservada a crença daquela igreja: “Mas em outra oportunidade disse-nos que deveríamos deixar de fora da nossa mensagem aquele versículo que fala de Jesus batizar com o Espírito Santo, “pois propaga divisões”, argumentou ele” (VINGREN, 1973, p. 42).

Confrontado, em sua crença basilar, Vingren transporta o debate para o campo da metafísica dualista, demonizando o seu conterrâneo, que, aliás, era um representante legítimo do contexto batista brasileiro, portanto, advogava uma pneumatologia diferente dos missionários suecos. Vejamos as palavras de Gunnar Vingren:

No princípio pensávamos que estávamos tratando com um verdadeiro cristão, mas depois agradecemos a Deus por Ele nos ter livrado das garras daquele homem. O inimigo havia preparado uma cilada muito astuta para nos desviar da vontade de Deus, e dessa maneira desfazer completamente o plano do Senhor para a obra pentecostal no Brasil, por nosso intermédio (VINGREN, I., 1973, p. 39).

A respeito da não aceitação do batismo no Espírito Santo, Vingren, em sua subjetividade dicotômica, transporta um evangelista daquela igreja batista, para as raias das influências satânicas, senão vejamos: “O Evangelista não quis crer, ficou muito orgulhoso, e caiu debaixo da influência do Diabo. Já no domingo seguinte, notamos que ele havia sido tomado por um poder estranho, e isto era notado principalmente quando falava” (VINGREN, I., 1973, p. 41).

Apesar das percepções e narrativas dicotômicas dos fundadores das Assembleias de Deus, Daniel Berg externa que o que estava em discussão, para os batistas, seriam as questões teológicas envolvendo o insolúvel debate entre continuístas e cessacionistas, como ele mesmo narra a respeito das palavras proferidas pelo pastor da igreja, na ocasião:

- Seria absurdo – disse ele – que pessoas educadas em nossos dias pensassem que tais coisas ainda possam acontecer. Hoje, temos que ser realistas, e não ocupar o tempo com sonhos e falsas profecias. Hoje temos a sabedoria para ser usada. Se vocês não se corrigem e não reconhecerem que estão errados, é meu dever comunicar a todas as igrejas batistas o que está acontecendo, para que se previnam contra suas falsas doutrinas (BERG, 1959, p.57)

A segunda versão perceptiva da cisão, é a que foi perpetrada pelos batistas paraenses, que tem como registro oficial da Assembleia Extraordinária, a Ata lavrada

na ocasião, de número 222, datada de 13 de junho de 1911, onde foram consignadas as seguintes informações:

Raymundo Nobre convocou os irmãos presentes à sessão extraordinária expondo as seguintes razões da mesma, a qual era tratar de expelir da igreja o elemento pernicioso que são conhecidas como espiritualidade, segundo dizem eles, o Baptismo de fogo do Espírito Santo, Doutrina esta que se manifestou blasfemando, botando com todos falando línguas estranhas que ninguém compreende semelhante ao spiritismo dos rodriguianos; (...) segue no verso a relação dos espiritualistas que quiseram se manifestar (...).

Ressaltamos ainda que, a versão da Igreja Batista em Belém, foi narrada também, por Antônio Batista de Almeida (1981) que escreveu a história daquela comunidade batista no livro intitulado: “80 anos construindo para glória de Deus”. Que aventa a uma certa má fé dos pioneiros assembleianos ao se identificarem como batistas, vejamos:

(...) a primeira Igreja Batista do Pará foi enganada pelos dois missionários que aportaram a Belém com a declaração de serem batistas, como registram as duas atas dessa Igreja (atas nº 216, de 03.03.1911 e nº 217 de 12.03.1911) em que ambos solicitaram suas cartas demissórias de igrejas batistas imaginárias, pois nem eles identificaram ditas igrejas de onde procediam e nem os secretários interessaram-se por isso (ALMEIDA, 1981, p. 51-52).

Ao analisarmos atentamente a questão, podemos inferir que o autor tem certa razão, considerando que, muito embora o Gunnar Vingren e Daniel Berg, possuíssem uma origem batista, desde a Suécia, chegando o próprio Vingren a ter sido ordenado pastor daquela denominação. A sua própria bibliografia ressalta, paradoxalmente, que ele não tinha ligação com qualquer grupo denominacional: “Ali estávamos os dois sem nenhum recurso, sem pertencer a nenhuma denominação” (VINGREN, I., 1973, p.30). No tocante a questão denominacional, julgamos importante ressaltar, que o movimento pentecostal americano, em seus primeiros dias, era difuso, possuindo alguns líderes que inclusive advogavam uma posição antidenominacionista, a exemplo de William Durham, como ressalta Edith L. BLUMHOFER: “ele acreditava firmemente que as denominações seriam “o maior obstáculo” ao avanço da verdadeira causa de Jesus Cristo” (BLUMHOFER, 1993a, p.80, tradução nossa).

Percebemos que, na ótica do grupo batista, o grande embate gira em torno do binômio ortodoxia – heresia, para aquele grupo de uma tradição mais histórica que no Brasil, inclusive, estabeleceu um ramo cessacionista da denominação, às

manifestações estáticas que buscavam respaldo em uma hermenêutica bíblica particular. Na visão do aludido grupo, não simplesmente era pouco usual; mas, principalmente, distorcida - herética. Nesse sentido, eles buscaram no campo religioso paraense a manifestação que mais se aproximava do êxtase pentecostal, e foi exatamente um grupo espírita conhecido como “rodriguianos”, como podemos depreender da Ata 222, lavrada na ocasião da expulsão do grupo pentecostalizado.

A celeuma que redundou na cisão pode ser analisada sob diversa óticas, mas gostaríamos de entender o processo de ruptura a partir do interacionismo simbólico. Objetivando entender o interacionismo, ressaltamos que ele parte da premissa que os valores morais de uma sociedade são frutos de uma construção social, ou seja, aqueles valores se tornam específicos e circunscritos a um determinado contexto histórico. Assim, os valores serão definidos por grupos que reivindicam a validade deles, com supedâneo em sua própria cosmovisão. Com base nessa asserção, os interacionistas buscam compreender o desvio dessa moralidade ou valoração e a implicação que ela tem para ambos os grupos, especialmente a partir dos rótulos que são estabelecidos (LIMA, 2001, p. 192).

Nesse sentido, acrescentamos que existem dois elementos caros ao interacionismo simbólico: o desvio e os sistemas de controle. Ao estabelecer a relação entre os dois, os interacionistas partem de um pressuposto dialético entre as partes envolvidas. Nessa articulação, ressaltamos que a “rotulação social” passa a ser um ente importante, de controle e definição dos desviantes (BECKER, 2008, p.15).

No intuito de uma melhor compreensão, registramos que a “rotulação social” nada mais é que atribuir aos outros (rotulados), designações depreciativas e segregadoras, que têm como ponto de referência a visão particular do grupo (rotulante), desse modo, a rotulação sempre será ambivalente, como ressalta Becker:

Todos os grupos sociais fazem regras e tentam, em certos momentos e em algumas circunstâncias, impô-las. Regras sociais definem situações e tipos de comportamento a elas apropriados, especificando algumas ações como “certas” e proibindo outras como “erradas”. Quando uma regra é imposta, a pessoa que presumivelmente a infringiu pode ser vista como um tipo especial, alguém de quem não se espera viver de acordo com as regras estipuladas pelo grupo. Essa pessoa é encarada como um *outsider*. Mas a pessoa assim rotulada pode ter uma opinião diferente sobre a questão. Pode não aceitar a regra pela qual está sendo julgada e pode não encarar aqueles que a julgam competentes ou legitimamente autorizados a fazê-lo. Por conseguinte, emerge um segundo significado do termo: aquele que

infringe a regra pode pensar que seus juízes são *outsiders* (BECKER, 2008, p.15).

É importante destacar que, por essa ambivalência, em linhas gerais o conceito do comportamento desviante (*outsider*<sup>60</sup>) se reveste de complexidades e nuances que beiram à aporia, a exemplo da seguinte indagação: seria desviante alguém que comete um comportamento infracional perante um grupo, ao passo que a mesma ação seria julgada adequada por outro grupo? Diante dessa questão Becker assevera: “O desviante é alguém a quem esse rótulo foi aplicado com sucesso; o comportamento desviante é aquele que as pessoas rotulam como tal” (2008, p.15).

Feitas essas reflexões, foquemos no caso concreto da cisão entre os missionários e a Igreja Batista em Belém. Nesse intuito, lembramos que a heresia e a ortodoxia, assim como, santo e diabólico são dois lados da mesma moeda. Na verdade, são conceitos interdependentes, sem um o outro não existiria. Como bem afirma Bourdieu (2015): “a ortodoxia tem a necessidade da heresia porque sua oposição implica o reconhecimento dos interesses que estão em jogo”.

Destarte, quando os missionários suecos, ao serem expulsos da Igreja Batista em Belém; o comportamento extático glossolálico, bem como, a ênfase nas curas divinas foi considerada, a partir do referencial de ortodoxia daquele grupo denominacional, como um comportamento desviante. O rótulo atribuído a Gunnar Vingren, Daniel Berg e seus 13 (treze) asseclas foi exatamente de hereges e, em virtude disso, deveriam ser execrados do convívio do grupo que se enxergava “ortodoxo”, como podemos depreender da Ata lavrada sob o número 222, datada de 13 de junho de 1911.

Contudo, nesse jogo dialético de sentido, se por um lado, o grupo de Vingren e Berg foi considerado herético; por outro lado, com base nas experiências vivenciadas no campo religioso estadunidense e suas bases teológicas, ainda que insipientes, ele julgou a Igreja Batista em Belém como, também, desviantes. Contudo, a rotulação é transportada para um novo campo semântico, desta feita, não mais ortodoxia – heresia; mas, divino – diabólico. Portanto, o desvio sob a ótica dos batistas pentecostalizados, era a contraposição da vontade de Deus.

---

<sup>60</sup> Palavra inglesa que literalmente significa “estar fora”, mas idiomáticamente tem o sentido de estranho.

Esse jogo de referenciais e de ambivalência de rotulações corrobora exatamente com o que Beker (2008, p.15) afirma. No entanto, gostaria de pontuar que os referenciais adotados por cada grupo em conflito, aponta para a posição em que cada um deles se encontra no campo religioso. Por um lado, os batistas ao privilegiarem o binômio ortodoxia - heresia estavam fundamentando sua análise, ou rotulação, com base em pressupostos historicamente estabelecidos – a doutrina batista. Por outro lado, os pentecostais, ao privilegiarem o binômio divino – diabólico, estavam traduzindo uma lógica antagonista de cooperação – oposição, refletindo uma instituição em movimento e em formação; portanto, na ótica dos fundadores assembleianos, os desviantes seriam aqueles que estavam impedindo o avanço, o mover do Espírito Santo

## 5.5 A FUNDAÇÃO DA MISSÃO APOSTÓLICA DA FÉ - ASSEMBLEIAS DE DEUS

Após a expulsão da Igreja Batista em Belém, Gunnar Vingren e Daniel Berg juntamente com os 11 (onze) irmãos batistas que foram pentecostalizados e alguns outros, perfazendo um total de 20 (vinte pessoas), em uma reunião na casa de Celina Albuquerque, à rua Siqueira Mendes, 67, na cidade de Belém, formalizaram o início do trabalho pentecostal no Brasil, no dia 18 de junho de 1911. Foi denominado de Missão Apostólica, uma clara referência ao movimento pentecostal americano (ARAÚJO, 2017, p.45). O nome Assembleia de Deus só foi oficialmente registrado no dia 11 de janeiro de 1918, contudo, há indícios de que o nome já seria utilizado desde 1914, conforme aponta Israel de Araújo (2017, p.46) que afirma o seguinte sobre o registro oficial:

Em 11 de janeiro de 1918, Gunnar Vingren registrou o Estatuto da Igreja no Cartório de Registro de Títulos e Documentos do 1º ofício em Belém, no Livro A, N° 2, de Registro Civil de Pessoas Jurídicas [...] sob o nome Estatuto da Sociedade Evangélica Assembleia de Deus (ARAÚJO, 2017, p.48).

Em 1914, começaram a chegar outros missionários para ajudar na implantação da obra pentecostal no Brasil. Os primeiros foram Otto e Adina Nelson, oriundos também dos Estados Unidos. Após viajarem à Suécia – Daniel Berg em 1914, e Gunnar Vingren em 1915 – contactaram Lewis Pethrus, pastor da Igreja Filadélfia, em Estocolmo, começaram a chegar, então, missionários suecos, desta feita, vindo diretamente daquele país.

Ainda sobre a chegadas de missionários no Brasil, em 18 de agosto de 1916, chegaram a Belém Samuel e Lina Nystron, os primeiros a serem enviados oficialmente pela Igreja Filadélfia. Em 3 de julho de 1917 chega aquela que seria a esposa de Gunnar, Frida Vingren, que foi também enviada por aquela agência missionária sueca (ARAÚJO, 2017, p.46-47).

Inicialmente os fundadores tiveram que se ajustar à nova realidade, e por meio da evangelização e do trabalho de vendas de Bíblias (colportagem) no território paraense, o movimento começou a crescer naquele território. Contudo, o crescimento em nível nacional, nos primeiros 15 (quinze) anos, limitou-se ao Norte e Nordeste. No que concerne ao território nordestino, a expansão se deu pelos imigrantes que retornaram aos seus estados, com o fim do ciclo da borracha (FREESTON, 1994, p.82-83).

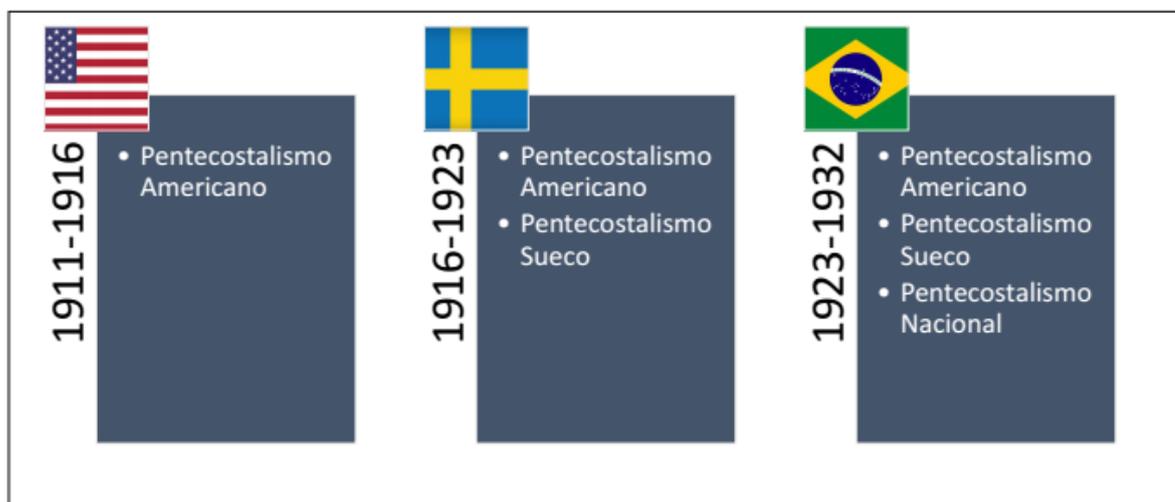
Até o ano de 1930, a expansão territorial das Assembleias de Deus no Brasil está praticamente concluída, naquele ano, é realizada a primeira Convenção Geral da Assembleia de Deus, com a presença de 11 (onze) missionários suecos e 23 (vinte e três) líderes brasileiros, que teve como resolução principal a entrega da direção da obra aos brasileiros, e transferência da sede da denominação para o Rio de Janeiro (então capital federal) (FREESTON, 1994, p.82-83).

Tomando por base o corte temporal (1911-1932), podemos estabelecer que o fluxo dos missionários para o Brasil teve duas origens básicas: Estados Unidos e Suécia (ARAÚJO, 2007, p.472). É importante ressaltar que estamos tratando de matrizes culturais, e não nacionalidade; não temos como afirmar, por exemplo, que um sueco que tem como experiência religiosa o contexto americano, tenha as mesmas características religiosas de um pentecostal que vivenciou tal prática no âmbito do movimento nórdico.

Das periodizações que tratamos até o momento, podemos compreender que na ótica multicultural, as Assembleias de Deus vão se estabelecendo a partir de relações culturais que vão sendo agregadas e hibridizadas em seu processo de formação. Obviamente cada camada cultural que vai sendo agregada, as anteriores vão sendo transformadas, ressignificadas e até mesmo mantidas. Tal fato, redundou em uma variedade de conformações litúrgicas e eclesiais que as diferenciam em cada contexto. É bem importante que ressaltemos, que o pentecostalismo nasce com aspectos multiculturais (BERGER, 2017, p.124-126) em um contexto urbano, entre negros, latinos e brancos, e se expandiu para diversos países, estabelecendo novas

formações. No Brasil compreendemos que algumas matizes culturais pentecostais contribuíram para a formação da identidade pentecostal brasileira. Tomando como limite o ano de 1932, podemos assim representar:

**Figura 11 Periodização Cultural da Assembleia de Deus Brasileira**



Fonte: Elaborado pelo Autor

Em relação à figura acima, lembramos que fizemos uma diferenciação entre nacionalidade e cultura, por isso, no primeiro período (1911-1916), estabelecemos o pentecostalismo americano como principal elemento cultural do período, em detrimento do sueco, considerando que obreiros que estava no Brasil até 1916 (Gunnar Vingren, Daniel Berg e Otto Nelson), são oriundos exclusivamente do contexto pentecostal americano. Contudo, a partir de 1916, começam a chegar os missionários oriundos exclusivamente do movimento pentecostal sueco. Acrescentamos ainda que, no terceiro período, já existe um pentecostalismo nacional, que busca uma autonomia, tendo sido alcançada, como vimos, com a Convenção Geral em 1930.

## 5.6 CONEXÕES ENTRE OS PIONEIROS E O CAMPO PENTECOSTAL AMERICANO

A partir de nossas leituras e pesquisas, percebemos que as conexões entre os fundadores das Assembleia de Deus e campo pentecostal americano foi pouco explorado no contexto brasileiro. Portanto, empreendemos esforços no sentido de suprir essa lacuna. Para isso, buscamos na coleção de periódicos publicados pelas

Igrejas Pentecostais estadunidense, disponibilizados eletronicamente pelo *Consortium of Pentecostal Archives*, uma entidade mantida pelo *The General Council of the Assemblies of God* em Springfield, publicações entre 1910 e 1932, que aludissem ao movimento pentecostal assembleiano brasileiro. Nesta seção, ainda abordaremos, a partir da pesquisa realizada, a questão do nome escolhido para a instituição – Assembleia de Deus – bem como, o sustento dos missionários Gunnar Vingren e Daniel Berg.

### 5.6.1 Periódicos

Como já abordamos anteriormente, desde o movimento liderado por Charles Parham e passando por Azusa, os jornais eram a principal forma de divulgação da Fé Pentecostal, no campo estadunidense. Assim, cada instituição, em particular, mantinha o seu próprio periódico, distribuído para o seu público específico. As publicações abordavam questões doutrinárias e notícias do mundo pentecostal, portanto, elas são um importante instrumento para compreensão da história do pentecostalismo.

