

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

*A profissão de pastor presbiteriano na cidade de São Paulo*

*por*

*José Roberto Silveira*

SÃO BERNARDO DO CAMPO  
2005

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

*A profissão de pastor presbiteriano na cidade de São Paulo*

*Por*

*José Roberto Silveira*

Dissertação de Mestrado apresentada em  
Cumprimento às exigências do Curso de  
Pós-Graduação em Ciências da Religião,  
para a obtenção do grau de Mestre.

**Orientador: Prof. Dr. Leonildo S.  
Campos**

SÃO BERNARDO DO CAMPO  
2005

*DEDICATÓRIA*

---

*À Isabel, minha esposa*

*Aos meus filhos, Guilherme e André*

*Obrigado pelo apoio e paciência!*

*AGRADECIMENTOS*

---

Ao Prof. Dr. Leonildo Silveira Campos, orientador no verdadeiro sentido da palavra;

À CAPES, pela oportunidade;

À Secretaria Acadêmica da Pós-Graduação em Ciências da Religião, pelo apoio;

Aos pastores presbiterianos de São Paulo, pela colaboração;

A todos que, direta e indiretamente, participaram da realização desta pesquisa.

SILVEIRA, José Roberto. *A profissão de pastor presbiteriano na cidade de São Paulo*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo (Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião), 2005.

## RESUMO

---

A pesquisa realizada entre pastores pertencentes à Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB) na cidade de São Paulo mostra que o pastor presbiteriano perdeu o privilegiado status de que gozava até o final da primeira metade do século XX. Longe se vão os dias em que o pastor era um profissional cuja ocupação era respeitada e valorizada e a carreira pastoral era vista como um caminho seguro para a ascensão social de muitos jovens, especialmente os oriundos de cidades pequenas e do mundo rural. Principalmente após os anos 50, mudanças de várias ordens ocorreram, alterando a antiga situação. O processo de secularização e a conseqüente desvalorização das instituições religiosas tradicionais afetaram diretamente o pastor presbiteriano. Desde então, ganhou força a indagação: Para que serve o pastor? Por sua vez, o campo religioso brasileiro, particularmente nos últimos 25 anos do século XX, assistiu à irrupção de novos movimentos religiosos, aumentando então a competitividade. Surgiram, por exemplo, movimentos e igrejas neopentecostais lideradas por um novo tipo de pastor, que age conforme outros *scripts*, assumindo papéis mais adequados às regras de uma sociedade midiática. Nesse novo contexto, o pastor presbiteriano reagiu com perplexidade e foi buscar formas de recuperar o prestígio perdido. Um dos caminhos encontrados foi a profissionalização do papel de pastor, que assim se tornou um especialista em assistência social, ensino ou aconselhamento, estratégia aliás bastante valorizada na sociedade contemporânea. Entretanto, teológica e ideologicamente, esse especialista religioso continua se legitimando como um pastor ortodoxo e conservador, já que esse é o papel a ele atribuído na organização religiosa à qual pertence, a condição *sine qua non* para que ele siga desenvolvendo a sua carreira como pastor da IPB.

SILVEIRA, José Roberto. *The profession of presbyterian pastor in the city of São Paulo*, São Bernardo do Campo, Metodista University of São Paulo (Master's Thesis in Sciences of the Religion), 2005.

## SUMMARY

---

The research made among the pastors of the Presbyterian Church of Brazil (IPB) in the city of São Paulo shows that the Presbyterian pastor lost the prestige status that he enjoyed until the end of the first half of century XX. A long time ago the pastor was a professional whose occupation was respected and valued and the pastoral career was seen as a safeway for a social ascension of many young especially from those rural and small cities. Mainly after fifties, changes of many kinds had occurred, modifying the previous situation. The process of secularizing and the consequent devaluation of the traditional religious institutions had directly affected the Presbyterian pastor. Since then, a question got stronger: What is the pastor for? On the other hand, the Brazilian religious field, particularly in the last 25 years of century XX, faced the irruption of new religious movements, which increased the competition. Movements and newpentecostalism churches appeared, led by a new type of pastor, who acts under others scripts, running adjusted roles according to the rules of a mediatic society. In this new context, the presbyterian pastor reacted with perplexity, and searched news forms to recover the lost prestige. One of the ways he found, was the professionalization of the pastor role, who became a specialist in social assistance, education or counselling. This strategy is very valued in the contemporary society. However, theologically and ideologically, this religious specialist continues reinforcing himself as an orthodox and conservative shepherd, since this is the paper attributed in the religious organization which he belongs, the condition sine qua non so he can keep on developing its career as pastor of the IPB.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>10</b>
<b>Cap. I - O PRESBITERIANISMO PAULISTANO – UM ESBOÇO HISTÓRICO.....</b>	<b>23</b>
<b>1.1 - A INSERÇÃO DO PRESBITERIANISMO NO BRASIL .....</b>	<b>25</b>
1 - Condições para a implantação .....	26
2 - As origens americanas .....	27
3 - A expansão no século XIX.....	29
<b>1.2 – O PRESBITERIANISMO NA CIDADE DE SÃO PAULO.....</b>	<b>31</b>
1 – Conflitos, crises e a cisão de 1903 .....	33
2 - Uma carreira exemplar: Rev. Miguel Rizzo Jr. ....	38
3 - Os problemas da década do centenário .....	42
4 - A IPB, a ditadura militar e os novos competidores .....	44
5 – A formação acadêmica dos pastores em São Paulo .....	48
6 – Igrejas, pastores e presbitérios – perfil e quadro atual.....	60
<b>Cap.II - O PERFIL PROFISSIONAL DO PASTOR PRESBITERIANO EM SÃO PAULO .....</b>	<b>82</b>
<b>2.1 – PROFISSÃO, OCUPAÇÃO E VOCAÇÃO DO PASTOR .....</b>	<b>83</b>
<b>2.2- AS ESPECIFICIDADES DA PROFISSÃO PASTOR .....</b>	<b>96</b>
1. A necessária adesão ideológica .....	99
2. O trabalho com militantes benévolo.....	103
3. Um assalariado da instituição .....	113
4. Uma atividade que exige compromissos .....	126
5. O pastorado, conflitos e questões éticas .....	135
<b>2.3- O PASTOR PRESBITERIANO: UM TIPO PARTICULAR DE CLÉRIGO .....</b>	<b>141</b>
1. O pastor presbiteriano como pregador .....	142
2. O pastor presbiteriano como doutor .....	144
<b>2.4 - O PASTOR PRESBITERIANO: ENTRE O CLÉRIGO E O LEIGO ..</b>	<b>148</b>
<b>2.5 - AS COMPETÊNCIAS PROFISSIONAIS DE UM PASTOR PRESBITERIANO .....</b>	<b>157</b>

<b>CAP. III – O PASTOR PRESBITERIANO EM SÃO PAULO: CRISE E NOVAS FORMAS DE LEGITIMAÇÃO .....</b>	<b>164</b>
<b>3.1 – O PASTOR, A SECULARIZAÇÃO E A PERDA DE STATUS DO CLERO.....</b>	<b>165</b>
<b>3.2 – AS MUDANÇAS NO CAMPO E A ECLOSÃO DE NOVAS LIDERANÇAS RELIGIOSAS.....</b>	<b>175</b>
<b>3.3 – O PASTOR E A BUSCA DE NOVAS FORMAS DE LEGITIMAÇÃO .....</b>	<b>188</b>
1 – A legitimação tecnocrática .....	188
2 – A legitimação carismática .....	193
3 – A legitimação mágica .....	195
4 – A legitimação tradicional .....	199
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>202</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>207</b>
<b>APÊNDICE.....</b>	<b>217</b>



*BANCA EXAMINADORA*

---

---

Presidente: Dr. Leonildo Silveira Campos – UMESP

---

1º. Examinador: Dr. Luís Roberto Benedetti – PUC – Campinas

---

2º. Examinador: Dr. Dario Paulo Barrera Rivera – UMESP

## INTRODUÇÃO

O propósito desta dissertação é apresentar e analisar a profissão de pastor presbiteriano, a partir de uma abordagem sociológica. A pesquisa tem como objeto o pastor que está em atividade na cidade de São Paulo e pertence à instituição religiosa Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB), um ramo do Protestantismo histórico brasileiro, implantada por missionários norte-americanos na segunda metade do século XIX. Ora, nosso interesse em estudar esse tema surgiu a partir do envolvimento deste pesquisador com a profissão, já que há pelo menos 15 anos temos exercido o pastorado no âmbito da IPB, na cidade de São Paulo. Assim, a nossa experiência pessoal, aliada à convivência com outros pastores presbiterianos, fez-nos perceber a prevalência de um certo grau de insatisfação entre os profissionais dessa classe, levando-nos a perguntar: O que está acontecendo com esses agentes? Por que alguns deles se encontram desmotivados quanto às suas carreiras e frustrados profissionalmente? Por que outros estão deixando o pastorado? Foi então que decidimos transformar essas percepções pessoais e esses questionamentos num trabalho acadêmico, fundamentado em pesquisa bibliográfica e de campo.

Na verdade, fizemos uma primeira tentativa de investigação científica sobre esse tema quando nos matriculamos neste mesmo Programa de Pós-Graduação, na área de Teologia Prática, em 1997; porém, devido a problemas de ordem pessoal, não pudemos ir adiante, naquela ocasião, com a pesquisa. Quando retornamos para este Programa, no início de 2003, estava muito claro para nós que o instrumental sociológico nos daria o embasamento de que necessitávamos para a retomada do projeto. É claro que as ciências sociais logo nos fizeram ver que a *conditio sine qua non* para seguirmos adiante nessa pesquisa seria o distanciamento sentimental com relação ao objeto de estudo. Isso, aliás, procuramos nos esforçar para observar, a fim de chegar o mais próximo possível de um ideal de “neutralidade científica”. Todavia, não podemos omitir o fato de que, quando a situação exigiu, valem-nos sim de nossa posição privilegiada como agente religioso para esclarecer um ou outro ponto deste trabalho, até para familiarizar os leitores não muito acostumados às peculiaridades do universo religioso presbiteriano. Assim, feitas essas breves considerações iniciais, passaremos a descrever os passos metodológicos observados

na elaboração desta dissertação. Começamos com a problematização que desencadeou a pesquisa.

Ao implantarem o Presbiterianismo no Brasil, isso a partir de 1859, os missionários norte-americanos trouxeram também com eles um modelo de pastor desenhado no cenário pré-urbano e pré-industrial da Europa e Estado Unidos, tendo como base os princípios norteadores da Reforma religiosa do século XVI. Ora, esse também era o cenário cultural, social e econômico que vigorava no Brasil à época da chegada desses missionários. Contudo, a diferença fundamental estava no campo religioso, visto que a Igreja Católica tinha a hegemonia em praticamente todo o território brasileiro e sua influência se fazia sentir em vários aspectos da vida cultural da população brasileira. Mas havia algumas brechas, que foram aproveitadas no esforço missionário do Protestantismo de Missão, especialmente pelos presbiterianos, que logo estabeleceram as suas primeiras comunidades de fiéis no Rio de Janeiro e em São Paulo, espalhando-se depois seguindo as trilhas do café, como demonstrou Antonio G. Mendonça (1984). Surgiu a imediata necessidade de colocar à frente dessas comunidades agentes devidamente selecionados e preparados cultural, bíblica e teologicamente: os pastores.

Ora, um clérigo bem formado era uma das exigências do modelo norte-americano de pastor, ou seja, um agente treinado em seminário teológico, em regime fechado, com elevado nível acadêmico e disposto a se dedicar exclusivamente à ocupação de ministro religioso. Assim, reproduzir esse modelo tornou-se uma questão vital para o Presbiterianismo brasileiro. Passadas as dificuldades e os conflitos iniciais relacionados à escolha do lugar e da liderança, finalmente foi implantado um seminário na cidade de São Paulo, no final do século XIX, sendo alguns anos depois transferido para Campinas. Entretanto, como esse preparo formal demandava um longo período de tempo, de três a quatro anos, pelo menos, e como não havia tantos candidatos assim ao pastorado, muitas igrejas localizadas em regiões mais distantes acabavam ficando sem pastor, cabendo aos leigos a direção delas. Por sua vez, os pastores que atuavam nessas regiões passavam boa parte do seu tempo viajando e percorrendo, a cavalo ou por estradas de ferro, grandes distâncias a fim de dar o mínimo de assistência às igrejas. Já os seus colegas das capitais, como São Paulo, por exemplo, tinham sob seu cuidado uma ou duas igrejas, o que lhes permitia ter uma outra ocupação profissional. De qualquer modo, fosse no cenário urbano ou rural, os pastores brasileiros reproduziram, pelo menos nas

primeiras décadas, o modelo de pastor trazido pelos missionários, ajustando-se de certo modo, à realidade sociocultural brasileira e gozando, apesar de fazer parte de uma religião de minoria, de prestígio, reconhecimento social e um razoável espaço para atuação e desenvolvimento de suas carreiras.