Objetivando estabelecer uma melhor compreensão do tema, iremos abordar separadamente as publicações, por periódicos, seguindo a cronologia de cada um, e faremos uma apresentação breve de cada jornal, para assim, lançar luz sobre os grupos denominacionais que mantinham relação com os pioneiros pentecostais assembleianos do Brasil. Portanto, seguiremos com as análises.

#### 5.6.1.1 “*Word and Witness*” (1912-1915)

O periódico *Word and Witness* foi publicado por um dos fundadores das Assembleias de Deus Americana, Rev Eudorus Neander(1866-1923), mais conhecido como “EN Bell”, foi o principal periódico da Igreja de Deus em Cristo, uma igreja essencialmente composta por brancos (CPA, 2018).

Em relação ao referido periódico, gostaríamos de destacar que, em sua edição de 20 de dezembro de 1913 foi publicada "a chamada" para Hot Springs, Arkansas, que foi um convite para ministros pentecostais participarem da convenção de

fundação das Assembleias de Deus, nos Estados Unidos, em abril de 1914 (CPA, 2018).

No *Word and Witness* encontramos duas cartas de Gunnar Vingren publicadas, endereçadas ao grupo, que iria se tornar as Assembleias de Deus Americana, ambas no ano de 1914. A primeira foi na edição v.10, n.1 datada de 20 de janeiro daquele ano, que trazia os seguintes termos:

GUNNAR VINGREN, Caixa 653 Pará, Brasil. Obrigado pela ajuda enviada. O irmão Berg se recuperou, mas, anteriormente, estava tão abatido e fraco que foi necessário repousar um pouco. Desde a última carta que escrevi, entre 45 e 50 pessoas receberam o batismo no Espírito Santo. O diabo está agitado. Quase todos daqueles 43 que moravam no interior e que haviam sido batizados, sobre os quais escrevi anteriormente, foram presos, alguns deles por vários dias; mas, Deus não permitiu que fossem feridos fisicamente. Um jovem foi batizado ali mesmo na prisão, em virtude disso, eles testemunharam e estavam todos muito felizes em Jesus (WORD AND WITNESS, 1914, v.10, n.1, tradução nossa).

Diante do que acabamos de transcrever, ressaltamos que a correspondência traz alguma elucidação sobre a relação de Gunnar Vingren e Daniel Berg com o grupo que viria a ser as Assembleias de Deus Americana. O primeiro aspecto, é que os pioneiros suecos recebiam ajuda monetária dos americanos. A segunda é que havia, como ficou demonstrado, uma rotina de correspondência entre os missionários e a instituição estadunidense. Aparentemente, nos termos utilizados (números e fatos), indicaria uma prestação de contas. A terceira, é que a narrativa se coaduna com os relatos das dificuldades e oposição consignados nas biografias de Gunnar Vingren e Daniel Berg.

A segunda correspondência foi publicada, também, no ano de 1914, no v. 10 n. 3, datado de 20 de março, daquele ano, no seguinte teor:

Por aqui, tivemos uma prova de fogo ao defender a doutrina de que falar em outras línguas é a evidência do batismo com o Espírito Santo. Mas, Deus chancelou a verdade, batizando aproximadamente 150 crentes com o Espírito Santo. Em resposta ao seu pedido de informações, declaramos que fomos ordenados em 2 de outubro de 1910, pelo irmão Durham, na Assembleia do Evangelho Pleno em North Ave, em Chicago. Estamos agradecendo a Deus pelo poder da purificação do sangue e pelo dom do Espírito Santo. Pedimos aos seus leitores que nos ajudem para que possamos ser fiéis ao Senhor Jesus Cristo. Temos um trabalho nativo muito bom [não legível]. [...] O nome desse irmão é Adriano Nobre, se tivéssemos, também, outros que nos ajudassem na obra, seríamos mais profícuos, contudo, faz-se necessário os meios para manutenção deles e de suas famílias, pois assim, eles se dedicariam em tempo integral à Obra do Senhor. Deus

já vem abençoando maravilhosamente alguns desses obreiros, ganhando almas para Jesus. Necessitamos adquirir casas em vários lugares, objetivando assim, a implantação de locais de adoração. Elas custariam, em alguns lugares, menos que 100 dólares e, em outros, cerca de 200 dólares, no entanto, não dispomos dos recursos financeiros (WORD AND WITNESS, 1914, v.10, n.3, tradução nossa).

Da correspondência enviada pelos pioneiros assembleianos, podemos abstrair algumas outras informações importantes. A primeira é que percebemos claramente o conteúdo de prestações de contas. A segunda, é que fica claro a ligação entre Durham, Vingren e Berg; considerando, como podemos depreender, os missionários brasileiros foram ordenados pelo primeiro<sup>61</sup> em 02 de outubro de 1910. Ou seja, um pouco antes de embarcarmos para o Brasil, em 05 de novembro daquele ano (VINGREN, I., 1973, p.31). Portanto, eles não mais faziam mais parte da Igreja Batista Americana. A terceira, que há uma clara dependência financeira dos fundadores das Assembleias de Deus em relação ao grupo americano, pelo menos, naquele período.

#### 5.6.1.2 “*Latter Rain Evangel*” (1908-1939)

Encontramos outras publicações concernentes a Gunnar Vingren e a Daniel Berg em outro periódico denominado de *Latter Rain Evangel*, que foi publicado mensalmente pela *Stone Church*, que era ligada às Assembleias de Deus Americana, e considerada uma importante congregação pentecostal em Chicago, fundada por William Hamner Piper (1868-1911). Destacamos ainda, que ela sediou o segundo Conselho Geral daquela denominação em novembro de 1914, bem como, o Conselho Geral em 1919 (CPA, 2018).

A primeira publicação é datada de 1916, publicada no volume 8, número 4, de janeiro daquele ano, que registra a presença de Gunnar Vingren em *Stone Church* em 4 de dezembro de 1915. O artigo é intitulado: *Preaching The Gospel in the Midst of mobs: The outpouring of the Spirit of God in Brazil* (Pregando o Evangelho no meio de turbas a manifestação do Espírito de Deus no Brasil), e faz um longo relato sobre a obra pentecostal brasileira, trazendo os fatos narrados por Vingren em seu diário.

---

<sup>61</sup> É importante ressaltar que, a ordenação é um comissionamento a uma função eclesiástica. Contudo, ficou vago qual o comissionamento em questão: seria ao ministério pastoral? Ou, como missionários? Lembrado: Vingren, a essa altura já era um pastor batista desde 1909 (VINGREN, I., 1973, p.24). Portanto, parece que, na ocasião, Gunnar Vingren e Daniel Berg foram consagrados como missionários.

A segunda publicação, no periódico, em questão é datada de 1919, no volume 11, número 9, datado de junho daquele ano, que traz a relação dos missionários que receberam contribuição financeira entre os meses de março a maio, desta vez estamos colocando a imagem do periódico:

Figura 12 – Publicação da oferta Gunnar Vingren

Three Months' Missionary Report		Gunnar Vingren, South America ..... 10.00	
<p>WE give below our Three Months' (March, April, May) Report of Missionary Monies received through the Stone Church and The Latter Rain Evangel. Should any not receive the amount designated we shall be glad to hear from them.</p>			
Mr. and Mrs. I. S. Neeley, West Africa (return fare; \$100 from Christian Evangel, Springfield, Mo.) .....	\$ 400.00	Miss Ethel King, India (return fare) .....	95.00
Adolph Wieneke, China .....	242.68	Mrs. Julia Richardson, the Congo .....	94.35
Miss Carrie Anderson, South China (return fare) .....	219.00	Miss Edith Baugh, India .....	85.00
George M. Kelley, South China .....	177.36	John D. James, South China .....	85.00
George M. Kelley, South China (building fund) .....	150.00	Robert W. Cook, India .....	80.00
Mrs. Esther Lawler, China .....	160.00	Mr. and Mrs. Schommaker, India .....	75.75
Miss Cora Heist, South China .....	157.00	Miss Lathore Parker, India .....	75.00
Miss Bertha Meyer, South China .....	144.35	B. A. Schoneich, Central America .....	75.00
Wm. H. Johnson, W. Africa (\$30 for native work in Liberia) .....	111.35	Mrs. H. J. Johns, Honolulu .....	75.00
John Norton, India .....	109.00	Paul Anderson, for India .....	75.00
John M. Perkins, West Africa .....	105.00	Miss Ella E. Peasey, for South America .....	75.00
H. H. Cox, for India .....	100.00	Miss Ruth Erickson, West Africa .....	70.00
Mr. and Mrs. Harry Wright, for Africa .....	100.00	E. S. Moore, Japan .....	70.00
Thomas Hindle, Mongolia .....	99.00	Harry A. Bowley, for West Africa .....	70.00
		Wm. K. Norton, India .....	65.00
		Miss Bertha Milligan, South China (\$30 for native work) .....	60.00
		Miss Sue Dineen, India .....	57.50
		Miss F. H. Haines, India .....	50.00
		Miss Bertrice Lee, India .....	50.00
		W. R. Williams, China .....	50.00
		Miss Josephine Cobb, China .....	50.00
		Golden Dahlstein, for China .....	50.00
		Mrs. Marion Wittich, for Africa .....	50.00
		Miss Lillian Trasher, Egypt .....	42.00
		Miss Jennie Kirkland, India .....	40.00
		Ira G. Shackle, Africa .....	35.00
		Jan. Harvey, India .....	35.00
		Sava Caracogian, Jerusalem .....	35.00
		Miss Sophia Taylor, for China .....	35.00
		Miss Mae Alkenhead, So. China (\$24 for native work) .....	33.00
		Wm. Fetter, for Russia .....	33.00
		Miss Myrtle Bailey, South China .....	30.00
		Miss Hattie Salyer, for Egypt .....	30.00
		Miss Lillian E. Doll, India .....	25.00
		Ivan S. Kaufman, China .....	25.00
		L. M. Anglin, China .....	25.00
		Miss Zella Reynolds, for China .....	25.00
		L. W. Coote, Japan .....	25.00
		George Doyall, South China .....	25.00
		Mr. and Mrs. Mueller, for India .....	20.00
		Frank Gray, for Japan .....	20.00
		Miss C. B. Heron, India .....	20.00
		Clarence Johns, Hawaiian Islands .....	20.00
		Miss Beatrice Lawler, China .....	20.00
		Jacob Leboan, South Africa .....	20.00
		Miss Otto Groves, for Africa .....	20.00
		Miss Alice Wood, South America .....	20.00
		Miss Tillie Hallock, China .....	20.00
		Miss Blanche Appleby, So. China .....	20.00
		Miss Elizabeth A. Brown, Jerusalem .....	17.00
		Miss Eva K. Birtsch, India .....	15.00
		Lloyd G. Gramer, China .....	15.00
		Miss Christine McLeod, India .....	15.00
		Gunnar Vingren, South America .....	10.00
		Chas. Peterson, Alaska .....	10.00
		Mrs. W. E. Norwood, India .....	10.00
		Miss Amelia Barber, India .....	10.00
		E. M. Searrah, South Africa .....	10.00
		Albert Norton, India .....	10.00
		Jas. Buckley, for Africa .....	10.00
		Miss Ada Eschweiler, So. China .....	10.00
		Miss Putnam, W. Africa .....	6.00
		Miss Kirsch, West Africa .....	6.00
		Herman Newman, for Jewish work .....	5.00
		Bartholomew Dean, India .....	5.00
		Pandita Ramchal, India .....	5.00
		Miss Lucy Lasherman, South America .....	5.00
		George Hanson, China .....	5.00
		Raymond T. Riskey, Texas .....	5.00
		C. H. Dodge, for Armenian work .....	3.00
		Cable Charges in West Africa .....	3329
		Total .....	\$4,773.63

Fonte: *Latter Rain Evangel*, Volume 11 n.9 de Jun 1919

Da publicação que acabamos de consignar, podemos novamente perceber que Gunnar Vingren recebia ajuda das igrejas americanas, em especial do grupo que formava as Assembleias de Deus naquele país.

Temos ainda uma outra matéria sobre os pioneiros das Assembleias de Deus no Brasil, publicada no volume 12, número 3 de dezembro de 1919, noticiando a passagem de Daniel Berg por Chicago, tendo como abertura os seguintes termos:

Daniel Berg, missionário do Pará, Brasil, passou algumas semanas neste verão em Chicago, visitando as Assembleias. Irmão Berg, em virtude de ter passado mais de oito anos no Brasil, falando exclusivamente o português, não é fluente na língua inglesa, mas, seu relato do que Deus fez no Brasil, por meio da simples pregação da Palavra de Deus, mostrou as maravilhosas possibilidades que estão abertas para os missionários cheios do Espírito. O irmão Berg e seu colega de trabalho, Gunnar Vingren, têm um veleiro que usam para pregar o Evangelho às margens do rio Amazonas (LATTER RAIN EVANGEL, 1919, tradução nossa).

### 5.6.1.3 “*The Weekly Evangel*” (1915 - 1918)

*The Weekly Evangel* foi uma a revista semanal da Assembleia de Deus dos EUA, tem sido um dos periódicos pentecostais mais importantes do mundo, e passou a se chamar *The Pentecostal Evangel*, é uma das fontes primárias essenciais para o estudo das Assembleias de Deus e do movimento pentecostal (CPA, 2018).

Encontramos duas publicações no *The Weekly Evangel*, a primeira datada de 1916, consignada no número 136 de abril daquele ano, veiculando uma correspondência de Daniel Berg:

O Senhor está conosco, abençoando paulatinamente as pessoas com a sua própria Palavra pregada em português. Eu louvo a Deus pelo maravilhoso batismo no Espírito Santo e pela evidência bíblica de “falar com outros línguas”. Também, O louvo porque sentimos o seu maravilhoso poder, mesmo nesta terra escura – de superstições e Ignorância. Agradeço a Deus, por sua presença em nossa jornada, fazendo com que mais de 300 pessoas recebessem o batismo no Espírito Santo. Muitos, foram “curados de doenças terríveis e do pecado”. Glórias a Jesus!. Eu me alegro em sair de casa para ir aos lugarejos, ainda que suportando as provações de Cristo. Acabei de voltar hoje de “Tajapuril”, onde tivemos tempos abençoados, anunciando o maravilhoso amor de Deus para muitas pessoas. Três almas foram batizadas nas águas. Glória ao Senhor! Orem por mim queridos amigos, para que Deus continue liberando sobre mim a Sua glória. Daniel Berg (THE WEEKLY EVANGEL, edição de abril, 1916, tradução nossa)

A matéria apresenta um relato do campo missionário brasileiro, bem no estilo da biografia de Daniel Berg, muitos perigos e dificuldades, chama-nos a atenção a visão depreciativa e negativa que o missionário tem do Brasil: “uma terra escura de superstições e Ignorância”.

Uma outra publicação que encontramos nesse periódico data de 1918, no número 231 de 16 de março daquele ano, que foi transcrita uma carta de Samuel Nystron narrando sobre a implantação das Assembleias de Deus no estado do Amazonas. Chama-nos a atenção, que o referido missionário fala da oposição ao trabalho pentecostal pioneiro naquele estado, perpetrada pelos batistas e presbiterianos.

Por fim, encontramos ainda uma publicação de 1930. Na ocasião, o periódico já se denominava *The Pentecostal Evangel*, no número 868, de outubro daquele ano, trazendo um panorama do trabalho pentecostal assembleiano, e informando a ida de Lewi Pethrus para a Convenção das Assembleia de Deus em Natal. Chama-nos

atenção no artigo, o indicativo da ligação de Gunnar Vingren com o movimento Pentecostal Americano, lembrada na sua introdução: “Há cerca de 20 anos, veio um homem para Chicago, tendo sido banhado nas primeiras águas da Chuva Serôdia derramadas em Los Angeles” (THE PENTECOSTAL EVANGEL, 1930, tradução nossa)

#### 5.6.1.4 “*The Bridegroom’s Messenger*” (1907 -1996)

Um outro periódico que encontramos relatos dos pioneiros das Assembleias de Deus no Brasil, foi o *Bridegroom's Messenger*. Segundo o *Consortium of Pentecostal Archives* (2018), é um periódico pentecostal proeminente, foi publicado pela primeira vez em 1907, entre os editores e demais colaboradores incluíram líderes da Igreja de Deus (Cleveland, TN), Igreja Pentecostal de Santidade Internacional e a Igreja Batista Pentecostal do Livre Arbítrio. Destacamos que, as primeiras edições do Mensageiro do Noivo são uma importante fonte de informações sobre o desenvolvimento do pentecostalismo estadunidense (CPA, 2018).

A primeira matéria foi consignada em 1924, no volume 17, número 251, na edição de maio daquele ano, e trata-se de uma carta de Daniel Berg, sobre o trabalho em Santos-SP.

A segunda publicação que encontramos foi uma carta de Samuel Nystrom relatando o sucesso da expansão das Assembleias de Deus no Brasil, publicada no volume 19, número 258 de janeiro de 1926, onde ele pontua a existência de 60 líderes nativos e de 29 estrangeiros no campo. Chama-nos atenção que, na narrativa, Nystrom afirma que muitos batistas têm se convertido ao Evangelho Completo (*The full Gospel*), ou seja, já estava se delineando uma pentecostalização das igrejas históricas.

Por fim, há ainda uma publicação no volume 23, número 276, de Abril de 1930, informando a ida do Missionário Otto Nelson para Maceió, Alagoas.

#### 5.6.2 O nome da denominação

Muito embora possamos destacar a franca presença sueca no campo missionário assembleiano brasileiro, enviados prioritariamente da Igreja Filadélfia em

Estocolmo, percebemos que os primeiros e principais líderes das Assembleias de Deus no Brasil, Gunnar Vingren e Daniel Berg, denominaram o movimento que se iniciava, com a mesma designação do movimento americano estabelecido em Azusa: “Missão da Fé Apostólica” (ARAÚJO, 2016, p. 45).

Gostaríamos de ressaltar, a importância que o nome de uma instituição religiosa carrega em si mesmo; para Freston (1994, p.69), no caso específico dos grupos pentecostais, há uma priorização pelos mitos fundantes, ou seja, as narrativas heroicas de seus pioneiros. Portanto, a atribuição da designação deve trazer em si esse elemento místico.

Para Isael de Araújo, a escolha seria em função do movimento liderado por Charles Parham, uma clara tentativa do deslocamento do mito fundante para aquele movimento, senão, vejamos o que afirma o autor:

“Missão da Fé Apostólica. Este foi o primeiro nome dado ao movimento pentecostal nos Estados Unidos a partir de 1901 e iniciado por Charles Fox Parham. Para os primeiros pentecostais norte-americanos, eles haviam restaurado para os seus dias a manifestação do Espírito Santo conforme os tempos apostólicos (ARAÚJO, 2016, p. 45).

Aparentemente o argumento parece válido, contudo, é importante que se coloque na argumentação, as origens no movimento pentecostal de Gunnar Vingren e Daniel Berg. Lembremos que eles foram oriundos e ordenados na Igreja de William Durham, um dos líderes em Azusa, inclusive responsável pelo segundo pico de avivamento daquela Missão. Portanto, acreditamos que a escolha do nome, “Missão da Fé Apostólica” seja uma clara referência à Azusa; local, onde Durham havia experimentado o batismo no Espírito Santo (BLUMHOFER, 1993b, p.71), bem como, de onde se irradiou o movimento que culminou com o pentecostalismo moderno.

Contudo, como já abordamos anteriormente, há indícios de que a partir de 1914, houve a mudança da designação institucional para Assembleia de Deus. Para o historiador assembleiano Isael de Araújo, a mudança foi motivada pela chegada, ao Brasil, oriundos dos Estados Unidos, de Otto e Adina Nelson:

Em 25 de outubro de 1914, chegaram a Belém do Pará os suecos Otto e Adina Nelson, procedentes dos Estados Unidos, para se juntarem a Vingren e Berg. [...] É provável que tenha sido nessa época que aconteceu o que foi relatado por Manoel Maria Rodrigues e a partir daí, passaram a usar o nome “Assembleia de Deus”, [...] O irmão Vingren perguntou que nome deveria se dar à igreja, explicando que na América do Norte usavam os termos “Assembleias de Deus” ou

“Igreja Pentecostal”. Todos os presentes concordaram em que deveria ser Assembleia de Deus (ARAÚJO, 2016, p.46).

A partir das cartas postadas nos períodos pentecostais americanos, em especial as que foram consignadas no *Word and Witness*, podemos perceber uma aproximação, inclusive uma certa dependência financeira dos missionários brasileiros do grupo que viria fundar as Assembleias de Deus estadunidense<sup>62</sup> portanto, compreendemos que a mudança do nome da instituição brasileira tenha alguma correlação com a referida aproximação.

Além desse fato, podemos asseverar que a questão da nomenclatura já era debatida no movimento do qual Gunnar Vingren e Daniel Berg se originaram, nos Estados Unidos, e estavam de alguma maneira vinculados, pelo menos até 1916, como depreendemos das publicações nos periódicos analisados na presente pesquisa. Nesse diapasão tinha-se o entendimento de que o termo “Movimento”, ainda que representasse a essência do grupo, principalmente por serem descendentes diretos do “Movimento da Fé Apostólica”; não era adequado para uma instituição mais orgânica, como seriam as denominações protestantes:

Em 1912, mais de trezentos participantes da reunião campal das Igrejas de Deus em Cristo, em Eureka Springs, Arkansas. Logo após o acampamento, o periódico *Word and Witness* publicou um longo artigo sobre um nome apropriado para o movimento. Bell, endossando veementemente o restauracionismo, rejeitou explicitamente o termo Fé Apostólica, em virtude de não ser uma "designação bíblica". “Cremos”, pontuou ele: “no Movimento Apostólico, não como uma designação para uma igreja, mas, como um movimento de reforma religiosa, composto de todas as pessoas regeneradas que se unirão em nosso grito de batalha, no slogan de transformação e da expectativa da volta de Cristo acompanhado de seus apóstolos!” [...]. Assim, Bell propôs que as congregações locais se juntassem às crescentes fileiras dos “santos em todos os lugares” que denominam suas assembleias de: “Igrejas de Deus ou Igrejas de Deus em Cristo, seguindo, dessa forma, o nosso exemplo (BLUMHOFER, 1993a, p.83, tradução nossa).

Das colocações de Blumhofer (1993a) que acabamos de consignar, é importante que se pontuem duas coisas em relação a Gunnar Vingren e Daniel Berg. A primeira, que o *Word and Witness* era um periódico que publicava as

---

<sup>62</sup> As Assembleias de Deus Americana foram fundadas em 1914, com a instituição do seu Concílio Geral da Assembleia de Deus nos Estados Unidos. O nome *Assembly of God* foi a designação que ficou estabelecida para as igrejas filiadas, na assembleia de fundação em Hot Springs, no dia 02 de abril daquele ano (ARAÚJO, 2007, p.40).

correspondências dos missionários endereçadas a E.N. Bell, como vimos anteriormente. A segunda, que é uma consequência óbvia da primeira, que possivelmente os pioneiros das Assembleias de Deus no Brasil já possuíam as informações acerca das deliberações adotadas pelo grupo pentecostal americano. Portanto, acreditamos que a escolha da designação da igreja brasileira, ainda que não tenha sido por uma ligação institucional formal com a igreja estadunidense, foi motivada pelo fato de os aludidos missionários suecos, oriundos dos Estados Unidos, se enxergarem como parte daquele movimento, espiritual e avivalista, que estava em franco debate a respeito da sua identidade, e, conseqüentemente da sua designação.

### **5.6.3 O sustento dos missionários Gunnar Vingren e Daniel Berg**

A questão do sustento dos missionários fundadores das Assembleia de Deus no Brasil, ao nosso ver, um tema bem polêmico, pois, nas biografias dos pioneiros e nas narrativas domésticas assembleianas, podemos inferir que a questão caminha às vezes em direções diametralmente opostas. A primeira vez que o tema é abordado, foi pelo próprio Gunnar Vingren em seu diário nos seguintes termos:

Ali estávamos os dois sem nenhum recurso, sem pertencer a nenhuma denominação. Porém pertencíamos à denominação que está no Céu. Nos também não queríamos escrever para alguma revista pedindo alguma coisa, ou entrar em contato com igrejas ou com pessoas particulares. Mas apesar de não termos recursos, não sentíamos nenhuma preocupação sobre onde iríamos conseguir o dinheiro para de necessitávamos (VINGREN, I., 1973, p.30).

Talvez pela colocação do pioneiro, e no vácuo de informações históricas, estabeleceu-se a compreensão de total independência dos pioneiros das instituições americanas, compreensão esta que podemos perceber nas colocações de Marina Correa:

Os fundadores suecos continuaram recebendo recursos vindos da Suécia. Vingren recebeu um cheque em 1914 e Berg em 1915. Eles relatam também que "... recebiam ajuda de alguns crentes pentecostais suecos dos Estados Unidos." Vale salientar que, em seus diários, eles dizem que não pertenciam a nenhuma denominação nos Estados Unidos e que partiram para o Brasil em segredo. Também afirmam que eram independentes tanto na sua manutenção como na liderança da igreja. A Suécia começou a enviar ajuda financeira nesse mesmo ano, somente para os pastores brasileiros (CORREA, 2018, p.123).

Muito embora Gunnar Vingren afirme em seu diário que não queria escrever para nenhuma revista em particular, para auferir recursos financeiros (VINGREN, I., 1973, p.30), houve uma tensão entre o querer e o fazer, pois nas publicações do periódico *Word and Witness*, de 20 de janeiro e 20 de março, ambas de 1914, podemos perceber claramente uma dependência e aporte financeiro aos pioneiros, por parte daquele grupo pentecostal americano.

Em uma outra carta de Gunnar Vingren, desta feita endereçada ao secretário da missão na Suécia, Paul Ongman, datada de 16 de outubro de 1930, relata mais detalhes da manutenção financeira daquele missionário no Brasil:

Sempre tenho dito, desde que cheguei a este país, que vim aqui confiando somente no Senhor, sem ter nenhuma promessa de sustento, e tenho continuado assim. Na verdade, a igreja Filadélfia de Estocolmo, Suécia, começou a ajudar-me com algum sustento depois de seis anos, mas, isto não foi suficiente. De qualquer maneira, tanto essa oferta como outras que recebi, eu as tenho recebido como se viessem diretamente do Senhor. Mas, como não tem sido um sustento certo cada mês, tenho sido obrigado a viver e andar pela fé em Deus durante esse tempo (VINGREN, I., 1973, p.198).

Da correspondência endereçada à Missão Sueca por Gunnar Vingren, podemos perceber que as fontes de recursos dos dois pioneiros assembleianos, ainda sem uma regularidade, eram oriundos tanto dos Estados Unidos como da Suécia, ressaltando que a colaboração sueca só teve início após seis anos do início da obra missionária pentecostal no Brasil. Sobre a duplicidade nas fontes de recursos monetários, em outra ocasião Vingren escreve em seu diário no ano de 1930: “Sobre o trabalho no Rio de Janeiro, quero dizer o seguinte: Escrevi há vários anos aos Estados Unidos, como à Suécia sobre a necessidade de termos um templo maior (1973, p.218). Ainda sobre o recebimento de sustento dos Estados Unidos, Gunnar Vingren, em sua última carta redigida no Brasil para a Suécia, datada de 08 de julho de 1932, ele afirma:

Durante meses de abril a junho, não recebi nenhum sustento do Estados Unidos. No mês de maio recebi vinte e cinco dólares. Eu tinha pedido a Deus que me desse vinte, e o Senhor deu-me vinte e cinco! É glorioso quando Deus nos dá graça para orar a oração da fé (VINGREN, I., 1973, p 227).

Portanto, ante as informações que acabamos de apontar, concluímos que a manutenção de Gunnar Vingren não era exclusivamente sueca, mas também vinha dos Estados Unidos, aliás, parece que a maior parte do seu sustento no Brasil foi de

origem americana; logo, discordamos do que afirma Gedeon Freire: “Gunnar Vingren registra em seu diário o envio de oferta da Igreja Filadélfia de Estocolmo para seu sustento e construção de templos, ou seja, fica claro que sua ligação (e dependência) é com esta igreja. Nada mais óbvio que quem sustenta financeiramente, decida” (2000, p.87). Podemos concluir que havia, por parte do pioneiro assembleiano, grande dependência de recursos americanos, em uma carta dirigida a um irmão nos Estados Unidos, em 1932, onde tal relação fica clara:

Eu sei que ficastes tristes comigo, pois pensava que eu vivia em abundância, enquanto outros estavam padecendo necessidades, e por essa razão paraste de enviar a oferta mensal que costumava mandar. [...] A igreja Filadélfia, em Estocolmo, sabe que o sustento que recebo de lá não é o suficiente (VINGREN, I., 1973, p.222)

Logo, não sabemos até que ponto aquele pioneiro assembleiano havia se desconectado do pentecostalismo americano, A revista *Assemblies of God Heritage*<sup>63</sup>, Volume 18, número 3,4 1998, em sua página 20, ao se referir a Gunnar Vingren e Daniel Berg, os designam como: Swedish American pioneer missionaries of Brazil (Missionários pioneiros sueco-americanos do Brasil); talvez, em nosso entender, seja a designação mais adequada para eles.

## 5.7 UMA ANÁLISE DA PRÁXIS TEOLÓGICA E DO ETHOS DAS ASSEMBLEIAS DE DEUS NO BRASIL (1911 -1932)

Esta é uma reflexão que não podemos prescindir ao abordarmos a história das Assembleias de Deus no Brasil. A primeira compreensão que podemos estabelecer do evento histórico: chegada de mais uma instituição protestante, via missões internacionais. Contudo, percebemos que foi muito mais do que isso, pois ela introduziu elementos que nunca haviam sido vistos, até o momento, no campo religioso brasileiro, oriundos de um grupo evangélico.

Portanto, a tensão estabelecida a partir da inovação, seria previsível, primeiro pela própria estranheza dos grupos protestantes tradicionais (Batistas, Presbiterianos

---

<sup>63</sup> *Assemblies of God Heritage* publicada desde 1981, compartilha as histórias das pessoas, ministérios e temas que moldaram as *Assemblies of God USA*. Publicado pelo *Flower Pentecostal Heritage Centre*, um centro de excelência em pesquisa documental daquela denominação americana (CPA, 2018).

e Metodistas), e, em segundo, pelas religiões de matizes africanas e indígenas, bem como, pelo catolicismo popular.

Poderíamos apontar como elementos inovadores trazidos pelos missionários pentecostais para o campo religioso protestante brasileiro: O êxtase glossolálico, o exorcismo e a ênfase na cura divina, elementos esses que estavam presentes em outras expressões religiosas no Brasil, mas, nunca visto entre os evangélicos. Ante o exposto, passaremos a analisar a práxis e o *ethos* dos primeiros dias da instituição fundada por Gunnar Vingren e Daniel Berg.

### 5.7.1 A glossolalia

Como já vimos, a manifestação linguística como elemento evidencial do Batismo no Espírito Santo, inicialmente conhecida como xenolalia (GOFF, 1988, p.15), como asseverava Parham; e, posteriormente evoluiu para glossolalia a partir de Azusa (GOFF, 1988, p.16), muito embora ainda em Azusa, como vimos anteriormente, estavam presentes as duas manifestações.

Gunnar Vingren e Daniel Berg como oriundos do movimento de William Durham, que havia sido batizado no Espírito Santo em Azusa (BLUMHOFER, 1993a, p.71), trouxeram para o campo religioso brasileiro, aquele elemento que havia sido fomentado durante o processo de formação da igreja americana, ao hibridizarem expressões religiosas ancestrais africanas com o cristianismo americano (MACROBERTS, 1988, p.36). A introdução do êxtase glossolálico em primeira instância, na Igreja Batista de Belém, causou estranheza para aquela comunidade, que comparou o evento a uma manifestação encontrada no espiritismo, conforme foi consignado na Ata de número 222, datada de 13 de junho de 1911, daquele grupo batista: “segundo dizem eles, o Batismo de fogo do Espírito Santo, Doutrina esta que se manifestou blasfemando, botando com todos falando línguas estranhas que ninguém compreende semelhante ao espiritismo dos rodriguianos” [mantivemos a grafia].

Contudo, se por um lado, os fenômenos extáticos trazidos pelos missionários, na ótica, dos primeiros expectadores no Brasil, não seriam diferentes das demais grupos que vivenciavam manifestações extáticas no campo religioso paraense. Por outro lado, na ótica dos missionários assembleianos, passou a ser o ponto zero da

narrativa fundante, que foi a manifestação glossolálica vivenciada por Celina de Albuquerque (VINGREN, I., 1973, p.41). Diga-se de passagem, uma narrativa similar a dos pioneiros americanos, tendo em vista a posição de uma mulher, como a primeira a vivenciar a experiência de Batismo no Espírito Santo.

**Quadro 4 – Pioneiras no Batismo no Espírito Santo**

Pioneiro	Pioneira no ministério
Charles Parhan	Agnes Ozman
William Seymour	Lucy Farrow
Berg e Vingren	Celina de Albuquerque

Fonte (ARAÚJO, 2015), elaborado pelo autor

A partir do ponto fundante, as manifestações estáticas glossolálicas passaram a ser uma das tônicas dos pioneiros. Assim, em outra ocasião, Gunnar Vingren registra em seu diário:

Era também glorioso acompanhar sorridente jubiloso novos convertidos às águas do batismo. Era maravilhoso ver como o Espírito Santo, caía sobre esses crentes e como eles falavam em outras línguas, profetizavam e cantavam no Espírito Santo. Com muita coragem, eles passavam a testificar de Jesus e a louvar o seu nome (VINGREN, I., 1973, p.47).

Podemos perceber, na narrativa de Gunnar Vingren, que o batismo no Espírito Santo traz um novo elemento, o “canto em espírito”, que nada mais é, que uma manifestação extática musical. Esse evento também foi registrado em Azusa, vivenciada inicialmente pela esposa de William Seymour, Jennie Moore (HOLLENWEGER, 1972, p. 22).

Ainda sobre a questão da manifestação musical extática, também estava presente nos missionários que vieram diretamente da Suécia, a exemplo de Frida Vingren, destacamos que há pelo menos dois registros do fenômeno em sua biografia no ano de 1920:

No mesmo mês, num culto de oração na igreja, Frida falou em línguas e teve interpretação. [...] Em 23 de fevereiro a presença do Senhor foi tão real no culto da igreja que houve línguas estranhas, interpretação e profecia. Nesse dia, à meia noite, Frida ficou sozinha no quarto cantando hino espiritual em alta voz e rindo no poder de Deus (ARAÚJO, 2018, p. 49).

Apesar de a glossolalia ser o fenômeno evidencial prioritário do batismo no Espírito Santo, o que fica muito claro nas narrativas dos pioneiros, destacamos que manifestações da xenolalia também eram vivenciadas. Gunnar Vingren, narra um evento, compreendido como dessa natureza, ocorrido em 1º de novembro de 1911: “[...] Jesus batizou uma irmã com o Espírito Santo. Disseram-me que essa irmã havia falado línguas tanto em latim como árabe, e do árabe dera a interpretação em português – seu idioma natural” (VINGREN, I., 1973, p.51). Em outra ocasião, ele testemunha: “Quatro pecadores se entregaram a Cristo, e quatro irmãos foram batizados com o Espírito Santo. Um deles falou bem alto e claro em novas línguas (no idioma alemão, não sabendo nada dessa língua)”.

Portanto, ante as narrativas de Gunnar Vingren podemos perceber que, assim, como em Azusa, tanto a Xenolalia e a Glossolalia estavam presentes no ministério dos pioneiros assembleianos; contudo, há uma predileção compreensiva pela glossolalia como podemos depreender de um artigo da lavra do referido missionário, publicado no *Jornal Boa Semente*<sup>64</sup>, em janeiro de 1919, intitulado: O Batismo no Espírito Santo [mantemos a grafia original]:

Entretanto, dirá que ler: no dia de Pentecostes as línguas que eles falaram foram numerosas, mas compreendidas, conhecidas e interpretadas por todos os presentes, porém em Éfeso, não se tem notícias que assim fosse, e por quê? Certamente que neste não podia acontecer como no Pentecostes. Conta a Bíblia que em Jerusalém, se achavam reunidos representantes de “todas as nações que estão debaixo do Céu” (At 2.5). Portanto, intérpretes naturais de todas as línguas e dialetos. Tal, porém, não se deu em casa de Cornélio e em Éfeso, onde talvez nem uma só língua pôde ser interpretada (VINGREN, G., 1919, p.20).

É importante ressaltar, que a compreensão da glossolalia em detrimento de somente a xenolalia, como evidência do Batismo no Espírito Santo, foi introduzida em Azusa por Lucy Farrow (MOORE, 2015, p.126) e, conseqüentemente, no pentecostalismo mundial. Contudo, não obstante a crença majoritária no pentecostalismo, que é a glossolalia como evidência inicial do batismo no Espírito Santo, o pentecostalismo europeu passou a questionar tal premissa evidencial, em

---

<sup>64</sup> O jornal *Boa Semente* foi o primeiro período das Assembleias de Deus, em Belém do Pará, (1919 a 1930), antecedeu o jornal *Mensagem da Paz*, até hoje em circulação. Tendo como dirigentes oficiais Vingren e Samuel Nyström, mas, na prática, tinha Frida Vingren como principal dirigente, redatora e articuladora, publicava matérias devocionais, doutrinárias e teológicas (VILHENA, 2018)

detrimento de outras possibilidades. Dentre os que aventaram a negação da unicidade glossolálica evidencial estavam Barratt e Lewi Pethrus, conforme ressaltou Nils Bloch-Hoell:

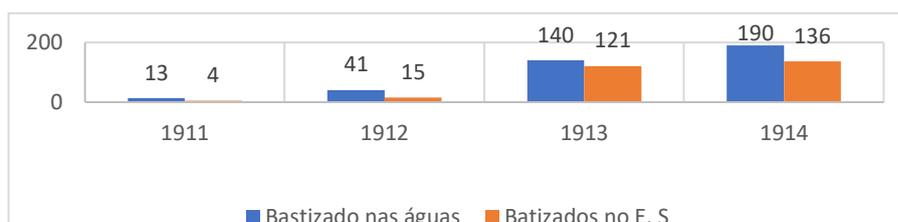
As recentes declarações dos pentecostais americanos sobre esse assunto são muito mais categóricas, ao asseverar a necessidade da evidência da glossolalia. As palavras da Igreja de Deus [...], sem dúvidas, poderiam ser faladas em nome da maioria dos crentes pentecostais: “O recebimento do Espírito Santo é sempre evidenciado pelo falar em outras línguas”. Não obstante, um pentecostal suíço estava certo quando, em 1939, disse que não havia unanimidade perfeita sobre esse assunto no seio do movimento pentecostal. Ele mesmo, não acreditava que a glossolalia é a única evidência aceitável do Batismo no Espírito. [...]Até mesmo pentecostais como Barratt e Pethrus admitiram a possibilidade excepcional do batismo do Espírito sem o acompanhamento da glossolalia (BLOCH-HOELL, 1964, p.131, tradução nossa).