Entretanto, não devemos nos esquecer de que a carreira de pastor se desenvolve dentro da instituição religiosa, constituindo-se esta num *sub-campo* marcado por lutas e conflitos entre aqueles que o habitam. Ora, os conceitos de *campo* e *sub-campo* como espaços de lutas vêm da contribuição sociológica de Pierre Bourdieu (1983), conforme o que está exposto no primeiro capítulo desta dissertação. Assim, no “sub-campo IPB”, as lutas e conflitos ocorrem no nível da *igreja local* (pastor, Conselho de presbíteros leigos e demais leigos), *regional* (Presbitério e Sínodo – pastores e presbíteros leigos) e *nacional* (Supremo Concílio - pastores e presbíteros leigos). Desse modo, logo no início do século XX, como resultado de lutas entre esses vários agentes, deu-se a primeira cisão dentro do Presbiterianismo brasileiro. As lutas e conflitos que ocorrem no interior de uma instituição religiosa afetam o desenvolvimento das carreiras pastorais, chegando, em alguns casos, até mesmo a interrompê-las, pois, como afirma Norbert Elias (2004:3), quando um indivíduo se defronta em sua profissão com problemas que não foram criados por ele, “uma vez que ele esteja em uma profissão, esses problemas institucionais se tornam seus próprios problemas, essas dificuldades, suas próprias dificuldades, esses conflitos, seus próprios conflitos”

A partir da segunda metade do século XX, começaram a ocorrer importantes mudanças culturais, sociais e econômicas provocadas pelo advento da industrialização, pelo crescimento rápido e descontrolado das cidades e pelo êxodo rural, além das transformações culturais decorrentes do processo de secularização. Inevitavelmente, essas mudanças repercutiram nas instituições religiosas tradicionais e, ato contínuo, em seus agentes, pois as crenças e valores religiosos tidos, até então, como intocáveis passaram a ser questionados e relativizados, perdendo o seu poder regulador na sociedade. Além disso, o processo de secularização provocou, por um lado, a individualização da religião e, por outro, o pluralismo religioso. Ora, isso tudo gerou o desajuste das carreiras clericais, tanto de padres como de pastores. Se, na situação anterior, elas estavam ajustadas à sociedade e eram tidas como referências, na nova situação, elas foram de certo modo marginalizadas e tiveram o seu campo de atuação reduzido, perdendo assim a sua importância. Daí, a sensação

de “crise”, “mal-estar”, “insegurança” que tomou conta de padres e pastores, que se sentiam desvalorizados e deslegitimados.

Paralelamente a essas transformações na sociedade, não podemos ignorar o que estava ocorrendo no campo religioso brasileiro e no interior da própria IPB. O resultado de tudo isso haveria de afetar diretamente as carreiras pastorais. Na IPB, à época da comemoração de seu primeiro centenário (1959), as crises internas provocadas pelo embate entre “fundamentalistas” e “modernistas” colocavam os pastores uns contra os outros. Esses embates se tornaram mais freqüentes após o advento do regime militar, que acirrou os ânimos dentro da IPB, estimulando uma postura anti-romanista, antiecumênica, antipentecostal, anticomunista e antimodernista. Os pastores foram praticamente obrigados a adequar o rumo de suas carreiras a essa postura, a qual, aliás, continua a caracterizar ainda hoje essa Igreja. Como resultado desse fechamento por parte da IPB e do autoritarismo da cúpula dominante, pastores e leigos discordantes, no início dos anos 70, romperam com essa instituição e organizaram uma nova, a Federação Nacional das Igrejas Presbiterianas (FENIP), que adotou, posteriormente, o nome de Igreja Presbiteriana Unida (IPU).

O campo religioso brasileiro estava em ebulição desde o início dos anos 50, pois as igrejas pentecostais davam mostras de sua força, experimentando um rápido crescimento, especialmente nos grandes centros, e tirando fiéis tanto da Igreja Católica quanto das igrejas protestantes tradicionais. Ora, dentro das próprias igrejas históricas surgiram também movimentos pentecostalizantes, chamados de renovação carismática, que resultaram em novas divisões eclesiais. A partir da segunda metade dos anos 70, o campo religioso brasileiro ficou ainda mais competitivo e pluralista, devido ao aparecimento de novas igrejas, aqui chamadas de neopentecostais. Uma das inovações trazidas por essas igrejas é um novo tipo de pastor, um líder religioso que, dentre as suas várias “competências”, tem a de dominar os modernos meios de comunicação de massa. Além de acirrar enormemente a concorrência religiosa, esses “novos pastores” questionam o modelo tradicional de pastor protestante, e, não raro, são imitados por alguns deles, que passam a utilizar os seus “jargões”, “maneirismos” e outras de suas “práticas”.

Finalmente, é necessário observar que a IPB experimenta hoje uma situação inversa à do início, quando havia mais igrejas do que pastores. Atualmente, o crescimento da IPB, no que se refere à organização de novas igrejas locais, é bastante lento, ao passo que o número de pastores saídos dos oito seminários teológicos

oficiais aumenta a cada ano. Em várias regiões do Brasil, principalmente nos estados do sudeste e centro-oeste, bem como nas capitais, há excesso de pastores, gerando competição entre eles e o desemprego de muitos.

Portanto, diante do exposto, propomos as seguintes questões, caracterizando o que temos chamado de problematização do tema: Qual o impacto de todo esse conjunto de fatores sobre a profissão e a carreira do pastor presbiteriano que trabalha em São Paulo? Qual o papel do pastor num contexto marcado por um crescente processo de secularização? Que mudanças estão ocorrendo na profissão de pastor em decorrência das transformações no campo religioso brasileiro? Como o pastor presbiteriano está reagindo a essas mudanças? Que estratégias ele tem acionado para recuperar o seu prestígio e legitimidade na sociedade contemporânea?

Procurando responder a essas questões, partimos da hipótese central de que o pastor presbiteriano, em decorrência do impacto de todo o conjunto de fatores acima considerados, tem reagido procurando revalorizar a sua ocupação e recuperar o seu prestígio social, acionando conjuntamente dois modos de legitimação: O primeiro é a profissionalização do seu papel, quando, para usar a terminologia de Jean-Paul Willaime (2003:146), o pastor aciona o modo “tecnocrático de legitimação”. Nesse caso, o pastor procura se especializar em alguma área do seu pastorado. Esse modo de legitimação se adapta melhor a uma tendência da sociedade urbana, industrial e secularizada que enfatiza a profissionalização por meio da lógica dos “especialistas”. Desse modo, surgem, cada vez mais, especialistas, profissionais altamente qualificados que se apresentam como autoridades em suas respectivas áreas de atuação, sendo por causa disso valorizados e respeitados pela sociedade. O segundo modo de legitimação acionado pelo pastor presbiteriano é o “tradicional”, por meio do qual ele se afirma como ortodoxo e conservador em termos bíblicos, doutrinários e éticos, enaltecendo também os valores tradicionais do Calvinismo e Presbiterianismo. Esse modo de legitimação coaduna-se com a tendência conservadora e ortodoxa da IPB, viabilizando assim o desenvolvimento da carreira pastoral no interior dessa organização religiosa.

A partir dessa hipótese, definimos o objetivo do trabalho, que é mostrar como os pastores estão acionando estas duas formas de legitimação. Ora, quanto ao modo tecnocrático, verifica-se o aumento do número de pastores que procuram se especializar, realizando cursos específicos, especialmente os de pós-graduação, visando ao aperfeiçoamento profissional. Muitas dessas especializações produzem

conhecimentos e práticas voltadas para a própria igreja local ou ministérios afins ligados a ela, sendo valorizadas basicamente no contexto eclesiástico. Quase sempre elas são oferecidas pela própria instituição religiosa, sem reconhecimento do Ministério da Educação e Cultura (MEC), e seguem uma tendência bastante conservadora em termos teológicos e doutrinários. Podemos citar, entre outras, especializações em missões, pregação, educação religiosa, apologética, aconselhamento pastoral, história eclesiástica, teologia sistemática e bíblica.

Entretanto, há ainda um número significativo de pastores que buscam o aperfeiçoamento em outros centros de estudos, ligados ou não à IPB, que oferecem pós-graduações reconhecidas pelo MEC, a fim de, se possível, atuarem dentro das autarquias da Igreja (seminários, escolas, Universidade Mackenzie, capelania, editora, juntas missionárias, órgãos de comunicação, como jornal, rádio e TV) ou ainda em outras instituições religiosas ou seculares, fora do âmbito da IPB. Por conta disso, cresce o número de pastores de “tempo parcial”, isto é, de pastores que, além do pastorado, têm uma outra profissão ou ocupação. Este tipo de atividade tem sido uma alternativa encontrada por muitos pastores, não só para reforçar o orçamento, mas também para evitar a excessiva dependência da igreja local, que, em algumas situações, gera desconforto ao pastor, como na hora de negociar o aumento salarial com o Conselho de presbíteros, líderes leigos da igreja local, que juntamente com o pastor administram a comunidade.

Os pastores também acionam o modo tradicional de legitimação por meio de uma prática e de um discurso tidos como conservadores, sendo desse modo reconhecidos pelo campo como pessoas confiáveis. Discursos e práticas tidas como “liberais” ou “pentecostais” não são bem vistas pela Igreja, a qual pode, inclusive, retirar o apoio e o reconhecimento do pastor que insiste em mantê-los.

Perseguimos ainda neste trabalho os seguintes alvos: estudar a inserção e expansão do Presbiterianismo no Brasil e na cidade de São Paulo, buscando compreender o berço onde os agentes pastorais aqui estudados desenvolvem suas carreiras; analisar o pastorado como profissão, detalhando as suas especificidades e detectando nelas os conflitos da profissão; examinar o pastor como um tipo de autoridade religiosa dentro do sistema religioso protestante; analisar os efeitos do processo de secularização e das mudanças do campo religioso brasileiro sobre a profissão pastoral.

Para fazer frente a tal empreitada, tomamos como referencial teórico Pierre Bourdieu (1983), Eliot Freidson (1998), Jean-Paul Willaime (2003), Peter Berger (1985) e algumas pistas das pesquisas de Leonildo S. Campos (1997, 2002). Das teorias de Pierre Bourdieu, utilizamos principalmente o conceito de *campo*, suas leis e propriedades, para melhor compreendermos o que chamamos neste trabalho de sub-campo presbiteriano, as leis específicas que o regem, as tradições e valores por ele criados e as relações de luta pelo poder entre os agentes internos. Da Sociologia das Profissões, utilizamos as contribuições de Eliot Freidson, principalmente o seu conceito de profissão, observando-se contudo que ele não trabalha com um conceito rígido, rejeitando a posição que vê a profissão de modo distinto da ocupação. Para Freidson, é importante examinar as diversas perspectivas sobre as ocupações chamadas profissões, bem como a maneira como foi construído o *status* social de uma profissão. Nesse sentido, ele nos lembra que a profissão clerical era considerada na Idade Média uma “*profissão de status*”. A partir desses aportes de Freidson pudemos analisar sociologicamente o pastorado como profissão, a despeito do discurso dos pastores pesquisados, que insistiam em negar essa dimensão, afirmando tratar-se antes de uma vocação. Vale salientar ainda a leitura interacionista que Freidson faz da divisão do trabalho. Segundo ele, é correto ver na divisão do trabalho um processo de interação social durante o qual os participantes são levados continuamente a tentar definir, estabelecer, manter e renovar as tarefas realizadas e as relações com outros pressupostas pelas tarefas. Essa análise aplica-se à profissão pastoral, pois não é possível analisar a carreira do pastor sem levar em conta o processo de interação social e os conflitos que dele resultam tanto em relação aos pares como também em relação aos leigos.