A crença de Pethrus formatou a posição do movimento pentecostal sueco, podemos observar tal fato, na página institucional da *Web* daquele movimento, na seção que trata das características do pentecostalismo nórdico, foi consignado: “O movimento pentecostal também diferiu através da proclamação do batismo do Espírito com principalmente línguas como um sinal deste batismo” (PINGST, 2014). Portanto, podemos concluir que, para o movimento sueco as manifestação linguística da glossolalia ou xenolalia é o principal sinal da experiência pneumática, no entanto, não necessariamente o único.

A despeito de Barratt e Lewi Pethrus advogarem, no tocante à questão evidencial da experiência pneumática, caminhando no sentido contrário ao pentecostalismo americano e da posição majoritária da teologia pentecostal, Vingren, mesmo tendo aproximação com o movimento nórdico, permaneceu em um espectro mais ortodoxo sobre a temática, seguindo assim, a posição americana. Senão vejamos o que ele afirma no artigo da edição de janeiro 1919, do *Jornal Boa Semente*:

Portanto, a língua estranha é a manifestação mais perfeita e real da evidência do Batismo no Espírito Santo, pois que, no momento em que o crente recebe o dom do Espírito Santo ele fala em língua que lhe é estranha e desconhecida (VINGREN, G.,1919, p.21).

O Batismo com o Espírito Santo, evidenciado pela glossolalia, passou a ser um indicador de sucesso ministerial para Gunnar Vingren, de forma que, em 1914, ele faz uma estatística de crescimento da missão entre os anos de 1911 e 1914, com base no referido indicador e nos batismos nas águas.

**Grafico 2 – Batismo A.D. (1911-1914)**

Fonte: Vingren (1973, p.71)

Em sua viagem para a Suécia, entre o final de 1915 e início de 1916, Vingren pregou na Igreja Batista Filadélfia, em várias ocasiões, sempre com relatos de manifestações glossolálicas, como podemos depreender do registro em seu diário: “Em muitas dessas ocasiões Vingren orava pelos enfermos e eles eram curados, e muitos recebiam o batismo no Espírito Santo (VINGREN, I., 1973, p.82).

Os pioneiros também enxergavam as manifestações do Espírito Santo como fenômenos físicos perceptíveis, fato esse, também visto em Azusa, onde havia a mesma interpretação das manifestações pneumáticas. Sobre essa questão Daniel Berg relata uma experiência vivenciada por ele: “Naquele mesmo instante senti como uma descarga elétrica que percorresse todo o meu corpo” (1959, p.184). Vingren também narra uma experiência da mesma natureza: “[...] “senti o poder de Deus em todo o meu corpo [...] (VINGREN, 1973, p.82). Relatos análogos ao que foi publicado no *The Apostolic Faith* nº. 5 de janeiro de 1907: Um irmão [...] contou como o Espírito Santo se manifestou por meio de uma jovem. “Enquanto eu ia em direção a ela,” ele relatou, “Eu nunca esquecerei o poder que senti(...), como se baterias de grande poder tivessem se apoderado de todo o meu corpo que, tornou-se um grande reservatório de eletricidade” (THE APOSTOLIC FAITH, v.1, n.5, 1907, tradução nossa).

Portanto, os pioneiros (Gunnar Vingren, Daniel Berg e Frida Vingren) vivenciaram, no Brasil, as mesmas experiências que marcaram o panorama pentecostal americano, bem como, a interpretação do fenômeno extático glossolálico era bastante similar à que foi advogada por William Seymour, não quero estabelecer com isso, uma lógica de continuidade e preservação. Mas, que no processo de hibridização e conformação da identidade pentecostal, aquele elemento estava presente tanto no pentecostalismo americano como no sueco, ainda que, com interpretações diferentes, a respeito da questão evidencial. No entanto, o movimento brasileiro optou por seguir a posição majoritária, que era a estadunidense; ou seja, asseverando a glossolalia como a evidência inicial da experiência pneumática.

### 5.7.2 A cura divina

Como já abordamos anteriormente, a cura divina foi inserida em Azusa, a partir dos dois grandes avivamentos, e dos movimentos que enfatizavam tal crença, em especial o de Martin Wells Knapp que, entre outros, influenciou a cosmovisão religiosa de Seymour (MACROBERT, 1988, p. 49).

Os pioneiros assembleianos encontraram, em Belém do Pará, um quadro de saúde pública bastante preocupante, a ponto de Daniel Berg, relatar em seu diário a seguinte situação:

Era comum naquela época os leprosos andarem nas ruas da cidade, com grande perigo de contaminar outras pessoas. Vimos doentes sem mãos e sem pés, ou sem orelhas e o nariz comidos pela doença. A quantidade de enfermos nas ruas era um espetáculo deprimente. A esse mal juntou-se outro: a febre amarela. Essa epidemia viera do interior. Começara com alguns casos, mas pouco tempo depois alastrou-se por toda a cidade. As filas de enfermos nos hospitais eram cada vez mais longas, e os cortejos para os cemitérios aumentavam a curtos intervalos (BERG, 1959, p.55).

Logo, podemos constatar uma preocupação com a saúde pública paraense, por parte da Igreja Metodista, que publicava em seu jornal uma seção denominada: “a enfermeira”, que trazia orientações de saúde, como podemos depreender da imagem a seguir:

Figura 13 – Publicação de dicas de saúde no “Apologista Chistão Brasileiro”



Fonte: O Apologista Chistão Brasileiro, n 6, 01 de junho 1901

Inobstante a preocupação com a saúde pública, externada pelas instituições evangélicas, no campo religioso paraense, os missionários assembleianos traziam a novidade que era a crença na manifestação das curas metafísicas, a partir das orações e da ação do Espírito Santo. Portanto, a tônica das narrativas de Gunnar

Vingren e Daniel Berg, não era só que Jesus batizava com o Espírito Santo com a evidência glossolálica, mas também, curava: “A verdade do batismo com o Espírito Santo e da cura divina que Jesus pode realizar em nossos dias” (BERG, 1959, p.57). Tal mensagem mostrou-se atrativa para uma sociedade carente de políticas públicas sanitárias: “As visitas dos membros da igreja ao nosso quarto-corredor eram cada vez mais intensas. Desejavam orações por suas vidas. Alguns já tinham recebido o Espírito Santo e muitos doentes haviam sido curados” (BERG, 1959, p.56). Em outra ocasião Daniel Berg relata:

Alguns dias após a distribuição de folhetos, essa hipótese confirmou-se. O salão de cultos enchia-se cada vez mais. O número daqueles que desejavam conhecer melhor a doutrina do Espírito Santo aumentou. Eles queriam saber se o batismo era para nossos dias, e se Jesus podia curar ainda hoje, como nos dias apostólicos (BERG, 1959, p.64).

A mensagem da cura divina pregada pelos pioneiros, na narrativa implementada pelos simpatizantes, não só funcionava, mas se apresentava como um elemento diferenciador do grupo pentecostal no campo religioso, vejamos o que Daniel Berg registra em relação a alguns membros da Igreja Batista em Belém: “Uma irmã, que é membro da igreja há muitos anos, foi curada diante dos nossos olhos” (BERG, 1959, p.56). O fato apontado, por um diácono da igreja batista: “membro da igreja há muitos anos”, aponta para o aspecto pragmático da mensagem pentecostal, ou seja, o Evangelho dos missionários fazia acontecer.

Os próprios missionários fazem seus relatos de curas divinas, Gunnar Vingren conta que em uma viagem experimentou uma experiência milagrosa: “Os irmãos oraram muito por mim, e o Senhor ouviu as orações e me curou completamente sem necessidade de remédios ou médicos (VINGREN, I., 1973, p.46). Em outra ocasião Berg relata também outra experiência pessoal de cura divina: “Naquele mesmo instante senti como se uma descarga elétrica percorresse todo o meu corpo. A febre cessou instantaneamente. Eu estava curado” (1959, p.184).

Em uma seção específica do diário de um pioneiro (Gunnar Vingren), os relatos de curas foram agrupados em uma seção específica. Chama-nos a atenção a narrativa de uma ressurreição: “Um homem, ao ver seu filho morrer, tomou-o imediatamente nos braços e começou a invocar o nome do Senhor. Imediatamente a criança voltou à vida” (VINGREN, I., 1973, 47). Na seção dos milagres de curas divinas (VINGREN, I., 1973, p. 47-48) constam dezenas de outras narrativas de cura

A cura divina foi um diferencial claro da mensagem pentecostal, atraindo adeptos; mas, principalmente por ser um dos fundamentos da teologia pentecostal desde os seus primórdios. Sobre essa temática, Daniel Berg escreveu um artigo para o periódico Boa Semente, publicado na edição de janeiro de 1919, intitulado: o Senhor é nosso médico. Que afirmava o seguinte:

Ninguém pense que, com estas palavras, queiramos dizer que possuamos em nós aquela plenitude que havia nos crentes do tempo dos apóstolos, mas sim, que nos esforçamos para alcançar este fim, pois que estamos certos de que Deus é poderoso para reestabelecer a sua igreja hoje, assim como no tempo dos apóstolos. E eu posso testemunhar o que tenho visto, em minhas viagens às ilhas do Baixo-Amazonas, que multidões de crentes têm sido curados apenas pela eficácia da oração. Por isso, quero sempre render honra e glória a Deus, agora e sempre. Amém (BERG, 1919, p.25).

Compreendo que no período estudado, 1910-1932, a maior contribuição para a temática cura divina foi dada por Frida Vingren ao traduzir e publicar no jornal Boa Semente, no ano de 1927, em quatro partes, o artigo intitulado: “Cura Divina pele Fé em Jesus”, da lavra de W. H. Auret Pritchard (?), nas edições de maio, julho, setembro e novembro, do aludido periódico.

O artigo expressava alguns elementos que o pentecostalismo clássico já abraçava desde os primórdios, concernentes à doença e à cura metafísica. Em primeiro lugar foi consignado que as causas das doenças, na ótica do autor, seriam: a queda do homem, o pecado individual e a obra de satanás (Boa Semente, ed. de julho, 1927, p.2, grafia conforme original). A respeito do pecado individual, o artigo afirma que a Gripe Espanhola<sup>65</sup> seria fruto de fatos pontuados, ocasionada, na ótica do subscrevente, por um castigo divino:

Da terrível praga chamada “Espanhola” que se alastrou no mundo inteiro, nestes últimos anos, foram vítimas 6 milhões de pessoas. A causa fundamental desta doença foi a infidelidade contra Deus igual a do povo de Israel (BOA SEMENTE, ed. de julho, 1927, p.2, grafia conforme original).

Uma posição polêmica pontuada pelo artigo é quanto à questão do uso da medicina, em princípio não há nenhuma condenação, contudo, o gesto de um fiel

---

<sup>65</sup> A Gripe Espanhola surgiu durante a Primeira Guerra Mundial, em meados de agosto e início de setembro de 1918, inicialmente ela foi confundida com diversas outras doenças, tais como: cólera, dengue e tifo. Alastrou-se pelo mundo em oito meses, matando entre cinquenta e cem milhões de pessoas (GOULART, p.101, 2005).

recorrer aos cuidados médicos, representaria uma abdicação da fé no poder curativo divino:

Está claro, pelo que foi feito, que o uso dos remédios e o tratamento médico não podem ser chamados erro ou pecado, mas é preciso saber que aquele que crê em Jesus como seu médico, não necessita deles, e também para o crente que continua a confiar nelles, ser-lhes-ão um impedimento para confiar no Senhor, inteiramente. E a consequência certa disso é que a honra será roubada ao Senhor (BOA SEMENTE, ed. de novembro, 1927, p.5, grafia conforme original).

Percebemos que há uma percepção bastante maniqueísta no binômio cura doença, esse dualismo foi perpetrado desde Azusa, em especial quando se compreendia que as enfermidades eram fruto das possessões espirituais malignas. Que a cura, então, seria concretizada com a expulsão daquela entidade espiritual (WILLIAMS, 2008, p.48). O artigo se estrutura, em sua terceira parte, exatamente lastreada nessa premissa: “Dizemos que toda doença é obra de Satanaz”. (BOA SEMENTE, ed. de julho, 1927, p.2, grafia conforme original). Incorporando assim, ainda que travestida de uma hermenêutica cristã, a lógica ancestral africana, que foi hibridizada junto com o cristianismo, redundando no pentecostalismo que aportou em Azusa.

### **5.7.3 Possessão e exorcismo**

Ao iniciarem as ações missionárias no Brasil, Gunnar Vingren e Daniel Berg, trouxeram a compreensão metafísica dualista, bastante comum na teologia pentecostal, desde os seus primórdios, ou seja, que os demônios estão em constante oposição ao Reino de Deus. Eles aplicaram tal percepção já no início da sua estada no Brasil. Podemos citar como exemplo, a cisão com o grupo batista, em que Vingren afirma em relação a um opositor naquela ocasião: “O evangelista que não quis crer ficou muito orgulhoso e caiu debaixo da influência do Diabo” (VINGREN, I., 1973, p.41).

Vimos que o batismo com o Espírito Santo, logo foi confundido com as sessões espíritas que já estavam presentes, em Belém do Pará, há algum tempo, podemos verificar que os pensamentos de Alan Kardec já eram conhecidos pelo menos desde 1900, como podemos depreender de uma edição de uma Revista Cenáculo datada

de abril daquele ano (CENÁCULO, 1900). Vejamos as palavras de Gunnar Vingren, a respeito da questão:

Naquele tempo escreviam-se muitos artigos contra os crentes, mas havia também jornais que nos defendiam. As ondas de discussões eram bem altas. Um dia o redator de um jornal de Belém veio a nossa igreja para pesquisar o assunto, para alegria de todo nós, o redator nos defendeu contra os que nos criticavam. Entre outras coisas, ele escreveu: “Os que pertencem a esta Missão de Fé Apostólica [Era o nome da igreja naquele tempo] só permitem manifestações do Espírito Santo. Não têm nenhum contato com os espíritos de falecidos!” (VINGREN, I., 1973, p.65).

O espiritismo moderno, talvez em virtude da disputa pela hegemonia do bem simbólico possessão, passou a ser um dos principais adversários dos pioneiros no campo religioso brasileiro. Podemos constatar tal fato nas palavras de Vingren: “E nós temos que lutar contra os preconceitos, contra a idolatria, a prostituição, a profunda ignorância, e contra o espiritismo moderno” (1973, p.59). Como já vimos anteriormente, o espiritismo também era o principal opositor do Movimento de Azusa

Vingren relata em outra ocasião uma experiência de exorcismo, muito similar aos relatos na Rua Azusa:

No dia seguinte, estava o mesmo homem endemoniado outra vez no culto. Quando o espírito mal entrou nele, começou a imitar os crentes no falar em línguas. Uma irmã levantou e tentou expulsar o demônio, mas não pôde. O demônio lançou o homem no chão e o maltratou terrivelmente. No culto seguinte, ele apareceu outra vez, e teve um ataque logo que entrou na igreja. Depois se sentou começou a falar alto. Então eu repreendi o espírito mau em nome de Jesus, dizendo-lhe: “Cala-te. Aqui só falamos de Jesus!” O homem se calou e Deus nos deu uma gloriosa vitória (VINGREN, I., 1973, p.66).

A experiência narrada mostra a subjetividade da experiência extática, que na ocasião poderia ter diversas origens, tanto no campo patológico como no religioso ou psicológico; contudo, o dualismo cristão pentecostal sempre tende a demonizar a experiência de transe alheio, e isto me faz lembrar as palavras de André Droogers, ao abordar sobre tal subjetividade:

Suponhamos que uma pessoa, que passou por uma primeira experiência em transe, em vez de encontrar alguém que o mandasse para o terreiro, tivesse falado do seu problema a um conhecido pentecostal. Assim ao invés de ir ao terreiro a fim de se tornar médium, ele teria ido para uma igreja pentecostal, a interpretação do transe teria sido, então, totalmente diferente. O diagnóstico não teria falado em orixás ou espíritos, mas sim em demônios e Satanás (DROOGERS, 1985, p 40-41).

Portanto, a mesma dinâmica dos primeiros pentecostais americanos, era vivenciada pelos pioneiros brasileiros, a tensão no campo religioso era análoga e a mesmas escolhas dos adversários.

#### 5.7.4 Escatologia

Vimos a importância que a crença escatológica teve para o movimento pentecostal, o sentido de esperança que ele outorgava para aquela comunidade de excluídos. Synan aponta que a escatologia de Seymour estava conectada com o movimento *Holiness*. Logo, teve grande aceitação no cenário evangélico estadunidense e, posteriormente, espalhou-se com a expansão de pentecostalismo. Para o autor, Seymour abraçou a visão de John Nelson Darby e os irmãos Playmont, ou seja, ele acreditava no arrebatamento secreto e pré-milenar da Igreja. Após um período de tribulação, um reino milenar de Cristo na terra, e como ato contínuo, o fim. Em sendo assim, Seymour estaria no espectro escatológico “pré-milenista”, “pré-tribulacionista” (SYNAN, FOX, 2017, p.154). Temática esta já debatemos anteriormente.

Contudo, evidenciamos: foi exatamente esse modelo escatológico que os pioneiros assembleianos adotaram no âmbito da denominação. Sobre esse aspecto, temos que discordar de Marina Correa, quando ela afirma, que Vingren e Berg: “Apesar de não haver profundas diferenças teológicas entre o pentecostalismo norte-americano e escandinavo, é importante ressaltar que os suecos não adotaram a doutrina dispensacionalista na Assembleia de Deus (2018, p.97). A discordância se lastreia no fato que podemos depreender de algumas matérias publicadas no periódico *Som Alegre*, em que, os pioneiros advogavam claramente uma visão pré-milenista e pré-tribulacionista, que eram peculiares ao dispensacionalismo darbiano. como exemplo, podemos citar o artigo publicado na 1ª quinzena de abril de 1931, intitulado: “O Senhor vem!”, da lavra do próprio Vingren:

É este o quinto reino, o reino de Cristo – o Milênio que principiará com a vinda de Jesus, com seus santos para julgar o Anticristo e os seus adeptos. Cremos que estamos atravessando os últimos momentos desta dispensação. Achamo-nos na véspera de uma nova dispensação; sim, mais que na véspera, estamos perto da meia noite, quando se ouvirá o grito: “Eis ai vem o noivo” (VINGREN, G., 1931, p.86).

Podemos ainda apontar alguns artigos publicados em outras edições do periódico *Som Alegre* (fevereiro de 1927 e maio de 1930) que provam: o dispensacionalismo, apesar de alguns estudiosos afirmarem o contrário, já era uma crença presente nos primeiros anos das Assembleias de Deus.

### 5.7.5 Liturgia

As Assembleias de Deus no Brasil, nasceram como igrejas congregacionais<sup>66</sup>, que valorizavam a autonomia das igrejas locais. Tal forma de governo foi mantida até a década de 1930, quando se estabelece uma nova conformação da estrutura burocrática da instituição (ALENCAR, 2000, p.85). A forma de governo congregacional viria em primeira instância, das origens batistas de Vingren e Berg; e da natureza antidenominacionista de William Durham que, segundo Nilsson (2002), também influenciou Lewi Pethrus.

A liturgia assembleiana – instituída pelos pioneiros – era análoga a do movimento de Azusa em seus primeiros dias, marcada pelas manifestações extáticas, participação das mulheres, inclusiva racial e socialmente. O que de certa forma representava uma inovação para o campo religioso brasileiro (ALENCAR, 2000, p.85). Para constarmos o que acabamos de afirmar, a respeito das manifestações extáticas e concernente à participação das mulheres, podemos apresentar alguns registros do ano de 1915 no diário de Gunnar Vingren:

O ano novo começou de maneira gloriosa. Jesus batizou uma jovem irmã com o Espírito Santo. Foi no culto de vigília do Ano-novo. Duas meninas tomadas pelo poder de Deus, riam e se alegravam tanto que eu tive medo de elas não aguentarem (VINGREN, I., 1973, p.72).

A exemplo de Azusa, os cultos – nos primórdios das Assembleias de Deus – também eram barulhentos, havia fortemente presente o conceito de posse pelo Espírito Santo, acompanhado de um certo grau de suspensão do controle racional - emocional, a ponto de incomodar a vizinhança com o barulho das reuniões, vejamos o que Vingren registra em seu diário:

Depois o Espírito desceu sobre ela e ela começou a falar em outra língua e a cantar um hino espiritual no novo idioma que recebera de

---

<sup>66</sup> O Sistema de governo eclesiástico pode se apresentar em diversas conformações, entre elas, a congregacional, geralmente adotadas pelas igrejas batistas. Nesse sistema, considera-se a autonomia de cada igreja local e a vontade democrática dos membros é soberana nas decisões da comunidade de fé (FAJARDO, 2015, p.62).

Deus. Também cantou um hino em português, enquanto o poder de Deus estava fortemente sobre ela. Os vizinhos ficaram zangados com o barulho que fizemos. O culto de oração terminou à meia noite (VINGREN, I., 1973, p.131).

Apesar de a liberdade de manifestações extáticas, ainda assim, havia um controle do espaço corpo, no sentido de que eram limitadas certas manifestações, a exemplo da dança. Lembremos que William Seymour instituiu uma proibição similar em Azusa: “Acreditamos na alegria no Espírito Santo. Acreditamos em bradar e saltar, mas à medida que o Novo Testamento aprova (SEYMOUR, 1915, p.220). Vingren narra um episódio em seu diário, vivenciado na cidade de Criciúma - SC, em que ele proibiu tais manifestações, utilizando, analogamente ao líder de Azusa, o Novo Testamento como parâmetro de admissibilidade:

Todos aqui são da Lituânia. Receberam-me muito bem. De noite foi realizado um culto, mas como era no idioma lituano, eu não compreendi nada. Primeiro cantaram um hino. Depois todos 160 tiraram os sapatos e se deitaram no chão, formando um círculo. Depois que todos haviam orado, começaram a pular e a dançar durante mais ou menos meia hora. Depois se puseram de joelhos outra vez e oraram. Eu os exortei a que deixassem essa coisa de dançar, pois isto não está escrito no Novo Testamento, e era uma bobagem que eles deviam abandonar (VINGREN, I., 1973, p.116).

Ressaltamos que o referenciado grupo de crentes lituanos é desconhecido, tendo em vista que não encontramos informações sobre o pentecostalismo ali vivenciado. O certo é que a experiência foi bastante negativa para Gunnar Vingren, não obstante o êxtase e o transe serem práticas litúrgicas corriqueiras nas Assembleias de Deus. Wesley Américo B. Granado de Paula assevera que: “em algumas comunidades [nos dias de Vingren] havia manifestações corporais e linguagens que tinham semelhanças com os rituais populares e culturais” (2013, p.42). Possivelmente tais manifestações eram oriundas de uma identificação litúrgica com elementos indígenas e/ou africanos, que impregnavam a religiosidade popular do brasileiro.

Portanto, não obstante, o pentecostalismo inserir no campo religioso brasileiro, novas manifestações litúrgicas, em especial no âmbito das instituições protestantes, elas não eram estranhas às demais expressões religiosas que estavam imbricadas no ideário da espiritualidade média do brasileiro. Em especial, ao nortista e aos nordestinos em diáspora no Norte do Brasil que, certamente, conviviam no campo religioso, com as manifestações xamânicas indígenas, sendo que tal aproximação

simbólica. Esse pode ter sido um dos fatores que impulsionou o crescimento das Assembleias de Deus naquele contexto (PAULA, 2013, p. 44-45).

A liturgia pentecostal, desde os seus primórdios, viveu a tensão entre a liberdade e a organização. Um dos elementos culturais que mais sofreram com essa tensão, foram as manifestações musicais. Uma das críticas proferidas à Azusa por Bartleman (1980, p.57) e que representou o “esfriamento” do movimento, foi a adoção de hinários em detrimento da espontaneidade do Espírito Santo.

Analogamente, as Assembleias de Deus, no Brasil começaram a adotar em seus primórdios um programa musical sistematizado em livros de cânticos. O primeiro hinário adotado foi da Igreja Congregacional, “Salmos e Hinos”, publicado em 1861 pelos missionários Robert e Sara Pouton Kalley. Contudo, houve a necessidade de adoção de um hinário de refletisse as crenças pentecostais. Diante do desafio, foi empreendido pela instituição um processo de seleção e tradução de hinos, bem como, de composições nacionais (ARAÚJO, 2011, p.119).

Após várias versões, houve a adoção de um hinário oficial em 1922, lançado na cidade do Recife-PE, denominado de Harpa Cristã que, atualmente, conta com 524 (quinhentos e vinte e quatro hinos). As composições, segundo Fajado (2019,p.158) podem ser classificadas em quatro grupos: traduções de hinários norte-americanos, traduções de hinários suecos, versões brasileiras de músicas estrangeiras e composições brasileiras. Fizemos um levantamento a partir da Dissertação de Mestrado de Milton Rodrigues de Souza Júnior (2011, p.51-123), tendo sido possível estabelecer o seguinte quadro das nacionalidades dos compositores:

**Quadro 05 – Origem dos compositores dos hinos da Harpa Cristã**

<b>Nacionalidade dos compositores dos hinos da Harpa Cristã</b>	
Estados Unidos	43
Inglaterra	13
Brasil	8
Suécia	5
Escócia	3
Alemanha	1
Austrália	1
Noruega	1
Portugal	1
Canadá	1
Nacionalidade desconhecida	21

Fonte: SOUZA JÚNIOR (2011), elaborado pelo autor

Podemos depreender da tabela acima, que houve uma considerável influência da música americana na formação da identidade musical assembleiana no Brasil, que não só refletiu nas expressões estéticas, mas também, na teologia da igreja.

Apesar de o processo de desenvolvimento da liturgia musical assembleiana, que culminou com a adoção oficial da Harpa Cristã. Gunnar Vingren, no ano de 1929, na ocasião pastoreando a igreja do Rio de Janeiro, adotou um hinário paralelo, denominado de “Psaltério Pentecostal”; tal adoção poderia refletir posicionamentos divergentes entre o fundador das Assembleias de Deus e Samuel Nystron, que encabeçou a publicação e distribuição do hinário oficial (FAJARDO, 2019, p.158).

Por fim, podemos afirmar que as Assembleias de Deus no Brasil, no tocante à liturgia, a exemplo dos primeiros pentecostais, transita entre a liberdade do Espírito Santo e a organização litúrgica, por meio de uso sistemático de hinos reconhecidos e adotados pela instituição.

#### **5.7.6 Relações de gênero: o ministério feminino**

O pentecostalismo, como já abordamos, teve uma abertura para o papel da mulher no âmbito eclesiástico. Muito embora tal papel no seio das instituições pentecostais, nunca tenha sido consensual. Vimos que Seymour, já nos primórdios do movimento, permitiu uma abertura para as mulheres pregarem e manifestarem comunitariamente os dons do Espírito Santo. Contudo, vetou a ordenação de outros ministros por parte das mulheres e a realização de batismos. Não obstante a essa limitação, boa parte do conselho administrativo de Azusa era composto por mulheres, bem como, elas podiam pregar e ensinar livremente (FOX, SYNAN, 2017, p.123).

Nas Assembleias de Deus no Brasil, a questão do ministério feminino veio à tona, precipuamente, em função de Frida Vingren, esposa do pioneiro assembleiano, o qual, mesmo vivido só treze anos no Brasil (sete em Belém e seis no Rio de Janeiro), desempenhou um profícuo ministério: pregava, dirigia cultos, escrevia artigos teológicos, compunha hinos e foi redatora dos primeiros jornais da denominação (Boa Semente e Som Alegre) (ALENCAR, 2019, p.120). No entanto, Valéria Cristina Vilhena ressalta: “Dentro do campo de atuação de Frida, ela põe em xeque as relações de poder e de dominação vigentes, ao divergir e desafiar o poder dominante do movimento pentecostal brasileiro” (2018, p.39).

A crise, em primeira instância, foi protagonizada por Samuel Nystron, que a partir de 1929, período em que Vingren pastoreava a igreja do Rio de Janeiro, começou a questionar o ministério feminino no âmbito das Assembleias de Deus, gerando, a partir daí, uma tensão na liderança institucional (ARAÚJO, 2018, p.102).

As visões diametralmente opostas, quanto à questão do ministério feminino, manifestaram-se em alguns momentos naquele ano de 1929. O primeiro foi uma mensagem proferida por Gunnar Vingren, no dia 27 de setembro, em que ele fez uma defesa do uso dos dons e do direito de a mulher pregar na igreja. Há indícios de que, no dia seguinte, Nystron – na época pastoreando a igreja de Belém – mandou uma carta acintosa e dura, para Vingren a respeito do fato (ARAÚJO, 2018, p.102).

Na época, o jornal Boa Semente estava unicamente sob a égide de Samuel Nystron, que publicou em outubro de 1929, em sua página 7, um artigo sob o título “o serviço das irmãs na Igreja”, o artigo segundo Araújo afirmava:

O artigo dizia que para edificação da igreja, há uma tarefa definida, deixada às irmãs, dentro das linhas traçadas nas Escrituras. O autor condenava ao mesmo tempo a limitação do serviço da mulher dentro da igreja, como se estivesse a sua tarefa só dentro da família, e os esforços para simplesmente igualar o serviço das irmãs aos dos irmãos na igreja. Ele afirmava que ambas as atitudes eram contra a natureza e as Escrituras (ARAÚJO, 2018, p.103).

A resposta à misoginia da publicação de Samuel Nystron foi dada em forma de artigo publicado no jornal o Som Alegre, na edição de janeiro de 1930, p.3, intitulado: “Filhas profetizando”, que realizava algumas reflexões:

É interessante vermos o que a Bíblia diz acerca do trabalho da mulher no evangelho, Visto que dois terços das pessoas convertidas no mundo são mulheres. [...] estamos diante do triste fato que Satanás procura impedir dois terços das pessoas convertidas no mundo, de trabalharem para o Senhor. [...] Nos diferentes países onde existe a obra pentecostal, as mulheres tomam grande parte no trabalho. Nos países europeus, nos Estados Unidos e até nos países pagãos elas tem penetrado. Oxalá que as mulheres brasileiras que não são inferiores às suas irmãs estrangeiras, se consagrassem de tal forma que o Espírito Santo as pudesse chamar para pregar o evangelho do nosso Senhor Jesus Cristo (SOM ALEGRE, ed. de janeiro, 1930, p.3).

A questão virou uma verdadeira barreira de separação entre Vingren e Nystron, que se encontraram para debater o assunto no dia 26 de março de 1930, mas sem nenhum acordo. A partir da crise institucional gerada pelos sentimentos misóginos em relação a Frida Vingren e às demais assembleianas, percebemos claramente que seu esposo tinha na sua compreensão a respeito do papel da mulher no ministério, uma

influência do pentecostalismo americano. Nos Estados Unidos, as Assembleias de Deus que foram organizadas em 1914, já tinham ordenado diversas pastoras (ALENCAR, 2019, p.120).

Vingren, ao tentar solucionar a questão, escreve uma carta para Lewis Petrus, onde faz referência a sua experiência na igreja americana, e ressalta o seu próprio batismo no Espírito Santo que foi mediado por mulheres:

Depois veio uma irmã dos Estados Unidos e me instruiu sobre o batismo com o Espírito Santo, também que orou por mim para que recebesse a promessa foram irmãs. Eu creio que Deus quer fazer uma obra maravilhosa neste país. Porém, com o nosso modo de agir; podemos impedi-la (ARAÚJO, 2018, p.113).

Um outro missionário que também reclamou do impedimento ao trabalho das mulheres, foi Otto Nelson, que escreveu para Estocolmo informando que havia colegas, daquela missão, impedindo que sua esposa Adina Nelson desempenhasse suas atividades ministeriais (ARAÚJO, 2018, p.106). É importante ressaltar, que Otto Nelson foi um dos missionários que vieram diretamente dos Estados Unidos para o Brasil, portanto, possivelmente estava habituado a trabalhar ao lado de mulheres no ministério.

Gedeon F. Alencar (2019, p.126) aponta que a inspiração de Frida Vingren no que concernia ao ministério feminino, era Aimee Semple Macpherson, fundadora do Igreja do Evangelho Quadrangular, a qual como já vimos, foi consagrada ao ministério por William Durham, tendo se tornado uma profícua ajudadora da Missão da Avenida Norte em Chicago (ARAÚJO, 2007, p.451). É importante lembrar que foi aquela igreja que consagrou Gunnar Vingren e Daniel Berg como missionários; logo, é razoável supor que ambos estavam inseridos, antes de virem para o Brasil, em um contexto pentecostal em que o ministério feminino era totalmente aceitável.

A celeuma do ministério feminino foi resolvida na Assembleia Geral que aconteceu em Natal Rio Grande do Norte entre os dias 5 e 10 de setembro de 1930, com a presença de Lewis Petrus. Vingren registrou em seu diário o deslinde da questão:

As irmãs têm o direito de participar na obra evangélica, testificando de Jesus e da sua salvação, e também ensinando quando for necessário. Mas não se considera justo que uma irmã tenha a função de pastor de uma igreja ou ensinadora, salvo em casos excepcionais mencionados em Mateus 12.3-8. Isso deve acontecer somente quando não existirem irmãos capacitados para pastorear ou ensinar (VINGREN, 1947, p.163).

Compreendemos que a decisão foi conciliadora, no sentido de que não houve totalmente o fechamento da questão, contudo, seguiu um pouco a lógica adotada por Seymour em Azusa: a mulher é capacitada pelo Espírito Santo indistintamente, mas, deve-se impor alguns limites para ela, recaindo, assim, na análise que realizamos no capítulo anterior.

## 5.8 O FIM DA ERA VINGREN

A era Vingren teve início com a fundação das Assembleias de Deus em 1911 e perdurou até o encerramento de suas atividades, que culminou com seu retorno à Suécia em 1932. Ele se tornou notadamente o líder denominacional, ainda que as igrejas funcionassem de forma descentralizadas, porém, a mística do pioneirismo repousava sobre a sua pessoa. Vejamos o que aponta Samuel Nelson, ao escrever a biografia de Samuel Nystron:

O líder natural dos missionários era o pastor Gunnar Vingren, que desde 1924 liderava a Assembleia de Deus no Rio de Janeiro, então capital do Brasil. Na sua ausência, Samuel Nystron, que estava em Belém do Pará, era quem exercia a liderança nacional (NELSON, 2008 p.43).

Muito embora sendo sueco, Vingren, diferentemente de Nystron, não tinha laços sedimentados com a missão daquele país. O primeiro vivencia com maior proximidade o pentecostalismo americano, a partir de Chicago; enquanto o segundo, é o primeiro missionário enviado oficialmente ao Brasil por aquela missão. Portanto, os dois personagens representam realidades diferentes, que se tensionariam no solo brasileiro (ALENCAR, 2019, p.150).

Vingren representava a modernidade cosmopolita americana; enquanto Nystron, a visão interiorana Sueca. O primeiro com visões vanguardistas; enquanto o segundo lastreava a forma de gerir no tradicionalismo. Segundo Alencar (2019, p.151), Vingren já vislumbrava a possibilidade de levar a mensagem pentecostal às rádios brasileiras. Portanto, desde a chegada de Nystron ao Brasil, houve uma disputa de protagonismo e liderança no âmbito das Assembleias de Deus. cremos inclusive, que a questão envolvendo Frida Vingren e o exercício do ministério eclesial feminino passou por essa tensão. Principalmente, por haver uma tradição de envio de missionárias ao campo, por parte da missão sueca, como bem aponta Araújo (2018,

p.28). Portanto, a posição adotada por Nystron destoava das deliberações institucionais da entidade à qual ele estava ligado.

Obviamente, toda essa disputa de poder, ainda que eclipsada por ternas sudações cristãs, redundou em uma certa perda de prestígio de Gunnar Vingren que no ano de 1932, resolve retornar à Suécia para cuidar da saúde, vindo a falecer no dia 27 de junho de 1933 (ALENCAR, 2019, p.152).

O falecimento do pioneiro assembleiano foi noticiado no Brasil por uma carta de Frida Vingren, que foi transcrita no Mensageiro da Paz, edição da 1ª quinzena de setembro de 1932. Mas chama-nos atenção uma outra publicação, desta feita uma correspondência de Samuel Nystron endereçada à redação do periódico das Assembleias de Deus Americana, *Pentecostal Evangel*, tendo sido publicada no número 1017, de 23 de setembro de 1933 em sua sétima página dizia:

Com Cristo. Uma carta de Samuel Nystrom, do Rio de Janeiro. Traz suas notícias do retorno para da casa do irmão Gunnar Vingren. Irmão Vingren, junto com o irmão Daniel Berg, foram para Brasil em 1910. Eles são os fundadores do trabalho pentecostal conhecido como Assembleias de Deus no Brasil. Hoje há mais de 20.000 cristãos pertencentes a esta associação. A maioria deles eram católicos e foram salvos, batizados nas águas e a maioria deles foram batizados com o Espírito Santo. Uma carta da Sra. Vingren afirma que seus últimos dias, embora em sofrimento, estavam cheios de glória. "o seu rosto, seu corpo e sua voz foram transformados, como ele disse, "Eu nunca pensei que seria tão glorioso, eu estou indo para casa." Ele estava regozijando, enquanto lágrimas de alegria fluíam (PENTECOSTAL EVANGEL, n. 1017, 1933, p.7).

Passados sete anos após a morte de Gunnar Vingren, após um intenso período de internamentos, Frida veio a falecer no dia 30 de setembro de 1940, aos 49 (quarenta e nove) anos de idade.