Para a análise do pastor como um tipo específico de clérigo e dos modos de legitimação que ele tem buscado para reativar o seu papel na sociedade moderna e recuperar o seu prestígio social, servimo-nos dos estudos de Willaime. Contudo, convém assinalar que suas teses sobre o assunto foram extraídas do contexto europeu, mas mesmo assim elas são relevantes e se aplicam, em grande medida, à realidade brasileira, uma vez que a profissão de pastor protestante, em todo o mundo, apresenta similaridades. Ao examinar o pastor protestante como um tipo particular de clérigo, Willaime parte dos tipos weberianos de autoridade religiosa, o *sacerdote* e o *profeta*, excluindo o *mago* por julgá-lo inadequado no contexto. Mas mesmo os tipos de *sacerdote* e de *profeta* são insuficientes, segundo Willaime, para analisar o pastor



protestante, e por isso ele propõe o *doutor* como modelo de “autoridade ideológica”. À luz dessas considerações procuramos analisar o pastor presbiteriano brasileiro. Quanto aos modos de legitimação do papel pastoral na atualidade, Willaime nomeia-os assim: *tecnocrático, carismático, mágico e tradicional*. A partir da análise de cada um desses modos, procuramos detectar quais deles têm maiores chances de prevalecer entre os pastores presbiterianos brasileiros.

No que diz respeito à análise do processo de secularização e de seus efeitos sobre a carreira pastoral, empregamos os conceitos desenvolvidos por Peter Berger, tais como: “secularização”, “secularização subjetiva”, “secularização objetiva”, “plausibilidade”, “minoría cognitiva” e “pluralismo religioso”. Por fim, ao tratarmos das transformações ocorridas no campo religioso brasileiro, principalmente após o advento das igrejas neopentecostais, e de seus efeitos sobre o pastor protestante tradicional, valemo-nos das contribuições de Leonildo S. Campos.

Quanto à delimitação da pesquisa empreendida, ela já transparece em seu próprio tema. Assim, dentro do campo religioso brasileiro recortamos para estudo o campo do Protestantismo histórico e, a partir dele, o sub-campo presbiteriano. Desse modo, dois termos compõem o nosso objeto de estudo: IPB e pastor. Ambos apresentam enormes possibilidades de análise, impossíveis de serem contempladas em apenas um único trabalho. Daí delimitarmos a pesquisa em torno do pastor da IPB. É claro que muito do que tratamos neste trabalho pode se aplicar aos líderes pertencentes a outras organizações religiosas, assim como muito do que é pesquisado sobre estes se aplica também aos pastores presbiterianos, o que em várias partes deste texto ficou demonstrado. Mas há certas peculiaridades que se dizem respeito somente aos pastores presbiterianos, como as decorrentes do próprio modo de exercer o poder religioso nesse sistema, o qual propõe um poder colegiado em que “presbíteros”, líderes leigos eleitos pela comunidade, administram junto com o pastor a Igreja em todos os seus níveis (local, regional e nacional). Ora, essa peculiaridade, por si só, já justifica o recorte em torno do pastor presbiteriano.

A nossa atenção voltou-se sobretudo para o pastor presbiteriano que exerce sua atividade profissional na cidade de São Paulo. Ainda que a IPB se esforce por manter a mesma identidade teológica e litúrgica em todos os lugares onde ela se faz representar, é sabido, entre os pastores e líderes dessa denominação, que isso não é real. Por outro lado, é sabido também que a IPB, em São Paulo, até por razões de ordem histórica e de política eclesial, é acentuadamente conservadora, tanto em

termos teológicos quanto litúrgicos, diferenciando-se, de certo modo, da IPB de algumas outras regiões do país, onde o conservadorismo teológico convive com tendências carismáticas. Daí, o nosso interesse pela gênese e expansão do Presbiterianismo paulistano. Todavia, isso não significa que são contemplados aqui todos os fatos relevantes desse Presbiterianismo, mas apenas aqueles que julgamos pertinentes para nosso principal objeto de estudo: o pastor.

O recorte, privilegiando a cidade de São Paulo, se explica também porque ela representa hoje para o pastor presbiteriano a grande possibilidade de continuar seus estudos e ascender socialmente. É nessa capital que está localizado o complexo educacional do Instituto Presbiteriano Mackenzie, que oferece ao pastor e seus familiares bolsa de estudos integral. Nesta instituição de ensino, o pastor presbiteriano pode cursar, além de outras graduações, os cursos de pós-graduação em Ciências da Religião, existindo também o curso de Teologia no Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper (CPPGAJ). Desejosos de investir em suas carreiras e atraídos pela possibilidade de estudo gratuito, pastores de outras partes do Brasil têm procurado “campo”, entenda-se, igreja local, em São Paulo, o que provocou o aumento do número de pastores nessa cidade, e, conseqüentemente, da concorrência entre eles, já que não existem igrejas locais para todos. Finalmente, nosso recorte cobre o final do século XX e o início do XXI. O acento de nossa análise recai sobre os pastores que estão neste momento procurando implementar suas carreiras e sobre o *status* da profissão hoje na sociedade, ou, em outras palavras, o significado de ser pastor presbiteriano atualmente. Contudo, a fim de melhor compreendermos essa profissão hoje, não nos foi possível deixar de levar em conta, como já apontamos aqui, a trajetória histórica do campo onde o *script* e o papel de pastor foram desenhados.

Durante o processo de levantamento bibliográfico, constatamos que há um razoável número de trabalhos acadêmicos que tratam do “pastorado” e dos problemas que cercam esses profissionais sob a ótica teológico-pastoral/psicológica. Entretanto, do ponto de vista da sociologia, mormente no Brasil, existe ainda uma carência nesta área. Na Europa e nos Estados Unidos da América, os estudos sociológicos sobre a profissão do pastor protestante são mais abundantes, enquanto no Brasil eles estão apenas começando. Pioneiro nessa empreitada de estudar sociologicamente a carreira pastoral, Leonildo S. Campos é autor de uma dissertação de mestrado (1987), que foi referência indispensável para esta pesquisa e, certamente, o será também para muitas

outras. Em que pese o esforço pioneiro de Campos, podemos afirmar que ainda há muito espaço para pesquisas nesta área do conhecimento. Este trabalho quer ser uma contribuição nesse sentido. Vale notar ainda que a sociologia da religião, de um modo geral, tem dado mais atenção aos movimentos pentecostais e neopentecostais, deixando um pouco de lado o Protestantismo histórico e seus profissionais do sagrado, a saber, os pastores. Esta pesquisa diminui um pouco essa desvantagem ao estudar a profissão de pastor presbiteriano, cujo desenho já dura cerca de 150 anos.

Entendemos também que nossa pesquisa pode contribuir para as instituições religiosas, tipo Igreja, pertencentes ao ramo do Protestantismo histórico, já que boa parte delas, senão a maioria, enfrenta problemas e dificuldades envolvendo os seus agentes. Daí o convite para uma leitura sociológica desses problemas, levando em conta os aspectos sociais que envolvem a profissão, no amplo contexto das interações sociais que se dão dentro e fora das organizações religiosas. Acreditamos que a compreensão de uma possível “crise pastoral” implica várias leituras e análises, entre elas, a sociológica. Portanto, este trabalho quer auxiliar no debate sobre a atual condição dos pastores protestantes brasileiros.

Quanto ao estágio atual das pesquisas sobre a profissão de pastor protestante, já mencionamos o trabalho pioneiro de Leonildo S. Campos, *Destino pessoal e organização religiosa – um estudo de carreiras pastorais no interior de uma organização religiosa*, dissertação de mestrado (São Bernardo do Campo, UMESP, 1987). Nesse texto, Campos estuda o pastor pertencente à organização religiosa Igreja Presbiteriana Independente (IPI), desde a sua entrada na carreira pastoral até a sua saída, utilizando teorias de sociólogos ligados à escola weberiana. Um estudo específico sobre o pastor pertencente à IPB foi feito por Wilson Emerick de Souza, intitulado: *Pastores em crise: o conflito de identidade social do pastor presbiteriano*, dissertação de mestrado (São Bernardo do Campo, UMESP, 1998). Souza trata da crise que envolve os pastores presbiterianos a partir do conceito de identidade social proposto por Erving Goffman. Entre os estudiosos luteranos, também temos os textos produzidos numa perspectiva interdisciplinar que envolve a teologia e a sociologia, como os textos de Manfredo Josuttis e Gerd U. Kliewer. No primeiro capítulo do livro *Prática do Evangelho entre política e religião* (São Leopoldo, Sinodal, 1979), Josuttis trata da problemática decorrente da falta de uma definição do papel do pastor na sociedade contemporânea. Por sua vez, Kliewer aborda em Aspectos sociológicos

do pastorado, In *Pastorado em discussão* (editado por Huberto Kirchhein, São Leopoldo, Sinodal, 1978), a perda de *status* do pastor na sociedade moderna.

A profissão clerical enfrenta dificuldades em várias partes do mundo. Assim, vários outros textos puderam ser considerados em nossa pesquisa. O livro *O clero num mundo em crise – Atas da IX Conferência Internacional de Sociologia Religiosa* (Montreal, 1967, Petrópolis, Vozes, 1969) reúne vários textos sobre o papel dos atores religiosos pastor protestante, padre católico e rabino judaico focalizando o mal-estar e as crises enfrentadas por esses clérigos no contexto contemporâneo. H.C. Niebuhr considerou, em *The purpose of the church and his ministry* (New York, Harper & Brothers, 1956), a ocupação pastoral como uma “profissão desorientada”. Ainda em língua inglesa, Justus Freitag fez uma crítica sociológica do pastorado de tempo integral como profissão, considerando-o inadequado para a situação presente, em *New forms of ministry* (London, Edinburgh House Press, 1965). Temos considerado ainda as pesquisas feitas junto aos padres e seminaristas católicos brasileiros, empreendidas principalmente por Luiz Roberto Benedetti. A bibliografia abrange títulos como *A situação do clero no Brasil*, estudos da CNBB-29 (São Paulo, Paulinas, 1981), e o mais recente *PADRE, você é feliz? Uma sondagem psicossocial sobre a realização dos presbíteros no Brasil*, organizado por Edênio Valle, com textos de Luis Roberto Benedetti e Alberto Antoniazzi (São Paulo, Loyola, 2004).

Nesta dissertação, observamos os seguintes procedimentos metodológicos:

1) *Levantamento bibliográfico*: num primeiro momento procuramos fazer uma leitura crítica dos textos que abordam direta ou indiretamente o objeto de nossa pesquisa, buscando com isso nos familiarizar com o problema, com vistas a torná-lo mais explícito e construir hipóteses. Num segundo momento, fizemos um levantamento sobre o que o próprio campo IPB estava produzindo sobre o assunto. Isso incluiu a leitura de muitas edições do jornal oficial da IPB, *Brasil Presbiteriano*, das quais selecionamos artigos, entrevistas, comentários, decisões conciliares e estatísticas. O mesmo procedimento foi utilizado para com as edições do jornal *O Mediador*, órgão oficial do Presbitério de Pinheiros. Além disso, procuramos reunir textos publicados em boletins dominicais das igrejas presbiterianas da capital, documentos da JET (Junta de Educação Teológica da IPB), boletins informativos dos Seminários da IPB, entre outros textos dessa natureza.

2) *Observação direta*: as possibilidades de interação entre este pesquisador e os pastores foram grandes, por estarmos envolvidos, por força do ofício, no mesmo

contexto social. Assim, além da convivência em situações formais, como as reuniões conciliares, nas quais, às vezes, acontecem acaloradas discussões, longos e desgastantes debates entre os pastores e líderes leigos (presbíteros), registramos inúmeras conversas com os pastores da capital, principalmente nas imediações do Mackenzie. Nesta instituição, é possível encontrar muitos deles, ou porque lá estudam ou porque para lá levam e buscam seus filhos.

3) *Aplicação de questionário*: a fim de traçar um perfil do pastor presbiteriano que trabalha em São Paulo e de conhecer alguns aspectos que envolvem sua realidade profissional, enviamos, durante os meses de maio e junho de 2004, 177 questionários aos pastores da capital, sendo 145 por correio eletrônico (e-mails) e 32 entregues em mãos. Desse total, retornaram 46 preenchidos, ou seja, houve um retorno de 26% dos questionários enviados. Desses 46 questionários, 26 retornaram via *internet* e outros 20 nos foram entregues pessoalmente. Durante os meses de julho e agosto fizemos a digitação, tabulação, análise e interpretação dos dados obtidos. O questionário é constituído por questões do tipo fechado e do tipo aberto. No apêndice que se encontra no final deste texto, pode-se conferir a íntegra do questionário utilizado para a coleta dos dados.

Esta dissertação está dividida em três capítulos. O primeiro, *Gênese e expansão do campo presbiteriano na cidade de São Paulo*, trata das origens e do desenvolvimento da IPB em São Paulo, locus onde os agentes aqui estudados procuram implementar suas carreiras neste início de século. Reiterando o que já afirmamos nesta Introdução, é imprescindível ter uma visão de conjunto dos principais fatos que marcaram o campo, se quisermos compreender a atual situação dos pastores presbiterianos na capital paulista. Nessa reconstrução histórica do campo, baseamo-nos especialmente nos textos de Antonio Gouvêa Mendonça, Emile G. Leonard, Boanerges Ribeiro e Júlio Andrade Ferreira.

No segundo capítulo, *A profissão de pastor presbiteriano*, focalizamos a profissão de pastor propriamente dita, tratando dos principais aspectos que a configuram. Começamos por definir o pastorado como profissão para, em seguida, discutir a relação entre profissão e vocação pastoral, um tema quase que proibido no discurso religioso oficial. Depois, analisamos as particularidades da profissão clerical, procurando sempre relacioná-las à realidade profissional do pastor presbiteriano. Seguimos tratando da construção da identidade clerical do pastor, enfocando inclusive um aspecto não muito estudado sociologicamente, qual seja, o

da ordenação pastoral e suas implicações para a clericalização da figura do pastor. Encerramos o capítulo analisando as competências profissionais do pastor presbiteriano.

No terceiro e último capítulo, *Pastor presbiteriano: um profissional em crise e em busca de legitimação*, analisamos o processo de secularização e seus efeitos sobre a profissão do pastor, entre os quais a perda de *status* e de legitimidade, a desvalorização e o esvaziamento de seu papel. Tudo isso gera crise, mal-estar e insegurança para o pastor que quer permanecer numa carreira que um dia abraçou com tanto empenho. Abordamos ainda as mudanças ocorridas no campo religioso brasileiro e seus impactos sobre um profissional treinado durante quatro ou cinco anos em uma exigente escola teológica, mas que fica perplexo e desanimado ao perceber que membros de sua igreja estão migrando para uma igreja neopentecostal, onde um pastor que mais parece um “animador de auditório”, com pouco ou quase nenhum preparo teológico, “prega” para um auditório superlotado. Finalmente, mostramos como esse pastor tem reagido a essas mudanças, acionando os vários modos de legitimação na tentativa de recuperar seu antigo papel e seu prestígio.

# CAPÍTULO I

## O PRESBITERIANISMO PAULISTANO – UM ESBOÇO HISTÓRICO

O objetivo deste primeiro capítulo é apresentar, em linhas gerais, a gênese e o desenvolvimento do Presbiterianismo na cidade de São Paulo, lugar onde os agentes religiosos, objetos de nossa pesquisa, exercem a profissão de pastor. Partimos do pressuposto de que não é possível compreender a atual situação dos atores sociais, no caso, o clero presbiteriano em São Paulo, sem antes apresentar a origem do cenário ou do sub-campo presbiteriano nessa cidade. As condições históricas e sociais que favoreceram o início e a expansão do Presbiterianismo no Brasil, bem como os conflitos e crises verificados no interior desse campo ao longo de sua formação, influenciaram o modo como os pastores presbiterianos dessa e de outras cidades brasileiras estão administrando hoje as suas respectivas carreiras. Nesse sentido, consideramos que uma carreira não é apenas o caminho que uma pessoa decide trilhar a fim de obter sucesso em sua profissão. A carreira é também influenciada por acontecimentos que afetam o interior do campo onde ela se desenvolve.

Já que utilizamos o termo *campo* para designar tanto o *espaço religioso* de um modo geral, como o *espaço presbiteriano*, se faz necessário explicitar o sentido em que o termo é tomado nesta dissertação. O nosso referencial teórico é o conceito de *campo* desenvolvido por Pierre Bourdieu (1983:89,155), segundo o qual “os campos se apresentam à apreensão sincrônica como espaços estruturados de posições (ou de postos) cujas propriedades dependem das posições nestes espaços, podendo ser analisadas independentemente das características de seus ocupantes (em parte determinadas por elas)”. Bourdieu afirma ainda que “campo é um espaço de jogo, (...) de relações objetivas entre indivíduos ou instituições que competem por um mesmo objeto”. Com isso ele apresenta a teoria dos campos como um referencial para analisar os mais diversos setores da produção cultural (simbólica), entre eles: religião<sup>1</sup>, ciência, lingüística, política, moda e outros mais.

---

<sup>1</sup> Sobre o Campo Religioso ver os seguintes textos: “Gênese e estrutura do campo religioso” e “Uma interpretação da Teoria da Religião em Max Weber”. Estes textos fazem parte do livro *A economia das trocas simbólicas*, cuja introdução, organização e seleção foram feitas por Sergio Miceli. 5. Edição, São Paulo, Perspectiva, 2003.

Explorando um pouco mais essa teoria, convém apresentar algumas das leis que para Bourdieu caracterizam todos os campos, mormente o religioso. Segundo ele, todo campo é um espaço de lutas ou de conflitos, concorrências e relações de poder, as quais se originam do lugar ocupado na estrutura social por cada um dos agentes pertencentes a um determinado campo. Bourdieu (1983:89) escreve que “em cada campo se encontrará uma luta, da qual se deve, cada vez, procurar as formas específicas, entre o novo que está entrando e que tenta forçar o direito de entrada e o dominante que tenta defender o monopólio e excluir a concorrência”. O dominante acumulou, em virtude de lutas anteriores, um maior estoque de capital simbólico e se servirá de *estratégias de conservação* para manter e, se possível, aumentar o que já acumulou. Já o que está chegando ao campo desenvolverá *estratégias de subversão*, as quais, segundo Bourdieu (1983:155), “são orientadas para uma acumulação de capital específico que supõe uma inversão mais ou menos radical do quadro de valores, uma redefinição mais ou menos revolucionária dos princípios da produção e da apreciação dos produtos e, ao mesmo tempo, uma desvalorização do capital detido pelos dominantes”. É esse contexto que permite a Bourdieu (1983:90) se referir a *ortodoxos* e *hereges*, sendo os primeiros identificados como os que lutam por *conservar* o capital acumulado, ou seja, os *dominantes*, ao passo que os hereges são os que tendem às *estratégias de subversão*, vale dizer, os *dominados*.

Uma outra lei geral dos campos reza que há dentro de cada campo uma definição de seus interesses específicos e dos objetos de disputas. Esses interesses ou objetos é que farão com que os agentes e as instituições desejem disputar o *jogo*. O *reconhecimento* do jogo, bem como de suas regras, é condição indispensável para aqueles que estão entrando no jogo, constituindo uma espécie de tributo que os recém-chegados têm que pagar para dele participar. Por outro lado, os novos não devem esquecer, sob pena de serem excluídos do jogo, que ao implementar suas estratégias de subversão, visando aumentar seu *capital específico*, precisam se ater a certos limites a fim de não colocar em risco a continuidade do próprio jogo. Segundo Bourdieu (1983:90), “falar de capital específico é dizer que o capital vale em relação a um certo campo, portanto dentro dos limites deste campo, e que ele só é convertível em outra espécie de capital sob certas condições”.

Outro aspecto é que cada campo tem a sua história. Como determinado campo foi gerado e solidificado? Que tipos de ação desempenharam os agentes na construção desse novo campo? Conforme Bourdieu (1983:91), um dos sinais mais



evidentes da história de um campo é a “aparição de um corpo de conservadores de vidas – os biógrafos – e de obras – os filólogos, os historiadores da arte e da literatura, que começam a arquivar os esboços, as fichas, os manuscritos... todas essas pessoas compactuam com a conservação do que é produzido no campo, tendo interesse em conservar e a se conservar conservando”.

Feitas estas breves observações sobre o conceito de *campo* e suas leis e propriedades, avançamos, agora, no propósito de fazer uma reconstituição histórica e social das condições presentes quando da gênese e expansão do campo presbiteriano no Brasil e em São Paulo.

### 1.1 – A INSERÇÃO DO PRESBITERIANISMO NO BRASIL

Antonio Gouvêa Mendonça (2004:49) dividiu a história do Protestantismo brasileiro em três categorias: Protestantismo de invasão, de imigração e de conversão ou missão. Neste trabalho, iremos nos concentrar apenas na terceira categoria, ou seja, no “Protestantismo de missão”, no caso, no Presbiterianismo trazido para o Brasil pelos missionários norte-americanos, na segunda metade do século XIX, locus das carreiras pastorais aqui analisadas.

Porém, a pré-história do Protestantismo no Brasil é antecedida pelos colportores da Bíblia. O primeiro missionário a iniciar esta atividade foi o metodista Daniel Parish Kidder,<sup>2</sup> em 1836, seguido do presbiteriano James Cooley Fletcher<sup>3</sup> (1851 a 1865), ambos ligados à Sociedade Bíblica Americana. Este último não se limitou à colportagem bíblica, mas ampliou o leque de sua ação ao procurar estabelecer relacionamentos com personalidades influentes da Corte do Rio de Janeiro, entre elas, o imperador D. Pedro II. Em suas conversas, Fletcher fazia propaganda da cultura norte-americana, bem como dos benefícios que o Brasil experimentaria se absorvesse os princípios de tal cultura. A implantação definitiva do Protestantismo no Brasil só foi possível graças ao trabalho destes precursores, pois, antes mesmo da chegada dos missionários conversionistas a localidades distantes, a

---

<sup>2</sup> Sobre a obra de Kidder, ver Emile G. Leonard, *O Protestantismo brasileiro – Estudo de Eclesiologia e História Social* (Rio de Janeiro – São Paulo, JUERP, ASTE, 1981, p.27-45).

<sup>3</sup> Sobre a atuação de Fletcher (1823-1901) no Brasil, ver David G. Vieira – *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil* (Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1980 – p.61-94).

Bíblia lá estava e, num certo sentido, já havia predisposto essas localidades a receber a mensagem protestante.

Em 1859, desembarcou no Brasil o primeiro missionário presbiteriano, Ashbel Green Simonton (1833-1867), enviado pela Junta de Missões da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos, também chamada de *Board* de Nova York. Simonton, filho de uma tradicional família presbiteriana, esteve indeciso durante algum tempo entre seguir a carreira de professor ou advogado, mas acabou optando pelo pastorado logo após uma experiência de conversão, seguida de sua profissão de fé em 1855. No Seminário de Princeton, após ouvir um sermão proferido pelo renomado teólogo Charles Hodge, decidiu ser missionário em terras estrangeiras, não sabendo ainda, naquela ocasião, qual seria o seu futuro campo de trabalho. Após a conclusão do Seminário, apresentou-se ao *Board* e expressou o seu desejo de trabalhar no Brasil como missionário. Para isso foi ordenado e embarcou para o Brasil, aqui chegando aos vinte e seis anos de idade.<sup>4</sup>

### 1 – Condições para a implantação

A inserção do Protestantismo de missão no Brasil tem sido adequadamente estudada por vários autores.<sup>5</sup> Suas pesquisas permitem-nos concluir que, à época da chegada dos primeiros missionários ao Brasil, havia condições de ordem política, cultural, religiosa, social e econômica que, conjugadas, acabaram por favorecer a implantação desse tipo de Protestantismo. Cumpre apresentar, resumidamente, algumas idéias centrais sobre esse período. Após a independência de Portugal, o Brasil procurou trilhar seu próprio caminho no mundo em termos políticos, culturais e econômicos. Nessa fase, a Inglaterra e os Estados Unidos da América do Norte, países protestantes, despertavam o interesse da elite intelectual e política brasileira em virtude de suas idéias liberais e progressistas. Muito embora essa elite não tenha

---

<sup>4</sup> Estas informações constam no *Diário de Simonton*, a partir do qual Maria Amélia Rizzo escreveu um texto biográfico sobre o primeiro missionário presbiteriano no Brasil, intitulado *Simonton: inspirações de uma existência* (São Paulo, Gráfica São José, 1962).