## 5.9 REPENSANDO O *ETHOS* SUECO-NORDESTINO

Um dos grandes desafios para o estudo do pentecostalismo brasileiro, e em especial as Assembleias de Deus, é enxergá-la não somente como uma instituição eclesial; mas, principalmente, como um ente cultural que tomou conformações ao se defrontar com elementos imbricadas na cultura do Brasil. A indagação que surge, é: qual o segredo do sucesso da referida manifestação religiosa em nosso país? Gostamos muito das colocações de Andrew Chesnut, quando ele questiona em sua obra sobre o pentecostalismo brasileiro: *Born again in Brazil: the Pentecostal boom*

*and the pathogens of poverty* (Em tradução livre: Nascido de novo no Brasil: o boom pentecostal e os patógenos da pobreza):

Cinco anos após o renascimento da Rua Azusa, chegou ao Brasil em um navio de terceira classe, a religião que capturou as aspirações espirituais e existenciais das lavadeiras africanas de Los Angeles. Dois imigrantes batistas suecos, Gunnar Vingren e Daniel Berg, que se conheceram e foram batizados no Espírito Santo em Chicago, seriam os agentes da expansão do pentecostalismo para o Brasil. Como seus correligionários em Los Angeles, Berg e Vingren eram de origem proletária – Berg trabalhou como fundidor, e Vingren pastoreava uma pequena Igreja Batista em South Bend, Indiana. (CHESNUT, 1997, p.26, tradução nossa).

A primeira resposta veio da própria instituição que firma sua análise, em dois supedâneos, que muito embora distintos, estão interrelacionados: a provisão divina e as narrativas míticas. Dessa perspectiva, surge a tese da origem sueca da denominação (ALENCAR, 2019, p.35), que para a construção mítica é bastante interessante, pois, a providência divina veio em forma de “homens nórdicos” (brancos de olhos azuis). Podemos perceber claramente essa construção nas narrativas de Daniel Berg em sua biografia, vejamos alguns recortes:

- 1) em sua viagem para o Brasil: “Eu e o irmão Vingren éramos os únicos passageiros brancos” (BERG, 1959, p.41);
- 2) em uma das suas incursões para o interior do Pará, ele narra uma conversão de um dono de um bar. Em toda sua descrição, Berg se refere a si mesmo como: “o sueco alto” (BERG, 1959);
- 3) Berg, como já abordamos anteriormente, em uma correspondência para o periódico *The weekly evangel*, edição de abril, 1916, refere-se ao Brasil: “Também o louvo porque sentimos o maravilhoso poder de Deus, mesmo nesta terra escura de superstições e Ignorância”

Podemos citar ainda uma outra narrativa, desta feita de Otto Nelson, que ao fazer o relato de algumas conversões no estado de Alagoas, são empregados os seguintes termos, conforme registro na obra: *Despertamento Apostólico no Brasil*, de autoria de Ivar Vingren:

- 1) Em um relato de um batismo no Espírito Santo: “a primeira que recebeu o batismo com o Espírito Santo foi uma irmã preta como carvão mas lavada no sangue de Jesus” (VINGREN, I.,1987, p. 66).

- 2) Logo em seguida: “ele é preto no exterior, mas por dentro lavado no sangue de Jesus (VINGREN, I., 1987, p. 77).

Portanto, as próprias narrativas míticas fundacionais dos pioneiros, se encarregaram-se de imprimir essa lógica ufanista racial e, em certo grau depreciativa, do povo brasileiro, estabelecendo assim, uma lógica de branqueamento e redenção cultural. A própria construção dos dois pilares históricos fundacionais assembleianos (O diário de Gunnar Vingren e de Daniel Berg), são bastantes interessantes e complementares. Enquanto Vingren se apresenta como um gigante espiritual; Berg é o aventureiro que encara: suctis gigantes, homens violentos, doenças e outros perigos da selva amazônica. Portanto, temos por um lado um “William Seymour branco”, que traz um avivamento pneumatológico; e, por outro, um tipo de “Indiana Jones”<sup>67</sup> que suplanta os desafios com seu chicote espiritual. Junção perfeita para estabelecer uma narrativa epopeica.

Antes que avancemos em nossa discussão, é importante pontuar que não estou afirmando que as Assembleias de Deus sejam racistas e segregacionistas, a exemplo do que foi a sua correlata americana. Na verdade, ela cresce em seus primeiros dias entre os caboclos amazonense e imigrantes nordestinos; e, atualmente é a instituição religiosa com o maior número de integrantes negros, como bem aponta Marco Davi de Oliveira (2015). Contudo, ratifico que há uma lógica racial fundacional redentiva, representada sobre o mito da origem estritamente sueca; e é sobre isso que estamos falando.

Ao privilegiar o conceito da origem estritamente sueca das Assembleias de Deus no Brasil, a instituição nega todo o processo cultural que culminou com o pentecostalismo, concebido a partir da diáspora dos africanos que foram escravizados nas Américas. Bem como, os demais processos de interposição e assentamentos de elementos que foram forjados no Brasil. A premissa que fundamenta tal conclusão, já se mostrou atualmente superada na academia, pois o conceito de identidades nacionais puras (autocontidas e ahistóricas) é um argumento bastante falacioso:

Os próprios conceitos de culturas nacionais homogêneas, a transmissão consensual ou contígua de tradições históricas, ou comunidades étnicas “orgânicas” – enquanto base do comparativismo cultura –, estão em profundo processo de redifinição. O extremismo

---

<sup>67</sup> Indiana Jones, é o filme estadunidense criado pelo cineasta George Lucas, que narram as aventuras do um arqueólogo e explorador fictício.

odioso do nacionalismo [...] prova que a própria ideia de uma identidade nacional natural, “eticamente purificada”, só pode ser atingida por meio da morte, literal e figurativa, dos complexos entrelaçamentos da história e por meio das fronteiras culturalmente contingentes [*nationhood*] moderna (BHABHA, 2013, p.35).

Portanto, como podemos advogar uma pureza cultural sueca na origem do pentecostalismo brasileiro? Se foram estabelecidos, na linha de fronteira, encontros culturais entre: suecos oriundos dos Estados Unidos, suecos, americanos, paraenses, imigrantes nordestinos e indígenas. Chama-nos atenção, quando Gunnar Vingren registra em seu diário uma das motivações para a convocação da Assembleia Geral de 1930: os irmãos brasileiros possuíam opiniões e experiências diferentes (VINGREN, 1971, p.161, grifo nosso). A referência - às “experiências diferentes” - pode denotar novos elementos que foram incluídos na identidade pentecostal brasileira, a partir do entrelaçamento e hibridização cultural. Elementos estes que não eram nem suecos e nem americanos.

Uma outra concepção, que de certa forma representa um avanço nos estudos da identidade assembleiana brasileira, foi proposta por Paul Freston que é a do Ethos sueco-nordestino. Ao se referir as Assembleias de Deus ele afirma: “Começou com os nórdicos e passou para os nordestinos. Sem entender as marcas dessa trajetória, não se entende a AD [Assembleias de Deus]” (1994, p.76).

Ao nosso ver, enquanto a tese da origem sueca, advogada pelos historiadores assembleianos, confunde identidade com nacionalidade; a do *ethos* sueco-nordestino, aventada por Freston, e que atualmente norteia boa parte dos estudos a respeito das Assembleias no Brasil, confunde estrutura de poder com identidade cultural, muito embora, ensaie um elemento híbrido entre aqueles que lideraram a instituição em seus primeiros dias: os suecos e os nordestinos.

Quanto a liderança das Assembleias de Deus em seus primórdios, não há o que se questionar, contudo, quando o autor se apropria do termo de *ethos* – conjunto dos costumes e hábitos fundamentais e valores circunscritos a um determinado contexto sociocultural –, compreendemos que necessariamente há de se referir a camadas culturais e existenciais mais profundas, que estão para além do local de nascimento, que é a identidade cultural.

Gostaríamos de lembrar, que trouxemos uma reflexão sobre identidade cultural no primeiro capítulo deste trabalho, onde, com fulcro em Tomaz Tadeu da Silva (2014, p. 81), ressaltamos que ela não é “natural”, nem inerente ao indivíduo, ela é

preexistente a ele. A identidade cultural não é estanque e permanente, é fluída, móvel e, principalmente, não é uma imposição desprezível, nem uma apropriação passiva, inerte. Nesse sentido afirma Canclini:

Em um mundo tão fluidamente interconectado, as sedimentações identitárias organizadas em conjuntos históricos mais ou menos estáveis (etnias, nações, classes) se reestruturam em meio a conjuntos interétnicos, transclassistas e transnacionais (CANCLINI, 2015, p. XXIII).

A identidade cultural é, por sua vez, construída dentro das relações de poder institucionais e sociais. Por isso, a sua definição requer que enxerguemos para além dos traços externos e fixos: Quando se define uma identidade mediante um processo de abstração de traços (língua, tradições, condutas estereotipadas), frequentemente se tende a desvincular essas práticas da história das misturas que se formaram (CANCLINI, 2015, p. XXIII).

Freston (1994, p.76-78) começa fazendo uma análise do contexto de nascimento de Gunnar Vingren e Daniel Berg e, logo em seguida, apresenta a Chicago que eles encontram ao imigrarem para os Estados Unidos. Muito embora, os panoramas socioculturais sejam corretos, ela esquece de inserir um elemento, que é a diáspora. Os pioneiros assembleianos são imigrantes suecos no contexto estadunidense, saem da sua terra natal, na busca de melhores condições de vida (BERG, 1959, p.15-18).

Nesse mesmo sentido, Freston (1994, p.76) afirma que mais de um milhão de suecos emigraram da Suécia para os Estados Unidos, entre 1870 e 1920. Os Suecos, em diáspora, tentavam manter alguns elementos de origem, especialmente os religiosos, era muito comum igrejas batistas e posteriormente pentecostais suecas, no contexto estadunidense. Contudo, na diáspora, como bem acentua Stuart Hall (2013) as identidades culturais não são fixas. O encontro com novas identidades, e o conflito entre o novo e a tradição abre espaços de interculturalidade em que os grupos de marginalizados selecionam ou inventam a partir da “cultura metropolitana dominante” (PRATT, 1999, p.27). Ainda que circunscritos a uma relação de poder, os espaços intersticiais abrem margem para uma troca simbólica que originam elementos híbridos (BHABHA, 2013, p.21).

Portanto, a partir do conceito de hibridismo cultural, não podemos afirmar que o pentecostalismo de um imigrante sueco, nos Estados Unidos, seja o mesmo de um conterrâneo seu, que vivencia a mesma experiência na Suécia. Até mesmo, em

virtude de que cada contexto agregou novos elementos culturais àquela tradição. Em relação a isso, é insustentável, em termos de identidade cultural, que Gunnar Vingren e Daniel Berg, mesmo sendo suecos, expressassem uma pentecostalidade puramente sueca, em detrimento de uma estadunidense.

A compreensão da relação entre nacionalidade e identidade cultural, às vezes se apresenta de forma controversa em alguns estudos que seguem na esteira de Freston (2013), Gostaria de apresentar um caso concreto, onde o pesquisador afirma:

É a partir e em função dessa parceria que a influência teológica e ethos que plasmou as Assembleias de Deus no Brasil nas primeiras décadas de sua história foi sueco e não norte-americano. Os missionários norte-americanos chegaram depois; sua influência só foi sentida a partir da década de 1950 (COSTA, 2019, p.93).

O que é inegável mesmo é a influência norte-americana na expansão do pentecostalismo moderno pelo mundo. De acordo com McGee (2009, p.97), em 1907, a Suécia experimentou um avivamento pentecostal levado por um pastor metodista inglês que atuava como missionário na Noruega, Thomas Ball Barrat. Barrat havia empreendido uma viagem para os Estados Unidos [...]. Em Los Angeles, tomou conhecimento dos movimentos de Azusa Street e ao visitar a Missão de Fé Apostólica de William Seymour passou pela experiência de batismo no Espírito Santo. Ao retornar para a Noruega, levou a fé pentecostal e iniciou ali um grande avivamento. As notícias dos acontecimentos na igreja de Barrat atraíram muitas pessoas, entre elas um jovem pregador sueco, pastor batista, chamado Lewis Pehrus (COSTA, 2019, p.24).

Se pensarmos em termos de identidades culturais fixas, como advoga Freston (2013) e o autor, teremos um problema ao excluir a influência estadunidense, aliás, de Azusa, no *ethos* e na teologia assembleina brasileira. Considerando que, o próprio movimento nórdico se origina, como bem asseverou o estudioso, sob a influência de William Seymour, ainda que de uma forma indireta.

Portanto, como vimos, a expansão das Assembleias de Deus no território brasileiro, em sua primeira fase, deu-se a partir dos nordestinos que retornaram para os seus estados, após o declínio do mercado gomífero. Contudo, novamente questionamos sobre a pureza da identidade cultural desses nordestinos, tendo em vista que, eles, na diáspora, tiveram contatos com diversos elementos culturais, lembrado que naquele período havia em Belém um certo ar cosmopolita (ALENCAR, 2019, p.104).

Logo, temos que nos indagar: quem são esses nordestinos que passaram a liderar as Assembleias de Deus no Nordeste brasileiro, a partir de sua expansão, e efetivamente na década de 1930? Percebemos que há uma tendência de atribuir elementos misóginos e caricatos presentes nas instituições assembleianas como uma herança nordestina, podemos notar isso em uma das colocações do próprio Freston:

Essa nacionalização ocorreu quando a igreja ainda era muito nortista/nordestina, o que contribuiu para sedimentar uma característica que subsiste até hoje. Na sala de espera do gabinete pastoral da Igreja de São Cristóvão, Rio de Janeiro, há retratos de todos os pastores – presidentes da igreja desde a fundação. Até certo momento, as fisionomias são nórdicas, depois, são típicas do Norte e Nordeste brasileiros. Uma proporção alta da cúpula nacional é de nordestinos, geralmente de origem rural. A mentalidade da AD [Assembleias de Deus] carrega as marcas dessa dupla origem: da experiência sueca das primeiras décadas do século, de marginalização cultural; e da sociedade patriarcal e pré-industrial do Norte/Nordeste dos anos 30 e 60 (FRESTON, 1994, p.84).

Quanto à questão do machismo institucional presente nas Assembleias de Deus, atribuídos como oriundos do contexto nordestino, podemos apontar duas colocações de Alencar, no episódio de Frida Vingren e o exercício do ministério feminino: “Frida Vingren não contava com a característica fundamental das ADs [Assembleias de Deus], que Freston (1993) denominou de “etos sueco-nordestino”. A mistura desses dois tipos de machismo a destruiu.” (2019, p.121) e Frida era uma mulher valente, mas não foi páreo para os “cabras machos” nordestinos em conluio com Samuel Nystron (2019, p.122).

Se tomarmos por base o período temporal citado por Freston (1994) entre os anos 30 e 60, e a indagação do machismo nordestino aventada por Alencar (2019), podemos apontar um fato, que denota não ser o “machismo nordestino” nas Assembleias de Deus do Nordeste tão acentuado. Como podemos inferir da criação dos “círculos de orações”, em Recife-PE no ano de 1942. Tais ministérios foram pioneiros no Brasil, são liderados por mulheres e frequentados por homens e mulheres. As líderes naquele ambiente, ainda que sem uma designação formal ao ministério, desempenham as funções de ensino, pregação e pastoreio (SOUZA; SANTOS, 2018, p.120-121). Portanto, podemos perceber uma distinção clara entre as supostas tipologias: “machista nordestino” e o “machista assembleiano nordestino”. Considerando que, o segundo agrega à sua cosmovisão a compreensão da capacitação pneumática igualitária entre homens e mulheres, uma premissa cara ao

pentecostalismo desde os seus primórdios (ALENCAR, 2019, p.118). Não quero dizer com isso, que as Assembleias de Deus nordestinas sejam totalmente abertas ao ministério feminino; mas, ratificamos a necessidade, premente, de abordarmos a questão destituídos de premissas lastreadas, somente, em preconceitos regionais.

Portanto, compreender a formação das Assembleias de Deus no Brasil apenas com base no *ethos* sueco-nordestino, seria, lamentavelmente, deixar de lado a complexidade dos processos de hibridizações que redundaram na identidade e no *ethos* assembleiano brasileiro, o que em nossa opinião, não seria simplesmente sueco-nordestino; mas, que traz em si, elementos que têm diversas origens culturais, entre os quais podemos destacar: africanos, afro-americanos, americanos, nórdicos, nortistas, indígenas e nordestinos.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como vimos no transcurso da presente pesquisa, o pentecostalismo é uma manifestação religiosa híbrida, formada a partir de um processo cultural iniciado na diáspora africana, que foi motivada pela escravização de negros na África e transportados para as colônias americanas para servirem de mão de obra nas lavouras. Portanto, os escravizados ao serem cristianizados passaram a agregar à fé cristã elementos das religiões ancestrais africanas, entre eles: a música ritmada, expressões corporais, uma concepção integrativa entre o mundo físico e religioso, o êxtase e a inserção da mulher no ambiente litúrgico.

A partir da inserção de novos elementos litúrgicos, e de uma hermenêutica bíblica particular; que contemplou, à luz das Escrituras Sagradas, os dilemas existências de ser negro em uma estrutura social escravista e posteriormente, segregacionista. Denominamos esse produto teológico de teologia da diáspora. Destacamos então, que a teologia da diáspora foi o supedâneo compreensivo para a formação da igreja negra americana.

Em nossa pesquisa, que teve como lastro teórico uma sociologia decolonial, constatamos que o campo religioso estadunidense, em virtude dos atores em diásporas (negros escravizados e religiosos europeus perseguidos), era uma ambiência propícia para formação de conformações religiosas híbridas, o que de fato aconteceu. Como exemplo, podemos citar algumas expressões religiosas contemporâneas que foram forjadas no campo religioso americano: mórmons, adventismo, movimento *holiness* e o pentecostalismo.

Portanto, os nossos estudos concluíram que o pentecostalismo é um produto forjado a partir das experiências da igreja negra americana, amalgamadas com as interpretações bíblicas estabelecidas no seio dos movimentos *holiness*, em especial as ligadas à compreensão da santificação como experiência distinta da salvação. Considerando que o seu fundador, William J. Seymour, transitou entre esses dois mundos eclesiásticos; agregando assim, elementos que constituíram a cosmovisão pentecostal.

A partir da construção do presente trabalho, concluímos que Azusa é um elemento extremamente importante para o pentecostalismo brasileiro, especialmente em virtude de termos constatado que, praticamente, as principais denominações

pentecostais brasileiras têm uma ligação direta ou indireta com aquele movimento. Também verificamos que, muitas das formas teológicas e litúrgicas que foram estabelecidas naquele movimento, influenciaram as conformações do nosso objeto de estudo: a identidade pentecostal assembleiana brasileira.

Assim, a partir do levantamento historiográfico e cultural das Assembleias de Deus no Brasil entre 1911 e 1932, podemos perceber que, em termos de pentecostalidade, a referida denominação foi influenciada a partir de duas matrizes pentecostais básicas: a sueca e a americana; ambas, como vimos, oriundas do avivamento em Azusa. Destacamos que o principal elo entre Azusa e os pioneiros fundadores das Assembleias de Deus no Brasil, Gunnar Vingren e Daniel Berg, foi o pastor estabelecido na cidade de Chicago, William Durham, que foi responsável pelo reavivamento em Azusa no ano de 1911, contudo, tendo se afastado em virtude de divergências teológicas. Acrescentamos que o primeira designação dada pelos pioneiros à instituição brasileira, Missão da Fé Apostólica, fazia uma referência clara ao movimento em Azusa.

Ao consultarmos as fontes documentais da nossa pesquisa, especialmente os periódicos que foram publicados no âmbito do movimento pentecostal americano, nos foi possível concluir que os pioneiros, Gunnar Vingren e Daniel Berg, tinham estreitos laços com os fundadores da Assembleia de Deus Americana (*Assembly of God*), como depreendemos das transcrições de correspondências consignadas no periódico: *Word and Witness*. Destacamos, que havia, inclusive, uma dependência econômica dos pioneiros em relação àquele grupo americano.

Assim, em virtude da referida aproximação, e, em certo nível, dependência, ressaltamos que o estabelecimento, pelos pioneiros assembleianos (Vingren e Berg), da designação: Assembleias de Deus, no contexto brasileiro, foi influenciado pelas deliberações adotadas pelo movimento americano em 1914, dentre as quais, a utilização de tal designação (*Assembly of God*) para as igrejas pentecostais.

Objetivando compreender a historiografia das Assembleias de Deus no Brasil, buscamos estabelecer uma breve visão de Gunnar Vingren e Daniel Berg, em especial no que concernia as suas crenças e práticas litúrgicas, tendo sido possível constatar que, apesar de os referidos pioneiros serem suecos, muito de suas práticas, refletiam exatamente elementos forjados pelo movimento americano, diferindo inclusive, em algumas de suas, concepções do movimento nórdico. Como exemplo, destacamos a questão da evidência do batismo no Espírito Santo, que para o movimento sueco, a

glossolalia representava só mais uma constatação. Enquanto para o movimento estadunidense, seria a única evidência, posição esta, que foi adotada, a partir dos pioneiros, no contexto assembleiano brasileiro.

A terceira diáspora foi a nordestina, que redundou na ida de nordestinos para o norte em busca de melhores condições de vida, como bem pontua Gedeon Alencar: “Também milhares de imigrantes nordestinos, principalmente, fugidos da seca, trabalhando em condição semifeudais” (2019, p.104).

Acrescentamos que, ao analisarmos as fontes carreadas para a presente pesquisa, à luz das bases teóricas adotadas, ou seja, em uma visão multiculturalista, concluímos que a hipótese inicial deste trabalho se mostrou válida, no sentido de que nos foi possível constatar: a identidade das Assembleias de Deus no Brasil, no horizonte temporal estabelecido, foi forjada a partir de diversas correntes culturais – africana, europeia, afro-americana, sueca, nortista e nordestina, que se tangenciam e se entrelaçam, em determinados momentos históricos e diaspóricos, forjando nova uma identidade híbrida que, notadamente, está para além das características regionais e nacionais.

Portanto, estabelecer identidades fixas e puras para o pentecostalismo se torna bastante complexo, se não, inviável. Principalmente no caso concreto do pentecostalismo brasileiro assembleiano, pois, ressaltamos que ele se estabeleceu sobre três movimentos de diásporas. O primeiro é a diáspora africana dos negros escravizados, que ao serem expostos à fé cristã mesclaram elementos da espiritualidade ancestral africana, que redundou em um processo de ressignificações, reinterpretações e amalgamentos redundando no pentecostalismo em Azusa. A segunda diáspora, foi o processo emigratório dos suecos para os Estados Unidos, que possibilitou a conversão e vivência de Gunnar Vingren e Daniel Berg com o pentecostalismo daquele contexto, com os embates e aproximações vivenciadas pelo movimento.

Portanto, ressaltamos que há necessidade de uma revisão dos estudos referentes às Assembleias de Deus no Brasil, no sentido de que a “canonização” das teses aventadas por Freston (1994), que redundaram no mantra metodológico: “*ethos* sueco nordestino”; deixam escapar elementos e processos culturais que estão além das origens étnicas e regionais dos primeiros líderes e integrantes da instituição. Nesse sentido, destacamos que, a partir do “*ethos* sueco nordestino” muitos preconceitos regionalistas foram carreados para pesquisas científicas (Artigos,

Dissertações e Teses), e quando processados com fulcro em metodologias sociológicas ultrapassadas, redundaram em um discurso que vem ocupando a academia brasileira.

Destacamos também, que a historiografia oficial das Assembleias de Deus brasileira, perpetrada por aquela instituição religiosa, tornou-se ainda mais limitadora do que a anterior, ao priorizar unicamente as origens suecas da instituição. Priorização que foi fundamentada na concepção da providência divina, tendo como sustentáculo a construção de elementos: etnocêntricos, míticos, ufanistas e redentoristas, ferindo de morte, em suas digressões analíticas, os processos de interações culturais que estavam presentes na formação da identidade assembleiana brasileira.

No transcurso da pesquisa, chegamos claramente à conclusão de que, em uma ótica multiculturalista, a identidade das Assembleias de Deus no Brasil, seja tão híbrida quanto: a umbanda, o candomblé e o catolicismo popular brasileiro. Portanto, ela traz em si, ainda que amalgamados, elementos e lógicas litúrgicas que muitas vezes são demonizados em suas concepções teológicas.

Logo, a narrativa oficial das Assembleias de Deus brasileira, ao ilidir a compreensão dos elementos e processos da cultura em sua concepção identitária, deixa de visualizar as reais e concretas camadas culturais que contribuíram para a formação da sua identidade. Entre elas, destacamos, elementos da religiosidade ancestral africana. Tal falta de percepção, vem, ao longo dos anos, perpetrando discursos de intolerância religiosa, propagados por muitos grupos pentecostais em relação às instituições religiosas de matriz africana.

Portanto, acreditamos que a pesquisa contribuiu para uma concepção mais justa e menos preconceituosa da identidade pentecostal assembleiana no Brasil, transpondo assim, as barreiras metodológicas consolidadas no âmbito da academia brasileira, bem como, desmitificando discursos apologéticos institucionais intolerantes. Obviamente, em virtude de alguns óbices que surgiram ao longo deste estudo, entre os quais, a pandemia do coronavírus iniciada em 2020 e perdurando até o nosso prazo de conclusão, não foi possível um aprofundando em algumas questões julgadas importantes que careciam de acesso a fontes primárias documentais.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALENCAR, Gedeon Freire de. **Matriz pentecostal brasileira**: Assembleia de Deus 1911-2011. 2. ed. ampl. São Paulo: Recriar; Vitória: Editora Unida, 2019.

ALENCAR, Gedeon Freire de. **Todo poder aos pastores, todo trabalho ao povo, todo louvor a deus**: Assembleia de Deus: origem, implantação e militância (1911-1946). Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo, 2000.

ALLEN, Wilian E. **História dos avivamentos religiosos**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1958.

ALMEIDA, Antonio Batista. 80 anos construindo para glória de Deus. Belém: s/e, 1981.

ALVARSSON, Jan-Åke. Research on Pentecostalism in Sweden. **Approaching Religion**, v. 5, n. 1, p. 16-30, 2015.

ANDERSON, Allan Heaton. **To the ends of the earth**: Pentecostalism and the transformation of world Christianity. Nova York: Oxford University Press, 2013.

ANNE COX, Jennifer. A Re-examination of Faith and Healing in the Gospels: Toward a Pentecostal Theology of Healing and Disability. **Cyberjournal for Pentecostal-Charismatic Research**, v. 24, 2017. Disponível em <http://www.pctii.org/cyberj/> Acesso em 22 de fevereiro de 2021.

ARAÚJO, Isael de. **100 acontecimentos que marcaram a história das Assembleias de Deus no Brasil**. Rio de Janeiro: CPAD, 2011.

ARAÚJO, Isael de. **Dicionário do movimento pentecostal**. Rio de Janeiro: CPAD, 2007.

ARAÚJO, Isael de. **História do movimento pentecostal no Brasil**. Rio de Janeiro: CPAD, 2017.

ARAÚJO, Isael de. **Frida Vingren**: uma biografia da mulher de Deus, esposa de Gunnar Vingren, pioneiro das Assembleias de Deus no Brasil. Rio de Janeiro: CPAD, 2014.

ATA NÚMERO 222. Belém: Primeira Igreja Batista de Belém. 13 jun. 1911 *in*: COSTA, Moab César Carvalho. **O aggiornamento do pentecostalismo brasileiro**: as Assembleias de Deus e o processo de acomodação à sociedade de consumidores. São Paulo: Editora Recriar, 2019. p. 383-385.

BARTLEMAN, Frank. **Azusa Street**. Plainfield, NJ: Bridge Logos Foundation, 1980.

BASTIDE, Roger. **O sonho, o transe e a loucura**. São Paulo: Três Estrelas, 2016.

BASTIDE, Roger. **As américas negras: as civilizações africanas no Novo Mundo**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, Ed. da Universidade de São Paulo, 1974.

BAUER, Martin W.; GASKELL, George. **Pesquisa qualitativa com texto: um manual prático**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

BECKER, Howard Gaul. **Outsiders: estudos de sociologia do desvio**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BERG, Daniel. **Enviado por Deus**. Rio de Janeiro, CPAD, 1959.

BERGER, Peter L. **Os múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista**. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

BLOCH-HOELL, Nils. **The Pentecostal Movement: its origin, development, and distinctive character**. New York: Humanities Press, 1964.

BLUMHOFER, Edith L. **Restoring the faith: the Assemblies of God, pentecostalism, and American culture**. Champaign – IL: University of Illinois Press, 1993a.

BLUMHOFER, Edith Waldvogel. **Aimee Semple McPherson: everybody's sister**. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1993b.

BOAS, Franz. **Antropologia cultural**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2015.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina: a condição feminina e a violência simbólica**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2019.

BOURGUIGNON, Erika. Possession and Trance. *In: Encyclopedia of Medical Anthropology*. Boston: Kluwer Academic / Plenum Publishers, 2004. p. 137-145.

BRATHWAITE, Renea. Tongues and Ethics: William J. Seymour and the "Bible Evidence": A Response to Cecil M. Robeck, Jr. **Pneuma**, v. 32, n. 2, p. 203-222, 2010.

BRUNER, Frederick Dale. **A theology of the Holy Spirit: the Pentecostal experience and the New Testament witness**. Wipf and Stock Publishers, 1997.

BUCKINGHAM, Jamie. **Kathryn Kuhlman: uma biografia autorizada**. Rio de Janeiro: Danprewan, 2005.

BURGESS, Stanley M; MCGEE, Gary B. **Dictionary of Pentecostal and charismatic movements**. Springfield: Zondervan Publ. House, 1988.

CAIRNS, Earle Edwin. **O cristianismo através dos séculos**: uma história da igreja cristã. Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 1988.

CAMPOS, Leonildo Silveira. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. **Revista USP**. São Paulo, n.67, p. 100-115, setembro/novembro 2005. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13458/15276>. Acesso em 13 maio de 2018.

CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro. O profeta, a palavra ea circulação do carisma pentecostal. **Revista de Antropologia**, p. 1013-1049, 2011.

CANCLINI, Néstor Garcia. **Culturas Híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. 4. ed. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2015.

CAPONE, Stefania. **Os yoruba do Novo Mundo**: religião, etnicidade e nacionalismo negro nos Estados Unidos. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

CERILLO, Augustus. Interpretive Approaches to the history of American Pentecostal origins. **Pneuma**, v. 19, n. 1, p. 29-52, 1997.

CGADB - CONVENÇÃO GERAL DAS ASSEMBLEIAS DE DEUS NO BRASIL. **Declaração de Fé**. Rio de Janeiro: CPAD, 2017.

CHESNUT, R. Andrew. **Born again in Brazil**: The Pentecostal boom and the pathogens of poverty. Rutgers University Press, 1997.

CHRISTERSON, Larry. *In*: SYNAN. Vinson (ed.). **Aspects of pentecostal-charismatic origins**. Plainfield: Logos Internacional, 1975. p. 15-38.

CONDE Emílio. Quarenta e dois anos de história. *In*: MESQUITA, Antônio Pereira (editor). **Mensagem da Paz**: Os Artigos que marcaram a história e a teologia do movimento pentecostal no Brasil. Rio de Janeiro: CPAD, 2004, p. 55-57. v. 2.

CONDE, Emilio. **História das Assembleias de Deus no Brasil**. Rio de Janeiro: CPAD, 1960.

CORREA, Maina Aparecida Oliveira dos Santos. **A operação do carisma e o exercício de poder**: a lógica dos ministérios das Assembleias de Deus no Brasil. São Paulo: Recriar, 2018.

COSTA, Moab César Carvalho. **O aggiornamento do pentecostalismo brasileiro**: as Assembleias de Deus e o processo de acomodação à sociedade de consumidores. São Paulo: Editora Recriar, 2019.

COX, Harvey. **Fire from heaven**: The rise of Pentecostal spirituality and the reshaping of religion in the 21st century. Boston: Da Capo Press, 2009.

CPA – Consortium of Pentecostal Archives. **Digital Collections**, c2018. Disponível em <https://pentecostalarchives.org/collections/>. Acesso em 03 de abril de 2021.

CPAD – Casa Publicadoras das Assembleia de Deus. **O movimento pentecostal e as doutrinas da nossa fé**, 2011. Disponível em: <http://ebdgalileus.blogspot.com/2011/05/licao-8-o-genuino-culto-pentecostal.html>. Acesso em 03 de abril de 2021.

CRABTREE, Asa Routh. **História dos batistas do Brasil até o ano de 1906**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1962.

CROONE, James D. **Seymour & Parham: the move of god amid relationship and conflict**. Lexington: Amazon, 2016.

DANIELS, David. Pentecostalismo Afro – americano no Século XX. *In: O século do Espírito Santo*. São Paulo: Editora Vida, 2009.

DA SILVA, Iêda Moraes. **Lobo Antunes e Pepetela: a literatura como chave de um horizonte multicultural**. 2007. Dissertação (Mestrado em Letras) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

DA SILVA SIMONI, Rosinalda Côrrea. Ancestralidade feminina: da essência do sagrado aos movimentos feministas, mulheres negras e representatividade. **Revista Fragmentos de Cultura-Revista Interdisciplinar de Ciências Humanas**, v. 29, n. 2, p. 293-300, 2019.

DA SILVA, Vagner Gonçalves. Concepções religiosas afro-brasileiras e neopentecostais: uma análise simbólica. **Revista USP**, n. 67, p. 150-175, 2005.

DAYTON, Donald. **Raízes teológicas do pentecostalismo**. Natal: Carisma, 2018.

DEMO, Pedro. **Metodologia do conhecimento científico**. São Paulo: Atlas, 2000.

DE OLIVEIRA, David Mesquiati. Os Pentecostais, o Espírito Santo e a Reforma. **Revista Pistis Praxis**, v. 9, n. 2, p. 539-553, 2017.

DE OLIVEIRA, Liliane Costa; PINTO, Marilina Conceição Oliveira Bessa Serra. Os primeiros passos do Protestantismo na Amazônia. **Estudos de religião**, v. 31, n. 2, p. 101-126, 2017.

DE PÁDUA GARCIA, Celio. Saúde e doenças na religião de matrizes africanas. **Revista Fragmentos de Cultura-Revista Interdisciplinar de Ciências Humanas**, v. 26, n. 2, p. 249-259, 2016.

DOMINGOS, L. T. A complexidade da dimensão religiosa da medicina Africana tradicional. **Mneme - Revista de Humanidades**, v. 15, n. 34, p. 167-189, 10 jul. 2015.

DOMINGUES, Inácio. **Melville Herskovits la deconstrucción del mito Negro**. Disponível em [http://www.academia.edu/3250370/MELVILLE\\_J.\\_HERSKOVITS\\_LA\\_DECONSTRUCCI%C3%93N\\_DEL\\_MITO\\_NEGRO](http://www.academia.edu/3250370/MELVILLE_J._HERSKOVITS_LA_DECONSTRUCCI%C3%93N_DEL_MITO_NEGRO). Acesso em 11 de junho de 2017.

DOS SANTOS, Rosileny Alves. **Entre a razão e o êxtase**: experiência religiosa e estados alterados de consciência. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

DOYLE, Arthur Conan. **História do espiritismo**. São Paulo: o pensamento, 1960.

DROOGERS, André. **E a umbanda?** São Leopoldo: Editora Sinodal, 1985

DU BOIS, William Edward Burghardt. **As almas do povo negro**. São Paulo: Veneta, 2021.

DUFFIELD, Guy P.; VAN CLEAVE, Nathaniel M. **Fundamentos de teologia pentecostal**. São Paulo: Editora Quadrangular, 2000.

EAGLETON, Terry. **As Ilusões do pós-modernismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

ELIADE, Mircea. **O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 1998.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

ELLER, Jack David. **Introdução à antropologia da religião**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2018.

EMENDA XIV. Disponível em [https://pt.wikisource.org/wiki/Emendas\\_adicionais\\_%C3%A0\\_Constitui%C3%A7%C3%A3o\\_dos\\_Estados\\_Unidos](https://pt.wikisource.org/wiki/Emendas_adicionais_%C3%A0_Constitui%C3%A7%C3%A3o_dos_Estados_Unidos). Acesso em 24 de março de 2021.

EM POUCOS ANOS, HAVERÁ MAIS DE 1 BILHÃO DE PENTECOSTAIS NO MUNDO. Disponível em <http://juliosevero.blogspot.com.br/2013/01/em-poucos-anos-havera-mais-de-1-bilhao.html> acesso em 04 de janeiro de 2017.

ENGLER, Steven. A Umbanda e a Globalização. **Debates do NER**, v. 2, n. 20, p. 11-44, 2011.

FAJARDO, Maxwell Pinheiro. **Onde a luta se travar**: a expansão das Assembleias de Deus no Brasil urbano (1946-1980). 2015. Tese (Doutorado em História) - Faculdade de Ciências e Letras de Assis. Universidade Estadual Paulista, Assis.

FANON, Franz. **Pele negra, máscaras brancas**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FAUPEL, David W. The everlasting gospel: the significance of eschatology in the development of pentecostal thought. **Journal of Pentecostal theology/Supplement series**, n.10, 1996.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

FRANKLIN, John Hope; HIGGINBOTHAM, Evelyn Brooks. **From slavery to freedom**. New York: McGraw-Hill, 2000.

FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. *In*: ANTONIAZZI, Alberto (org.) et al. **Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo**. Petrópolis: Vozes, 1994.

GABRIEL, Banaggia. Conversão, com versões: a respeito de modelos de conversão religiosa. Separata de: **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 29(1): 200-222, 2009.

GADAMER, H. G. **Verdade e método**: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes, 1997.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro**. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2012.

GOFF, James. **Fields white unto harvest**: Charles F. Parham and the missionary origins of Pentecostalism. University of Arkansas Press, 1988.

GOULART, Adriana da Costa. Revisitando a espanhola: a gripe pandêmica de 1918 no Rio de Janeiro. **História, ciências, saúde-Manguinhos**, v. 12, n. 1, p. 101-142, 2005.

GREENBAUM, Lenora. Social correlates of the possession trance. *In*: **Sub-Saharan Africa. Religion, altered states of consciousness and social change**, p. 39-57.

GROMACKI, Robert Glenn. **Movimento moderno de Línguas**. 3. ed. Rio de Janeiro: Junta de Educação Religiosa e Publicações, 1986.

HAGUETTE, Teresa Maria Frota. **Metodologias qualitativas na Sociologia**. 4a edição. Petrópolis: Vozes, 1997.