<sup>5</sup> Além das obras de Leonard e Vieira já citadas acima, ver: Antonio G. Mendonça, *O celeste porvir: A inserção do Protestantismo no Brasil* (São Paulo, Paulinas, 1984); “Evolução histórica e configuração atual do Protestantismo no Brasil”, in *Introdução ao Protestantismo no Brasil* (São Paulo, Loyola e Ciências da Religião, 1990, pp.11-78); “Protestantismo brasileiro, uma breve interpretação histórica” in *Sociologia da Religião e mudança social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil* (São Paulo, Paulus, 2004, pp.49-52). E Boanerges Ribeiro, *Protestantismo no Brasil monárquico* (São Paulo, Pioneira, 1973); *A Igreja Presbiteriana do Brasil, da autonomia ao cisma* (São Paulo, O Semeador, 1987); *Igreja Evangélica e República brasileira (1889-1930)* (São Paulo, O Semeador, 1991).

6. Sobre a *Questão Religiosa*, ver David G. Vieira (1980).

se convertido à mensagem religiosa protestante, ela foi favorável à entrada do Protestantismo no Brasil vindo nele uma força modernizadora e liberal, pelo menos no que diz respeito às suas práticas (Mendonça, 1990:73-79).

No campo religioso, a Igreja Católica nacional enfrentava uma série de dificuldades internas e externas que a enfraqueciam naquele momento da vida da nação. A crise provocada pela *Questão Religiosa*,<sup>6</sup> a existência de um clero minado pelas idéias iluministas e mais interessado em política do que em religião e a falta de assistência religiosa a massas inteiras de católicos espalhados pelo Brasil afora propiciaram um terreno fértil para a divulgação da mensagem protestante. É fato que houve resistência à presença dos missionários por parte do clero tradicional e romanista, mas ela não foi suficiente para conter o avanço do Protestantismo no Brasil.

A camada social mais receptiva à pregação protestante era constituída por homens livres e pobres da população brasileira, entre os quais o Presbiterianismo, em especial, conquistou um significativo número de adeptos. O Protestantismo chegou a essa gente graças às rotas de café, localizadas principalmente no interior de São Paulo e no sul de Minas Gerais (Mendonça, 1984). Ao longo dessas rotas iam surgindo povoados, vilas e pequenas cidades que eram visitadas por pregadores protestantes. A estratégia que esses pregadores utilizavam para trazer as pessoas para a religião protestante era bastante simples: consistia em ajuntar os vizinhos para os cultos em casas ou em sítios, com a presença ou não de um pastor; quando menos se esperava, os pregadores já estavam organizando congregações e até mesmo igrejas (Ribeiro, 1987:161). Esse processo de expansão levou os pastores da cidade para a zona rural, onde vivia a maioria da população brasileira. Repetiu-se aqui a figura do pastor metodista, que se deslocava a cavalo pelas zonas rurais nas colônias inglesas da América do Norte na segunda metade do século XVIII.

## **2 – As origens americanas**

Por isso, é importante verificar as condições existentes na pátria americana de onde vieram tais missionários. A origem do Presbiterianismo norte-americano, que é o pai do Presbiterianismo brasileiro, está ligada ao Puritanismo surgido na Inglaterra logo após a Reforma.<sup>7</sup> Em 1683, um missionário irlandês, de nome Francis

---

<sup>7</sup> Sobre o Puritanismo, ver Mendonça (1984:43-46).

Makemie, fundou as primeiras igrejas presbiterianas nos Estados Unidos. No ano de 1706, organizou-se o primeiro presbitério e, dez anos mais tarde, o primeiro sínodo, ambos na região da Filadélfia. Nessa ocasião, foram adotados pelo sínodo, como padrão de doutrina, a Confissão de Fé de Westminster e os Catecismos Maior e Menor, os mesmos que até hoje constituem o sistema de doutrinas adotado pela Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB).

Várias divisões sacudiram a Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos nos anos seguintes à sua organização. Na época em que o primeiro missionário presbiteriano chegou ao Brasil, como resultado dessas divisões, havia quatro grupos diferentes de Igrejas Presbiterianas. Duas dessas igrejas enviaram missionários ao Brasil, a saber, a do norte e a do sul. Sintetizando, podemos dizer que as causas que provocaram as divisões na Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos foram de ordem teológica e política. Por volta dos anos quarenta, ocorreu um período de reavivamento religioso, conhecido como *Grande Despertamento*, que varreu as igrejas americanas. Um grupo apoiou o reavivamento e passou a figurar como os *Liberais* ou *Nova Escola*. Outro grupo rejeitou-o e assim recebeu a denominação de *Conservadores* ou *Velha Escola*. Além das divergências teológicas, essas escolas também assumiram posições políticas antagônicas no que dizia respeito à questão escravista, o que provocou a Guerra de Secessão americana (1861-1865). A Nova Escola era contra a escravidão e a Velha Escola, a favor. Em termos simplistas, podemos dizer que a Igreja Presbiteriana do Norte dos Estados Unidos, da qual Simonton fazia parte, era mais liberal, enquanto a Igreja Presbiteriana do Sul, que também enviou missionários ao Brasil, era mais conservadora (Mendonça, 1984: 43-53).

Um ponto importante neste período é a doutrina do *Destino Manifesto*. Em virtude dessa doutrina, cujas raízes se encontram no Puritanismo inglês que emigrou para os Estados Unidos, a nação americana se considerava o povo escolhido por Deus para levar os ideais cristãos e a civilização cristã a todos os lugares do mundo. Era esse o seu destino como país maciçamente cristão, ou melhor, protestante. Daí ser o Protestantismo americano o melhor e o mais eficiente propagador dessa doutrina, disseminada por meio das inúmeras agências missionárias das igrejas americanas do século XIX que, combinando motivos religiosos e educacionais, abriram portas para a expansão política e econômica dos Estados Unidos, acreditando que este era o melhor caminho a ser seguido por outras nações

(Ribeiro,1987:224).<sup>8</sup> As lutas teológicas e eclesiológicas marcaram a formação e até mesmo a maneira como esses primeiros pregadores organizavam as suas respectivas carreiras.

### 3 – A expansão no século XIX

Tendo se estabelecido na capital do Império, Simonton utilizou algumas estratégias próprias para propagar a fé presbiteriana entre os brasileiros. Começando com uma Escola Dominical para crianças, não demorou muito para organizar a Primeira Igreja Presbiteriana do Brasil, em 1862, no Rio de Janeiro. À época, Alexander L. Blackford (1829-1890), cunhado de Simonton e enviado por este a São Paulo, procurava implantar o Presbiterianismo na capital paulista, tendo alcançado seu objetivo com a fundação da Primeira Igreja Presbiteriana nessa cidade, em 1865. Outro meio utilizado por Simonton foi a publicação de um jornal chamado *Imprensa Evangélica*, por meio do qual o missionário difundia os principais temas da fé protestante, contando, entre os seus leitores mais assíduos, liberais, maçons e até mesmo alguns membros do clero católico.

Portanto, fatores endógenos e exógenos influenciaram a maneira como avançou no Brasil a obra presbiteriana e o aparecimento dos primeiros pastores nacionais. Um pároco católico de Brotas (interior de São Paulo), de nome José Manoel da Conceição (1822-1873), que já era conhecido por divulgar idéias protestantes em seus sermões, converteu-se à fé presbiteriana quando Blackford, tendo tomado conhecimento da existência desse *padre protestante*, foi até Brotas e o incentivou para que tomasse tal decisão. Após sua adesão ao Presbiterianismo, José Manoel da Conceição foi ordenado primeiro pastor presbiteriano brasileiro (1865), fato que proporcionou muita publicidade ao movimento. Seguindo o exemplo de Conceição, vários de seus parentes e alguns de seus antigos paroquianos também se converteram ao Protestantismo, surgindo assim naquela cidade a terceira Igreja Presbiteriana no Brasil. Deste modo, contando com três igrejas organizadas, Simonton instalou, em 1865, o primeiro presbitério do Brasil, o do Rio de Janeiro, o qual ficou ligado ao Sínodo de Baltimore (EUA), até o ano de sua autonomia (1888).

Sempre preocupado em formar pastores nacionais com um sólido preparo intelectual e espiritual, Simonton inaugurou, em maio de 1867, o Seminário do Rio

---

<sup>8</sup> Ver, também, Mendonça (1984: 54-65).

de Janeiro, que ficou conhecido como “Seminário Primitivo”. Esse Seminário funcionou por apenas três anos, tempo suficiente para formar os quatro primeiros pastores nacionais: Antonio Bandeira Trajano (1843-1921), Miguel Gonçalves Torres (1849-1892), Modesto Perestrello de Barros Carvalhosa (1846-1917) e Antonio Pedro de Cerqueira Leite (1845-1883).

Terminada a Guerra de Secessão nos Estados Unidos (1865), a Igreja Presbiteriana do Sul, atendendo aos pedidos de compatriotas que vieram para o Brasil, especialmente para as regiões de Campinas, Santa Bárbara e Americana, enviaram, através da sua agência missionária, conhecida como *Committee of Missions*, de Nashville, seus dois primeiros missionários, George Nash Morton (1841-1925) e Edward Lane (1835-1892). A vinda deles se deu em 1869. No ano seguinte eles organizaram a Igreja de Campinas e, três anos depois, o efêmero Colégio Internacional. Depois disso, mais missionários presbiterianos chegaram ao Brasil e, unidos com os que aqui já estavam e contando ainda com os primeiros pastores nacionais, estabeleceram igrejas presbiterianas em quase todas as regiões do país.

Em 1888, ou seja, 29 anos após a chegada do primeiro missionário presbiteriano ao Brasil, ainda sob o Império, foi organizado o Sínodo da Igreja Presbiteriana do Brasil, que assim tornou-se autônoma, desligando-se das igrejas norte-americanas. Nessa época, o Presbiterianismo brasileiro apresentava números significativos: três presbitérios (Rio de Janeiro, Campinas-Oeste de Minas e Pernambuco), vinte missionários, doze pastores nacionais e sessenta igrejas com aproximadamente três mil membros no total. Como se apresentava a profissão de pastor presbiteriano brasileiro à época da autonomia? Para isso nos reportamos a Emile G. Leonard (1981:82):

“O ministério presbiteriano tinha um caráter diverso. Não era somente pela preparação tão cuidadosa quanto possível de seus pastores e pelo caráter mais ‘burguês’ que a ele se imprimia, mas ainda por sua carreira unicamente sacerdotal e pela própria natureza de suas funções. Salvo nas grandes cidades, em que o pastor tinha a seu cargo uma paróquia de dimensões limitadas e por conseguinte poderia encontrar tempo para uma profissão leiga, os ministros presbiterianos consagravam toda a sua atividade a seus fiéis, ou pelo menos, à causa evangélica (pois, algumas vezes, eles eram diretores de colégios protestantes, ou redatores de jornais religiosos). Estas circunstâncias os aproximavam dos ministros episcopais (que formavam, de certa forma, a aristocracia do corpo pastoral) e de seus próprios missionários. Na verdade, eles eram realmente missionários em campos relativamente reduzidos compostos de Igrejas locais dirigidas por presbíteros ou fiéis. Não tinham as preocupações administrativas dos missionários, mas apenas as

suas funções episcopais, e passavam a sua vida em ‘tournées’ de inspeção, prédica e sacramentos”.

Fica patente nessa citação que o laicato ocupava um importante papel, visto que havia poucos pastores para cobrir um enorme território. Os pastores visitavam uma igreja, às vezes, a cada três meses, o que reforçava o papel e o poder desempenhado pelos leigos.