HALL, Gwendolyn Midlo. **Escravidão e etnias africanas nas Américas**: restauração dos elos. Petrópolis: Vozes, 2017.

HALL, Stuart. Pensando a diáspora (Reflexões sobre a terra no exterior). *In*: **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. Liv Sovik (org.). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

HANSON, Paul D. **The dawn of apocalyptic**: the historical and sociological roots of Jewish apocalyptic eschatology. Philadelphia: Fortress Press, 1979.

HAYFORD, Jack W.; MOORE, S. David. **The charismatic century**: the enduring impact of the Azusa Street Revival. New York: FaithWords, 2006.

- HERSKOVITS, Melville. **Antropologia cultural**. Tomo II. Editora Mestre Jou, 1969.
- HERSKOVITS, Melville. African Gods and catholic saints *in*: **New world negro beliefs**. *American Anthropology*. 39, (4): 635-643. 1937.
- HERSKOVITS, Melville. **The myth of the negro past**. Boston: Beacon Press, 1990.
- HILDRETH, Lesley. **Missionaries you should know: George Liele**, 2018. Disponível em: <https://www.imb.org/2018/06/26/missionaries-you-should-know-george-liele/>. Acesso em: 02 mar.2020.
- HILL, Jonathan. **História do cristianismo**. São Paulo: Editora Rosari, 2008.
- HOLLENWEGER, Walter J. **The Pentecostals: the charismatic movement in the churches**. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1972.
- HORTON, Stanley M. **O que a Bíblia diz sobre o Espírito Santo**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 1993.
- HUNTER, Harold D. Beniah at the Apostolic Crossroads: Little Noticed Crosscurrents of B.H. Irwin, Charles Fox Parham, Frank Sandford, A.J. Tomlinson. **Cyberjournal for Pentecostal-Charismatic Research**. v. 1, 1997. Disponível em <http://www.pctii.org/cyberj/>. Acesso em 22 de fevereiro de 2021.
- HUSTON, Zora Neale. **The Sanctified Church**. Berkeley: Turtle Island, 1981.
- IBGE. **Censo Demográfico 2010: Resultados gerais da amostra**. Rio de Janeiro, 2012.
- IRVIN, Dale. Pentecostal historiography and global Christianity: Rethinking the question of origins. **Pneuma**, v. 27, n. 1, p. 35-50, 2005.
- ISAIA, Artur Cesar; DA SILVA, Elizete. A história de uma lalorixá sob a ótica de um pastor canadense: Robert McAlister e as Religiões Afro-Brasileiras. **Interfaces Brasil/Canadá**, v. 19, n. 3, p. 104-124, 2019.
- JONES, Charles Colcock. **The Religious instruction of The Negroes in the United States**. Pub independente de Createspace, 1842.
- KAY, William K. Karl Popper and Pentecostal Historiography. **Pneuma**, v. 32, n. 1, p. 5-15, 2010.
- KEESING, Felix M. **Antropologia cultural: a ciência dos costumes**. Vol. 1. Rio de Janeiro: Editora Fundo de Cultura, 1961.
- KRIPPENDORFF, K. **Metodologia de análisis de contenido: teoria e práctica**. Barcelona, Ediciones Paidós, 1990.
- LEWIS, Ioan Myrddin. **Êxtase religioso: um estudo antropológico de possessão por espírito e xamanismo**. Perspectiva, 1971.

LIARDON, Roberts; SEYMOUR, William. **The Great Azusa Street Revival: the life and Sermons of William Seymour**. eBook Kindle, 2014.

LIE, Geir. The Origin of TB Barratt's Concept of Missionary Tongues. **Cyberjournal for Pentecostal-Charismatic Research**. v. 26, 2019. Disponível em <http://www.pctii.org/cyberj/>. Acesso em 22 de fevereiro de 2021.

LIMA, Rita de Cássia Pereira. Sociologia do desvio e interacionismo. **Tempo social**, v. 13, n. 1, p. 185-201, 2001.

LIMA, Sérgio Paulo de. **Alteridade de Jonathan Edwards na prática missiológica junto aos índios moicanos durante os anos 1751 a 1758 nos limites da Nova Inglaterra**. 2017. 104 f. Dissertação (Ciências da Religião) - Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo.

MACEDO, Edir. **Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios**. Rio de Janeiro: Universal, 2002.

MACHADO, Maria Helena Pereira Toledo. Os Olhos do Império. Relatos de viagem e transculturação. **Revista brasileira de História**, v. 20, n. 39, p. 281-289, 2000.

MACROBERT, Ian. **The Black Roots and White Racism of Early Pentecostalism in the USA**. Nova York: St Martin's, 1988.

MARCUSSI, Alexandre Almeida. Implicações atuais do debate entre Herskovits e Frazier sobre os africanismos. *In: Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*. • São Paulo, 2011.

MARTIN, Larry E. **The Life and Ministry of William J. Seymour: and a History of the Azusa Street Revival**. Pensacola: Christian Life Books, 1999.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Ubu Editora LTDA-ME, 2018.

MATEUS, Odair Pedroso. Sobre Corintianos e Puritanos. *In: Revista Tempo e Presença*. Novembro / dezembro -1997, n. 296, p. 17-18.

MATHEWS, Donald G. Charles Colcock Jones and the Southern Evangelical Crusade to Form a Biracial Community. **The Journal of Southern History**, v. 41, n.3, p. 299-320, 1975.

MAY, L. Carlyle. A survey of glossolalia and related phenomena in non-Christian religions. **American Anthropologist**, v. 58, n. 1, p. 75-96, 1956.

MCALISTER, Walter; MCALISTER, John. **O Pentecostal reformado**. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 2018.

MCGEE, Gary B. Além das vossas fronteiras: A expansão global do pentecostalismo. *In: SYNAN, Vinson (ed.). O Século do Espírito Santo*. São Paulo: Editora Vida, 2009. p. 97-134.

MENZIES, Robert: **Glossolalia**: Jesus e a Igreja apostólica como modelos sobre o dom de línguas. Matal, RN: Carisma, 2019.

MESLIN, Michel. **Fundamentos da antropologia religiosa**: a experiência humana no divino. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

MINTZ, Sidney Wilfred; PRICE, Richard. **O nascimento da cultura afro-americana**: Uma perspectiva antropológica. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

MOLTMANN J. **Teologia da esperança**: estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã. São Paulo: Loyola, 2005.

MOORE, Rebecca. **Women in Christian Traditions**. New York: NYU Press, 2015.

NELSON, Samuel. **Samuel Nystron**: Pioneiro do ensino pentecostal em escolas bíblicas. Rio de Janeiro: CPAD, 2008;

NETO, Francisco Cetrulo. PROTESTANTISMO E FRONTEIRA: ORIGEM DA ASSEMBLEIA DE DEUS EM BELÉM. **Revista Científica da UNESCO**, v. 14, n. 1, p. 50-69, 2016.

NILSSON, Nils Olov, The Development of the Church Concept in the Swedish Pentecostal Movement: 1913-1948. **Cyberjournal for Pentecostal-Charismatic Research** , v. 11, 2002. Disponível em <http://www.pctii.org/cyberj/>. Acesso em 22 de fevereiro de 2021.

NOLL, Mark A. **A History in the of Christianity United States and canada**. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1992.

OLIVEIRA, Marco Davi de. **A religião mais negra do Brasil**: por que os negros fazem opção pelo pentecostalismo? Viçosa, MG: Ultimato, 2015.

PACHECO, Ronilson. Teologia Negra: **o sopro antirracista do Espírito**. Brasília: Novos Diálogos; São Paulo: Recriar, 2019.

PARHAM, Charles F. The Latter Rain. **The Apostolic Faith**. Disponível em <https://www.apostolicarchives.com/articles/article/8801925/173163.htm/>. Acesso em 25 de janeiro de 2021.

PASSOS, João Décio. Teogonias urbanas: os pentecostais na passagem do rural ao urbano. **Revista São Paulo em Perspectiva**, São Paulo, v. 14, n. 4, p. 120-128, 2000

PAULA, Wesley Américo Bergamin Granado de. **“Assembleia de Deus avante vai!”**: Transformações e tensões na construção da identidade da igreja evangélica Assembleia de Deus no Brasil (1911-1980). 2013. Dissertação (Mestrado em História Social) – Centro de Letras e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Londrina, Londrina.

PCCNA - Pentecostal / Charismatic Churches of North America. **Memphis 1994: Miracle and Mandate**, 2021. Disponível em <https://pccna.org/documents/1994manifesto.pdf>. Acessado em 05 de abril de 2021.

PEREIRA, José Carlos. Educação e cultura no pensamento de Franz Boas. **Ponto-e-Vírgula: Revista de Ciências Sociais**, n. 10: 101-118, 2011.

PETHRUS, Lewi. **Lewi Pethrus: A vida e obra do missionário sueco que expandiu a mensagem pentecostal no Brasil e no mundo**. Rio de Janeiro:CPAD, 2004.

PEW RESEARCH CENTER. **Spirit and Power: A 10 – Country Survey of Pentecostals**. Disponível em <https://www.pewforum.org/2006/10/05/spirit-and-power/>. Acesso em 22 de fevereiro de 2022.

PICOLOTTO, Mariana Reinisch. O pentecostalismo no Brasil: uma reflexão sobre novas classificações. **Revista Contraponto**, v. 3, n. 1: 68-89, 2016.

PINGST. **Site do Pingst**, 2014. Página principal em português. Disponível em: <https://www.pingst.se/om-pingst/fakta-och-forskning/fragor-och-svar/>. Acesso 14 abr. 2020

POMERVILLE, Paul A. **A Força Pentecostal em Missões: entendendo a contribuição dos pentecostais na teologia missionária contemporânea**. Rio de Janeiro: CPAD, 2020.

PRATT, Mary Louise. **Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação**. Bauru: Edusc, 1999.

RABELO, Miriam C.M. Rodando com o santo e queimando no espírito: possessão e a dinâmica de lugar no candomblé e pentecostalismo. **Ciências Sociais e Religião**. Porto Alegre, ano 7, n. 7, 2005, p. 11-37

RABOTEAU, Albert J. **Slave Religion: the “Invisible Institution” in the Antebellun South**. Oxford/New York: Oxford University Press, 2004.

RAVENHILL, Leonard. **Por que tarda o pleno avivamento**. Belo Horizonte: Betânia, 1989.

REGENT UNIVESITY. **Vinson Synan**. Disponível em <http://www.regent.edu/acad/schdiv/faculty/synan/>. Acesso em 17 de setembro de 2017.

ROBECK, Cecil M. **The Azusa Street Mission and revival: The birth of the global pentecostal movement**. Nashville: Thomas Nelson, 2006.

RODRIGUES, Victor Emanuel Nunes. **Independência, Constituição e emendas constitucionais nos Estados Unidos: aspectos institucionais e sociais do processo revolucionário**. 2020. Dissertação (Mestrado em Direito) - Faculdade de Direito. Universidade Lisboa, Lisboa.

ROLIM, Francisco Cartaxo. **Pentecostais no Brasil: Uma interpretação Sócio-Religiosa**. Petrópolis: Editora Vozes, 1985.

ROLIM, Francisco Cartaxo. **Pentecostalismo: Brasil e América Latina**. Petrópolis: Vozes, 1994.

RUTHVEN, Jon Mark. **Sobre a cessação dos charismata: a polêmica cessacionista dos milagres pós – bíblicos**. Natal: Editora Carisma, 2017.

SANDERS, Cheryl Jeanne. **Saints in exile: The Holiness-Pentecostal experience in African American religion and culture**. New York: Oxford University Press, 1999.

SAUTU, Ruth. **El Método Biográfico: La reconstrucción de la sociedade a partir del testimonio de los actores**. Buenos Aires: Lumere, 1999.

SEYMOUR, William. Doutrinas e disciplina de Missão da Fé Apotólica da Rua Azusa. 1915. In: SYNAN, Vinson; FOX JR, Charles. **William Seymour: a Biografia**. Natal: Editora Carisma, 2017.

SILLIMAN, Daniel. **The 1st Pentecostal scandal**. Disponível em <http://www.danielsilliman.org/blog/2016/7/28/the-1st-pentecostal-scandal>, 2016. Acesso em 19 de março de 2021.

SILVA, Cácio. **Fenomenologia da Religião: compreendendo as ideias religiosas a partir de suas manifestações**. São Paulo: Vida Nova, 2014.

SOUZA, Joarib; SANTOS, Josafá. **Assembleia de Deus em Pernambuco: Um século de pentecostes**. Recife: Bereia, 2018.

SOUZA JUNIOR, Milton Rodrigues de. **Cantai e multiplicai-vos: estudo da Harpa Cristã como instrumento de expansão da missão no pentecostalismo no Brasil (1910-1970)**. 2011. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Faculdade de Humanidades e Direito. Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo.

STEPHENSON, Gilbert Thomas. **Race distinctions in American law**. New York: D. Appleton, 1910.

SUESS, Rodrigo Capelle; DE SOUZA SILVA, Alcinéia. A perspectiva decolonial e a (re) leitura dos conceitos geográficos no ensino de geografia. **Geografia Ensino & Pesquisa**, v. 23, p. 1-36, 2019.

SYNAN, Vinson. **The Holiness-pentecostal movement in the United States**. Michigam: William B. Erdman Publishing Company, 1971.

SYNAN, Vinson. **The twentieth-century Pentecostal explosion: the exciting growth of Pentecostal churches and charismatic renewal movements**. Altamonte Springs, FL: Creation House, 1987.

SYNAN, Vinson. **O século do Espírito Santo: 100 anos de avivamento pentecostal e carismático**. São Paulo: Editora Vida, 2009.

SYNAN, Vinson. **The origins of the Pentecostal Movement**. Disponível em <http://joyfulministry.com/synanf.htm>. Acesso em 16 de setembro de 2017.

SYNAN, Vinson; FOX JR, Charles. **William Seymour: a Biografia**. Natal: Editora Carisma, 2017.

TADEU, Tomaz da Silva, (Org). **Identidade Cultural: a perspectiva dos estudos culturais**. 15. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**. São Leopoldo: Sinodal, 1987.

TRACY, Joseph. **The Great Awakening: a history of the revival of religion in the Time of Edwards and Whitefield**. Tappan & Dennet, 1842.

VALÉRIO, Samuel Pereira. **Pentecostalismo brasileiro de imigração: contexto, cotidiano e institucionalização da Convenção das Igrejas Batistas Independentes**, Tese (Doutorado em Ciências da Religião) - Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo, 2019.

VILHENA, Valéria Cristina. **Frida maria Strandnelberg (1891-1940): mais que uma esposa de pastor**. São Paulo: Fonte Editoria, 2018.

VINGREN, Gunnar. O Batismo no Espírito Santo, 1919. *In*: MESQUITA, Antônio Pereira (editor). **Mensageiro da Paz: Os Artigos que marcaram a história e a teologia do movimento pentecostal no Brasil**. Rio de Janeiro: CPAD, 2004, p. 19-22. v. 1.

VINGREN, Gunnar. O Senhor vem! 1931. *In*: MESQUITA, Antônio Pereira (editor). **Mensageiro da Paz: Os Artigos que marcaram a história e a teologia do movimento pentecostal no Brasil**. Rio de Janeiro: CPAD, 2004, p. 19-22. v. 1.

VINGREN, Ivar. **Diário do pioneiro**. Rio de Janeiro: CPAD, 1973.

VINGREN, Ivar. **Despertamento Apostólico no Brasil**. Rio de Janeiro: CPAD, 1987.

VONDEY, Wolfgang. The making of a black liturgy: pentecostal worship and spirituality from african slave narratives to american cityscapes. **Black Theology**, v. 10, n.2, p. 147-168, 2012.

WALVIN, James. **Slavery and the Slave Trade**. Jackson: University Press Of Mississippi, 1983.

WILLIAMS, Joseph W. **Transformation of Pentecostal Healing, 1906-2006**. Tese (Doutorado em Filosofia) - Florida State University. Florida. 2008.

WULFHORST, Ingo. O pentecostalismo no Brasil. **Estudos teológicos**, v. 35, n. 1, p. 7-20, 1995.

## JORNAIS

ASSEMBLIES OF GOD HERITAGE. Springfield: Flower Pentecostal Heritage Center, v.18, n. 3,4, outono/inv. 1998.

BOA SEMENTE. Belém: Assembleias de Deus, jul. 1927.

BOA SEMENTE. Belém: Assembleias de Deus, nov. 1927.

BOA SEMENTE. Belém: Assembleias de Deus, out. 1929.

LATTER RAIN EVANGEL. Chicago: Stone Church, v.8, n.1, jan. 1916.

LATTER RAIN EVANGEL. Chicago: Stone Church, v.11, n.9, jun. 1919.

LATTER RAIN EVANGEL. Chicago: Stone Church, v.12, n.3, dez. 1919.

O APOLOGISTA CRISTÃO BRASILEIRO. Belém: Igreja Metodista, n.6, jun. 1901.

O APOLOGISTA CRISTÃO BRASILEIRO. Belém: Igreja Metodista, n.1, jan.1907.

O CENÁCULO: REVISTA LITERÁRIA. Belém: Collegio Atheneu Paraense, n.1, abr. 1900.

PENTECOSTAL TESTIMONY. Los Angeles: William Durhan, v.1, n.8, 1911.

SOM ALEGRE. Rio de Janeiro: Assembleias de Deus, jul. 1927.

THE APOSTOLIC FAITH. Bexter: The Apostolic Faith, v.1, n.1, ago. 1906.

THE APOSTOLIC FAITH. Bexter: The Apostolic Faith, [entre 1905 e 1925].

THE APOSTOLIC FAITH. Los Angeles: The Apostolic Faith, v.1, n.2, set. 1906.

THE APOSTOLIC FAITH. Los Angeles: The Apostolic Faith, v.1, n.5, jan. 1907.

THE APOSTOLIC FAITH. Los Angeles: The Apostolic Faith, v.1, n.6, fevereiro/mar. 1907.

THE APOSTOLIC FAITH. Los Angeles: The Apostolic Faith, v.1, n.7, abr. 1907.

THE APOSTOLIC FAITH. Melrose: The Apostolic Faith, v.1, n.3, abr. 1925.

THE BRIDGROOM'S MESSENGER. Atlanta: Church of God, v.17, n.251, maio/jun. 1924.

THE BRIDGROOM'S MESSENGER. Atlanta: Church of God, v.19, n.258, janeiro/fev. 1926.

THE BRIDGROOM'S MESSENGER. Atlanta: Church of God, v.23, n.276, abril/jun. 1930

THE PENTECOSTAL EVANGEL. Springfield: Assemblies of God, n.868, 11 out. 1930.

THE PENTECOSTAL EVANGEL. Springfield: Assemblies of God, n.1017, 23 set. 1933.

THE WEEKLY EVANGEL. St. Loius: Assemblies of God, n.136, 22 abr.1916.

THE WEEKLY EVANGEL. St. Loius: Assemblies of God, n.231, 16 mar.1918.

WORD AND WITNESS. Malvern: Church of God in Christ [white], v.10, n.1, 20 jan.1914

WORD AND WITNESS. Malvern: Church of God in Christ [white], v.10, n.1, 20 jan.1914

WORD AND WITNESS. Malvern: Church of God in Christ [white], v.10, n.3, 20 mar.1914