## 1.2– O PRESBITERIANISMO NA CIDADE DE SÃO PAULO

Na cidade de São Paulo, não houve um crescimento expressivo da Igreja Presbiteriana quanto ao número de membros, como era a expectativa inicial dos missionários. Talvez isto esteja relacionado à própria atuação de seu primeiro pastor, Blackford, que por nutrir um grande entusiasmo pelo trabalho no interior do Estado, passava vários períodos visitando outras cidades paulistas, comprometendo assim a assistência à Igreja da capital.<sup>9</sup> A situação começou a mudar quando George W. Chamberlain (1839-1902) assumiu o pastorado efetivo da Igreja paulistana em 1869. Júlio Andrade Ferreira (1959:99) reproduz a impressão inicial que Chamberlain teve ao assumir a direção da Igreja paulistana:

“Achei a Igreja de São Paulo, dizimada pela remoção da maior parte de seus membros para outros pontos do Império. De quarenta nomes no rol de membros, verifiquei haver só dezesseis que eram moradores da cidade e subúrbios. O culto que, quando a igreja era mais próspera, se celebrava no lugar denominado Água Branca, tinha cessado. A assistência do que ainda se celebrava na freguesia do Brás tinha diminuído, de tal sorte que julguei dever suspendê-lo para concentrar os esforços sobre o que se celebra desde a organização da Igreja na rua São José, no. 1. Ali mesmo a assistência era diminuída e quase que limitada aos membros da igreja ali residentes e até destes as faltas eram notáveis e contristadoras”.

Diante desse quadro um tanto quanto desanimador, Chamberlain procurou, por meio de intensa atividade pastoral, dar novo impulso à débil igreja, visitando também alguns bairros da capital a fim de abrir novos pontos de pregação presbiteriana. O esforço de Chamberlain trouxe resultados mais satisfatórios. A

---

<sup>9</sup> Segundo Mendonça (2001:50), Blackford era um típico missionário rural. Sendo filho de fazendeiros, Blackford identificava-se melhor com o tipo de trabalho voltado para o interior e não para as capitais. Assim, o interior do Estado de São Paulo tornou-se seu principal campo de trabalho. Nessa região, a cavalo, muitas vezes acompanhado e estimulado pelo estilo de José Manoel da Conceição, Blackford ia de casa em casa, lendo e explicando a Bíblia, sempre com o objetivo de evangelizar o maior número possível de pessoas.

Igreja de São Paulo cresceu em número de membros,<sup>10</sup> o que motivou a construção de um templo para seiscentas pessoas sentadas, localizado na Rua 24 de Maio e inaugurado em janeiro de 1884.

Em agosto de 1888, Eduardo Carlos Pereira (1855-1923) foi eleito pastor efetivo da Igreja Presbiteriana de São Paulo, tendo esta Igreja assumido a responsabilidade de prover o sustento financeiro de seu novo pastor. Pereira era o candidato preferido de Chamberlain, que não escondia o desejo de vê-lo como seu sucessor no pastorado da igreja. Essa preferência foi explicitada em uma carta enviada por ele dos Estados Unidos à Igreja de São Paulo, dois meses antes da eleição. A carta fez com que o outro concorrente ao pastorado da Igreja, Modesto Carvalhosa, pedisse, publicamente, que a Igreja não votasse em seu nome (Ribeiro, 1987:58).

Abolicionista convicto, Pereira escreveu vários artigos contra a escravidão. Paralelamente aos ideais abolicionistas, Pereira acalentava o sonho de ver uma Igreja Presbiteriana autônoma no Brasil. Por isso, em 1886, ele propôs ao Presbitério do Rio de Janeiro um “Plano de Missões Nacionais” cujo objetivo era despertar nas igrejas presbiterianas brasileiras o senso de responsabilidade pela evangelização por meio do sustento de pastores nacionais.<sup>11</sup> O Presbitério aprovou esse plano, que começou a ser divulgado mais intensamente a partir do lançamento da *Revista das Missões Nacionais*, em janeiro de 1887, tendo Pereira como seu redator e principal colaborador, conforme Ferreira (1952:203).

A intensa atuação de Pereira nas questões que envolviam o Presbiterianismo nacional acabou projetando a Igreja de São Paulo e alargando a sua influência junto às demais igrejas. Porém, em nível local, a atuação de Pereira não foi menos intensa e seu pastorado produziu um crescimento do número de membros e conseqüentemente um aumento das contribuições financeiras, o que fez daquela igreja a que mais investia nas causas nacionais presbiterianas (Ribeiro, 1987:59). Entretanto, isso não impediu que Pereira e o Presbiterianismo paulistano viessem a enfrentar as suas primeiras crises e conflitos internos.

---

<sup>10</sup> Leonard (1981:93) apresenta alguns números relativos ao crescimento da igreja paulistana sob o pastorado de Chamberlain.

<sup>11</sup> Em relação aos salários recebidos pelos missionários norte-americanos, os salários dos pastores nacionais eram muito baixos. Ex: Enquanto o salário do missionário J.T. Houston era de 450 libras, o do pastor nacional A. B. Trajano era de 123 libras, conforme Ferreira (1952:205).



### 1 – Conflitos, crises e a cisão de 1903

A primeira crise no meio presbiteriano ocorreu em virtude de desentendimentos entre Pereira e alguns missionários norte-americanos radicados em São Paulo. Com dois deles os atritos foram mais intensos: Horace Lane (1837-1912), presidente do Mackenzie College, e Emanuel Vanorden (1839-1917), pastor e proprietário de uma empresa de publicações, a Casa Vanorden & Company. Lane era membro da Igreja pastoreada por Pereira, porém ausentava-se freqüentemente dos cultos, além de exibir um comportamento considerado não muito adequado para um missionário. Por conta disso, Lane foi suspenso da comunhão da Igreja, uma espécie de disciplina eclesiástica aplicada pelo Conselho da Igreja Presbiteriana de São Paulo sob a presidência de Pereira. Este fato provocou mal-estar no seio do Presbiterianismo paulistano, pois pela primeira vez um missionário era disciplinado por uma igreja brasileira (Ribeiro, 1987:259-262).

Já os atritos com Vanorden começaram quando Pereira deixou de ceder-lhe o púlpito da Igreja de São Paulo, pressionado por alguns membros que não viam compatibilidade entre as atividades comerciais do missionário e seu ofício pastoral. Vanorden, sabendo do estremecimento das relações de Pereira com alguns missionários, os quais já alimentavam a idéia de formar uma segunda igreja em São Paulo, resolveu, por sua própria conta, reunir um grupo de pessoas no Bairro de Bela Vista e ali iniciar suas pregações. Posteriormente, Vanorden obteve autorização do Presbitério para formar a Segunda Igreja Presbiteriana de São Paulo (Ribeiro, 1987:263-277).

Algum tempo depois, uma nova divisão ocorreu na Primeira Igreja de São Paulo, provocando a saída de vários de seus membros. Desta vez, o pivô da discórdia foi a *questão maçônica*, que veio à tona com a publicação de uma série de artigos no jornal *O Estandarte*, escritos pelo médico Nicolau Soares do Couto Esher (1867-1943), membro da Primeira Igreja. Sob o pseudônimo de *Lauresto*, o médico apontava erros na maçonaria e a impossibilidade de alguém ser cristão e, ao mesmo tempo, maçom. Pereira, concordando com os argumentos de *Lauresto*, passou a pregar e a escrever contra a maçonaria, mesmo sabendo que entre os membros de sua igreja havia vários maçons. Estes, por sua vez, alegando não terem mais um ambiente favorável para participar dos serviços religiosos na Primeira Igreja, saíram e organizaram a Igreja Presbiteriana Filadélfia, sob a liderança do pastor presbiteriano e maçom, José Zacarias de Miranda e Silva (1851-1926). Em 1900, a

Segunda Igreja e a Filadélfia se uniram e formaram a Igreja Presbiteriana Unida de São Paulo. Avaliando a crise que resultou na organização da Unida, Mendonça (2001:60) registra que

“...ela foi, talvez, a única crise que os presbiterianos brasileiros souberam administrar com sabedoria e prudência. Todo o episódio teve a assistência do Presbitério, e numa das reuniões para tratar da questão esteve presente o pastor da Primeira Igreja. A compreensão, a paciência e o tirocínio transformaram o que seria uma crise real em ponto positivo para a expansão do Presbiterianismo em São Paulo”.

Porém, o mesmo não pode ser dito acerca da crise que provocou o cisma de 1903, culminando com o surgimento de uma nova e concorrente organização religiosa: A Igreja Presbiteriana Independente do Brasil (IPI). Basicamente, três foram os pontos de divergência que precipitaram a rachadura no campo presbiteriano. Um desses pontos foi mencionado acima e estava relacionado ao agravamento das discordâncias em torno da maçonaria. Na verdade, a questão maçônica entrou pela porta dos fundos da crise e acabou por roubar a cena, encobrendo outros temas mais importantes. Por causa de sua posição contrária à maçonaria, Pereira perdeu o apoio de vários aliados que, em outros assuntos, estavam alinhados com ele; entre esses ex-aliados estava o pastor do Rio de Janeiro, Álvaro E. Gonçalves dos Reis (1864-1925). O grupo que permaneceu ligado ao pastor de São Paulo, também chamado de *nacionais* ou *eduardistas*, propunha como um dos cinco itens da *Plataforma*, pauta de prioridades para a conservação da paz dentro da IPB, uma “declaração oficial da incompatibilidade da maçonaria com o Evangelho de Nosso Senhor Jesus Cristo” (Ferreira, 1952:409). Houve, naturalmente, reações violentas a este intento, não só porque na IPB havia muitos pastores e leigos maçons, mas também porque os presbiterianos reconheciam haver uma certa “dívida” para com a maçonaria, que em algumas regiões tinha ajudado os missionários a vencer barreiras levantadas pelo clero católico. Os demais itens da plataforma, segundo Ferreira (1952:409-410), eram:

“Independência absoluta, ou soberania espiritual da Igreja Presbiteriana do Brasil; desligamento dos missionários dos presbitérios nacionais; conversão das Missões Nacionais em Missões Presbiteriais, ou autonomia dos presbitérios na evangelização de seus territórios; educação sistemática dos filhos da Igreja pela Igreja e para a Igreja”.

Outro ponto de discórdia se deu em torno dos objetivos do Mackenzie College. Esta escola, iniciada pelo casal Chamberlain em 1870, na cidade de São Paulo, tinha como objetivos principais prover educação para os filhos dos presbiterianos e de outros grupos discriminados nas escolas públicas e, indiretamente, ser uma agência de evangelização. Com a chegada de Lane para ser o diretor da escola, em 1884, a convite do próprio Chamberlain, o Mackenzie começou a tomar outros rumos educacionais, mais de acordo com o pragmatismo norte-americano. Esse desvio de objetivos não agradou aos nacionais, que passaram a insistir na volta do Mackenzie às suas origens (Ribeiro, 1987:279-299).

Entretanto, o que estava em jogo não eram apenas os propósitos educacionais do Mackenzie, mas também os recursos financeiros ali colocados pelos órgãos missionários americanos. De acordo com os nacionais, se o Mackenzie não estava cumprindo os propósitos para os quais originariamente tinha sido criado, então o dinheiro que ali era investido deveria ser canalizado para a obra direta de evangelização e para o sustento dos pastores nacionais. Com essa tese em mãos, Pereira e seus aliados enviaram às igrejas norte-americanas, por ocasião do Sínodo de 1897, um pedido de auxílio para a obra de evangelização, acompanhado da crítica ao excesso de recursos destinados aos grandes colégios que, para eles, não mais “atendiam aos interesses da Igreja” (Ferreira, 1959:299-303).

Finalmente, registramos que as questões relacionadas ao Seminário eram mais um ponto de divergência entre os “nacionais” e seus adversários. Ora, o “Seminário Primitivo”, fundado por Simonton, teve vida curta, e no seu lugar surgiu uma tentativa de formar pastores segundo o “regime de tutela”, em que cada candidato recebia os conhecimentos básicos para o pastorado sob a influência de alguns outros pastores e missionários mais antigos. Pereira foi um dos que se formaram nesse sistema. Entretanto, esse método de formação de pastores era considerado precário e não atendia plenamente às necessidades dos futuros pastores nem do campo presbiteriano. Um grupo de pastores nacionais almejava ter um seminário formal e regular, nos moldes norte-americanos, mas controlado pela Igreja brasileira.

Por isso, os nacionais não ficaram satisfeitos quando o Mackenzie, apoiado pela Igreja do norte dos Estados Unidos, iniciou, em 1885, um internato destinado a candidatos ao pastorado e ao magistério da Igreja, porém não subordinado à Igreja brasileira. A existência desse internato gerava intensos debates nas reuniões

conciliares da Igreja. Pesava ainda o fato de que o diretor do Mackenzie era Lane, tido pelos nacionais como um homem que não poderia dar bom exemplo aos futuros pastores, já que “não freqüentava os cultos” com a assiduidade desejada nem “cultivava a piedade evangélica”. Com base nesses pontos, os nacionais obtiveram uma vitória no Sínodo de 1888 ao conseguir aprovar a criação de um seminário sem a ingerência e o controle do Mackenzie (Ribeiro,1987: 301-319).

A vitória do grupo *eduardista* só não foi maior porque o Sínodo resolveu abrir o seminário em uma outra cidade que não São Paulo, como era o desejo de Pereira. Foi então que surgiu, em Nova Friburgo, o seminário que em 1894 seria transferido para São Paulo, fundindo-se ao *Instituto Teológico*. Entre os graves problemas do novo seminário, estavam os poucos recursos financeiros para manutenção, pois as solicitações de ajuda financeira encaminhadas às missões americanas eram negadas. Mais uma iniciativa nacionalizante foi deflagrada por Pereira com a campanha em prol da aquisição de um prédio para o seminário, com recursos que deveriam vir das próprias igrejas brasileiras. A campanha foi bem-sucedida e um terreno foi adquirido para a construção do seminário. Em setembro de 1899, o prédio foi inaugurado e as aulas passaram a ser ministradas ali, o que ocorreu até 1907, quando então o seminário foi transferido para a cidade de Campinas, a essa altura, sem a presença dos independentes.

Esses três pontos apresentados alvoroçaram o arraial presbiteriano nos anos que antecederam o Sínodo de 1903, convocado a reunir-se no mês de julho, em São Paulo, no templo da Igreja Presbiteriana Unida. Compareceram à reunião 44 pastores, entre nacionais e missionários, e 33 presbíteros, representando os vários presbitérios. A assembléia estava dividida em dois grupos contrários: o grupo minoritário, liderado por Pereira, e o majoritário, que tinha à frente Álvaro Reis. Os debates se sucederam em torno dos itens que compunham a *Plataforma*, não sendo nenhum deles aprovado pelo plenário. Esta derrota pôs fim às aspirações dos *plataformistas*, que abandonaram o Sínodo e, na condição de dissidentes, reuniram-se na 1ª Igreja Presbiteriana de São Paulo, no dia 31/07/1903, organizando-se no dia seguinte o Presbitério Independente.

Após a cisão, a IPB, na cidade de São Paulo, passou a ter, na Igreja Presbiteriana Unida, sua principal representante, pois a 1ª Igreja liderava o movimento independente. Modesto Carvalhosa era o pastor da Igreja Unida no período da dissidência e logo tratou de consolidar a IPB em São Paulo, num

momento em que as adesões à Igreja Presbiteriana Independente (IPI), tanto de pastores como de leigos, eram freqüentes e em números cada vez maiores. Em 1913, Carvalhosa entregou o pastorado da Igreja Unida a Matatias Gomes dos Santos, o qual vinha de uma experiência pastoral bem-sucedida no leste de Minas Gerais. Assim que assumiu a Unida, o Rev. Matatias procurou dar um novo impulso à Igreja construindo o atual templo, no bairro dos Campos Elíseos. Foi iniciada também nessa época a fase de expansão missionária, com a abertura de vários pontos de pregação tanto na cidade como nos arredores. Aliás, a esse respeito, temos o estudo de Marcos José de Paula (1999), que analisou a expansão da IPB em São Paulo entre 1900 e 1940. Segundo o autor, os vários pontos de pregação abertos em São Paulo nesse período tinham nas escolas dominicais sua principal estratégia de crescimento.

Realizadas dominicalmente, pela manhã ou à tarde, essas escolas visavam dar educação cristã às crianças e adultos que eram convidados a delas tomarem parte. Além das lições bíblicas e doutrinárias, faziam-se orações e cantavam-se cânticos e hinos. Em alguns pontos de pregação, além da escola dominical, realizava-se à noite o culto público. A maioria daqueles que se dedicavam a esses trabalhos evangelísticos eram leigos, membros da Igreja Unida que residiam tanto em bairros nobres como na periferia da capital paulista (Paula, 1999:73). Geralmente, essas pessoas abriam suas casas para dar início a um novo ponto de pregação. Se o número de pessoas nas reuniões aumentava, tratava-se de ir para um lugar mais amplo ou iniciava-se um projeto para aquisição de um terreno para a construção de um templo. Se o número diminuísse ou estagnasse, o ponto era fechado. Ferreira (1992:352) registra que, em 1926, último ano de pastorado do Rev. Matatias na Unida (1913-1926), essa igreja tinha “14 escolas dominicais filiais”.

Além da Igreja Unida, outra Igreja Presbiteriana que se fortalecia em São Paulo, nas duas primeiras décadas do século XX, era a do Brás. Mesmo tendo perdido alguns membros para uma denominação pentecostal que estava nascendo naquele bairro, a Congregação Cristã do Brasil, fundada pelo italiano Luigi Francisconi, em 1910, a Igreja do Brás resistiu bem e continuou animada com cerca de sessenta membros e financeiramente estável, conforme relata Ferreira (1992:202).

## 2 - Uma carreira exemplar: Rev. Miguel Rizzo Jr.

Desde o início da Reforma Protestante, a pregação ocupou um papel fundamental no contexto das Igrejas oriundas desse movimento. Max Weber (1991:318) captou bem essa característica ao afirmar que “o sermão ganha maior importância, portanto, dentro do Protestantismo, no qual o conceito de sacerdote foi totalmente substituído pelo conceito de pregador”. Jean-Paul Willaime (2002:47) ressalta o lugar central que o sermão ocupa no culto protestante, lembrando que seu papel é quase que insignificante na missa católica. Atentemos para suas palavras:

“Uma missa sem prédica é um culto integral no sistema católico, pois o elemento central pelo qual se efetua, neste dispositivo de culto, a apresentação da divindade (ou seja, o fato de a tornar presente) é o sacrifício da missa. Ao contrário, um culto protestante sem prédica fica amputado do seu elemento essencial na medida em que é através da prédica, neste dispositivo de culto, que se efetua a *presença de Deus aos fiéis reunidos*”

No Protestantismo implantado no Brasil pelos missionários americanos, o modelo de pastor como *pregador* foi o que prevaleceu. Por isso, a formação de pastores desde o começo visou, sobretudo, à preparação de *pregadores*, ou seja, *homens de púlpito*. Até hoje, nos seminários presbiterianos, há uma grande ênfase na disciplina de “Homilética”, que é a arte de preparar e apresentar sermões. A parte prática dessa disciplina é constituída pelo ritual conhecido como “Sermão de Prova”. Este faz parte da formação do futuro clérigo, que deve pregar vários tipos de sermão (biográfico, textual, expositivo e doutrinário) diante dos professores do Seminário, que fazem publicamente a crítica do sermão, aprovando-o ou reprovando-o.

Vários pastores presbiterianos foram considerados exímios pregadores e, dentre eles, citamos Miguel Rizzo Jr., que possivelmente representa o que houve de melhor nesse modelo de pastor como *pregador*. A sua carreira influenciou toda uma geração de pastores presbiterianos e de outras denominações protestantes na cidade de São Paulo. O perfil biográfico de Rizzo Jr. aqui apresentado se apóia em um texto preparado por Joaquim Rodrigues Gonçalves (1991), quando do centenário de nascimento do pastor.<sup>12</sup> Essa biografia se enquadra no que Leonildo Silveira Campos (1999:87) considera ser uma espécie de hagiografia celebratória, um tipo de

---

<sup>12</sup> O livro de Gonçalves intitula-se *Aquém do véu*, uma alusão a um dos livros mais conhecidos de Rizzo Jr., *Além do véu*.

literatura que se destina a *celebrar* determinadas *carreiras* no interior de uma organização religiosa do tipo Igreja.

“Não devemos desprezar a produção intelectual dos ‘celebradores’ de obras e de organizações, sob a desculpa de que tais produções não passam de subprodutos da ‘arte de lisonjear’ e de adular os detentores do poder. Insistimos que tais produções fazem parte do trabalho de construção e reprodução da cultura das organizações, principalmente nas originadas de um líder carismático ou do trabalho de um empreendedor personalista”.

O texto celebratório começa com o lar onde nasceu Rizzo Jr., ambiente que exerceria uma influência decisiva em sua opção de seguir a carreira pastoral.<sup>13</sup> Em 1907, Rizzo Jr. ingressou num curso preparatório para o Seminário, dirigido pelo Rev. Erasmo Braga<sup>14</sup> e, dois anos depois, entrou para o Seminário de Campinas, tendo concluído o seu curso teológico em 1912. Após a ordenação pastoral, trabalhou nas igrejas de Araguari, Mogi-Guaçu e Campinas, vindo para São Paulo em 1926 para assumir o pastorado da Igreja Presbiteriana Unida, em substituição ao Rev. Matatias, que tinha se transferido para o Rio de Janeiro a fim de pastorear a 1ª. Igreja Presbiteriana daquela cidade. Foi a partir do púlpito da Igreja Presbiteriana Unida que Rizzo Jr. alcançou fama como exímio pregador, recebendo o apelido de “O Príncipe dos Pregadores Evangélicos no Brasil”, atribuído a ele por Jerônimo Gueiros (Gonçalves,1991:49).

Atraídos pela fama de Rizzo como brilhante pregador, muitos “prestigiosos cidadãos paulistanos e brasileiros, da elite da terra” (Gonçalves,1991:114), entre eles o conhecido engenheiro e industrial paulista Luiz Dumont Villares, iam aos cultos da Igreja Presbiteriana Unida para ouvir os sermões. Sobre esse período da Unida, Gonçalves comenta (1991:114): “O nome ‘Unida’ revelava a presença na sociedade de uma minoria protestante, respeitável e respeitada, junto à massa e, principalmente,

---

<sup>13</sup> Gonçalves (1991) registra que três irmãs de Rizzo se casaram com pastores. Outros dois irmãos estudaram teologia e se tornaram ministros religiosos, entre eles Samuel Rizzo, que foi pastor nos Estados Unidos e lecionou assuntos latino-americanos em Princeton. Mas a grande influência veio de seu cunhado, o pastor André Jensen, com o qual Rizzo Jr. aprendeu francês, inglês e, especialmente, o latim.

<sup>14</sup> O Rev. Erasmo Braga foi considerado “o pai do movimento ecumênico no Brasil”, devido à sua grande contribuição para a divulgação das idéias ecumênicas na América Latina, como mostram os muitos congressos de que participou, conforme Héleron Silva (1997:15).

a intelectualidade da terra. A liderança dessa ‘gente’ pertenceu a Miguel Rizzo Jr., portador da bandeira do Cristianismo Positivo” (1991:114-115).<sup>15</sup>

O talento de Rizzo como pregador era tão notório que a epígrafe e o comentário registrados no *Livro do Cinquentenário* (1888-1938) da Faculdade de Teologia da Igreja Presbiteriana do Brasil têm o seguinte teor:

Rev. Miguel Rizzo Jr. – O pregador –

O Rev. Miguel Rizzo Jr. encarna, sem dúvida nenhuma, com muita justiça, todos os ex-alunos do Seminário que se têm distinguido no púlpito. Caracterizam-no como pregador sua capacidade de análise dos assuntos que versa, e grande clareza de exposição.

Tem acentuado pendore pela psicologia e faz desta ciência moderna constantes aplicações úteis e pertinentes. Estudioso e lido, ilustra com precisão as suas mensagens, sendo por todos esses títulos ouvido com muito agrado em toda parte.

Ao lado de todas essas qualidades outra mais preciosa adorna a prédica desse ministro, o caráter conservador de seus conceitos.” (Gonçalves, 1991:41)

Os sermões de Rizzo Jr. faziam escola e seu estilo de pregar era imitado pelos seminaristas de então. A esse respeito, o pastor Amantino Vassão deu um depoimento que foi registrado por Gonçalves (1991:51,57-58):

“Rizzo foi um dos criadores do estilo de sermão que surgiu no Seminário de Campinas, com exórdio, exposição ou narração, argumentação, peroração e conclusão, era fácil ao ouvinte acompanhar sua mensagem e gravá-la na memória. Grande era, sobretudo, sua fama de orador. Estudantes de Teologia não perdiam as famosas prédicas proferidas aos domingos à noite, no templo da Rua Helvétia. Nos dias em que ele deveria falar, o templo regurgitava, não raro, bem antes do início do serviço religioso. Suas prédicas eram anotadas e gravadas por muitas pessoas. Os teologandos até lhe estudavam os mínimos gestos, inclusive, a tirada do lenço, do bolso esquerdo, ao alto do paletó. Passava o lenço na testa e o guardava. Alguns imitavam até este pormenor”.

“Como orador sacro o Rev. Miguel Rizzo, dentro de sua época, não tinha rival. Quem tentasse imitá-lo, faria uma representação pobre, sem jamais atingir as culminâncias do ‘Príncipe dos Oradores Sacros do Brasil’. Sua exegese era segura, sem forçar o texto, revelando o estudo cuidadoso e a análise profunda nos campos das idéias e da ciência. Apercebendo-se do valor das ilustrações usava-as na dosagem certa, encaixando-as na mensagem de maneira a levar o ouvinte a melhor compreensão do assunto ao mesmo tempo em que prendia sua atenção e provocava seu interesse. Não usava esboço escrito. Decorava-o, após escolhido o texto estudado, adotava o tema e procedia à divisão. Ajustava as suas divisões e, assim,

---

<sup>15</sup> Não eram apenas os sermões de Rizzo que atraíam parte da intelectualidade paulistana, mas também os seus escritos. Personalidades como Silveira Bueno, Cláudio de Souza, Afrânio Peixoto, Aluisio de Castro, Altino Arantes e Monteiro Lobato, entre outros, teceram comentários elogiosos aos livros de Rizzo, dentre os quais os mais conhecidos são: *Varão de dores* (1931), que teve seis edições em português e uma em espanhol, *Manto de púrpura* (1939), com três edições, e *Cântaro abandonado* (1944), duas edições, segundo Gonçalves (1991: 135-136, 190-191).



tudo pronto e escrito, ele decorava o esboço. De modo que ninguém o via ler o sermão, nem mesmo o esboço”.

Em 1937, Rizzo Jr. foi pela primeira vez aos Estados Unidos para representar a IPB nas comemorações do Centenário das Missões da Igreja Presbiteriana do Norte dos Estados Unidos. Sua estada nesse país durou oito meses, tendo visitado setenta cidades e pregado em várias igrejas. Essa viagem foi uma espécie de divisor de águas na carreira pastoral de Rizzo Jr. Voltou ele ao Brasil disposto a ampliar os limites de seu ministério pastoral através da criação de uma organização interdenominacional, cujo objetivo principal seria o de alcançar o grande público que não freqüentava as igrejas evangélicas, principalmente os intelectuais. Segundo Vassão (apud Gonçalves, 1991:119):

“a certa altura da jornada ministerial, (Rizzo) achou que, de certo modo, os concílios representavam obstáculos aos seus planos evangelizadores. Foi então que, apoiado moral, espiritual e financeiramente por muitos amigos e colaboradores, criou o Instituto de Cultura Religiosa e passou a pregar em teatros, cinemas e salões vários”.

Além de promover conferências em várias cidades brasileiras, tendo Rizzo Jr. como seu principal pregador, o Instituto desenvolvia outras atividades, todas sob a responsabilidade direta de Rizzo Jr.. Assim, o pastor da Unida comandou a redação e publicação da revista *Fé e Vida*, posteriormente *Unitas*, que circulou de 1939 a 1962, além de cuidar da *União Cultural Editora*, criada em 1944, e de vários programas de rádio em São Paulo e no Rio de Janeiro.

Para Mendonça (2001:123), a criação desse Instituto foi decisiva para que houvesse, pelo menos num determinado período histórico brasileiro (entre 1930 e 1962), “uma significativa inserção de protestantes na intelectualidade, inclusive na universidade e, o que nos parece mais expressivo sob vários aspectos, pela tentativa de exercício, para parte deles, da vocação tipicamente protestante de viver a fé cristã secular e intelectualmente”. Ainda segundo Mendonça (2001:123), esse período foi interrompido pela repressão que começou a ser deflagrada no interior das igrejas pelas alas mais conservadoras do Protestantismo brasileiro.

Desde o início do Instituto, Rizzo Jr. vinha solicitando ao Conselho da Igreja Unida para que este o liberasse dois domingos por mês para realizar as conferências religiosas pelo Brasil. Porém, mesmo contando com pastores auxiliares, os presbíteros resistiram ao plano de seu pastor. Assim, as dificuldades foram

aumentando ao longo do tempo e culminaram com a saída de Rizzo Jr. do pastorado efetivo da Igreja, em 1947 (Gonçalves,1991:118). Rizzo Jr. se dedicou, então, integralmente às atividades do Instituto até o encerramento das mesmas, em meados dos anos sessenta. No ano de sua jubilação como pastor presbiteriano, ao completar setenta anos de idade, Rizzo Jr. foi homenageado pela Igreja Unida com uma placa comemorativa, afixada na entrada do templo, na qual constam os seguintes dizeres: “Ao seu Pastor Emérito, Rev. MIGUEL RIZZO JR., o grande pregador, no seu 70º aniversário, homenagem da Igreja Presbiteriana Unida, São Paulo, 11/12/1960”.

### **3 – Os problemas da década do centenário**

Júlio A. Ferreira (1992:430-433) alistou vários itens que, a seu ver, eram os principais problemas do Presbiterianismo brasileiro, no final da década de 50. Ora, dois desses problemas estavam ligados à profissão pastoral: 1) Havia mais igrejas do que pastores; uma boa parte desses pastores não tinha recebido um preparo teológico adequado, alguns não possuíam qualquer preparo; 2) As novas teologias vindas da Europa e dos Estados Unidos, que ainda não haviam sido adequadamente assimiladas pelos pastores, já estavam provocando divisões entre eles, opondo “fundamentalistas” a “modernistas”.

Ao lado dessa análise de Ferreira, podemos também considerar a contribuição de Leonard (1981:205-311), que, em 1950, tratou tanto dos “problemas do corpo protestante” como dos “problemas eclesiais das velhas igrejas protestantes”, entre elas a IPB. No que diz respeito ao “corpo protestante”, Leonard observa que a origem social e cultural dos pastores ainda era muito heterogênea, embora houvesse tendência à homogeneização pelo fato de todas as denominações possuírem faculdades de teologia, seminários ou institutos bíblicos, de nível mais ou menos equivalente. Quanto ao salário dos pastores, Leonard (1981:232) sustenta que, na média geral, ele ainda continuava exíguo, havendo entretanto denominações ou igrejas locais que tinham mais recursos ou eram mais generosas do que outras nos valores pagos aos seus pastores. Este era o caso da Igreja Presbiteriana Unida de São Paulo.

Mas, na maioria das vezes, os pastores eram levados ao exercício de uma segunda profissão, a fim de completar seus vencimentos pastorais ou mesmo substituí-los completamente, aliviando o orçamento das suas comunidades.

Entretanto, conforme ainda observa Leonard (1981:234), o alvo da maioria das igrejas e dos pastores era mesmo a prestação de serviços religiosos em tempo integral. Acreditava-se, então, que o pastor que possuía um outro emprego acabava negligenciando o ministério pastoral ou, quase sempre, ficava estafado.

Quanto aos “problemas eclesiais das velhas igrejas protestantes”, Leonard (1981:265) destaca uma tendência à excessiva administração, burocracia e formalismo na vida eclesial, principalmente por causa da influência americana. O fraco crescimento numérico da IPB no final da década de 40 e início da de 50,<sup>16</sup> segundo Leonard (1981:282), teria como uma de suas causas o próprio sistema presbiteriano de governo, cujo regime é o da delegação de direitos e deveres. Portanto, ao pastor cabe ensinar, ao presbítero leigo, dirigir, e, ao simples crente, escutar, votar ocasionalmente e, dificilmente, envolver-se com a evangelização ou o proselitismo. Além disso, esse sistema favoreceria uma certa rivalidade entre pastores e presbíteros. Leonard afirma (1981:283):

“Mas o Presbiterianismo não é somente, como certo regime político do passado, uma boa máquina que marcha sozinha, sem que nos tenhamos de ocupar com o que constitui seu trabalho. Acontece que essa máquina se desconcerta, como acontece a todas as máquinas muito engenhosas e delicadas. Possui ela, como elemento básico, a cooperação de duas espécies de presbíteros: os docentes e os regentes. Ora, a história de todas as Igrejas calvinistas conhece, em todo o mundo, as lutas entre pastores e ‘antigos’ leigos. Elas existem também nas comunidades brasileiras”.

Leonard (1981:283) acrescenta que um “certo pastor” considerava tais conflitos até inevitáveis porque os leigos não atingiam um grau superior de instrução. Leonard (1981:283) observa bem que os comentários desse pastor estavam carregados de clericalismo. Daí ser possível concluir que o Presbiterianismo, com esse sistema de governo tido como democrático, não conseguiu fugir da tensão entre clérigos e leigos, muito embora em seu discurso oficial o pastor também fosse um leigo. A oposição que os líderes leigos (presbíteros) faziam ao pastor e este àqueles acabava enfraquecendo todo o sistema e, para usar a figura de Leonard, “emperrando a máquina”.

---

<sup>16</sup> Dados obtidos a partir de um estudo feito pelo pastor presbiteriano Benjamim César, com base nos números de profissões de fé recebidos em 1948 pela IPB (Leonard, 1981:282).

#### 4 – A IPB, a ditadura militar e os novos competidores

O conservadorismo ganhou espaço na IPB após as comemorações do centenário da introdução do Presbiterianismo no Brasil, em 1959. Várias pesquisas foram feitas sobre as décadas posteriores, especialmente sobre as relações entre o conservadorismo religioso e o político.<sup>17</sup> Segundo Ferreira, um dos problemas do Presbiterianismo brasileiro no final dos anos 50, além dos debates em torno do tema comunismo *versus* cristianismo, era a divisão interna provocada pelas discussões entre fundamentalistas e modernistas. Essas polêmicas acabaram despertando a tendência inquisitorial do Protestantismo conservador, tema tão bem estudado por Rubem Alves (1979) e João Dias de Araújo (1985). Essa tendência se manifestou, num primeiro momento, na extinção da Confederação da Mocidade Presbiteriana pela Comissão Executiva do Supremo Concílio da IPB, em 1960.

Hoje se conhece bem que o golpe militar de 1964 contou com amplo apoio dos protestantes históricos, especialmente de pastores e leigos presbiterianos. Talvez esse apoio ideológico tenha sido favorecido pelo fato de a IPB ser uma denominação de classe média,<sup>18</sup> o que favoreceu o surgimento de um certo prestígio dessa Igreja nos meios políticos e militares (Araújo, 1985:50). Nas edições do *Brasil Presbiteriano*, à época do golpe militar, encontramos efusivas manifestações de apoio ao golpe. Araújo (1985:51) observa que, nos anos posteriores, pastores e presbíteros da IPB eram “convidados a frequentar cursos e ciclos de estudos promovidos pelas delegacias regionais da Associação dos Diplomados da Escola Superior de Guerra”.

No mesmo espírito do regime militar, dando prosseguimento à ação inquisitorial já manifestada por ocasião do fechamento da Confederação da

---

<sup>17</sup> Dentre os trabalhos de autores do meio presbiteriano, ver: Rubem Alves, *Protestantismo e repressão* (São Paulo, Ática, 1979); João Dias de Araújo, *Inquisição sem fogueira – vinte anos de história da Igreja Presbiteriana do Brasil (1954-1974)* (ISER, 2ª Edição – Rio de Janeiro, 1985); Helerson da Silva, *A era do furacão: História Contemporânea da Igreja Presbiteriana do Brasil (1959-1966)* (UMESP, São Bernardo do Campo, 1996); Silas Luiz de Souza, *O pensamento social e político da Igreja Presbiteriana do Brasil (1916-1966)* (UMESP, São Bernardo do Campo, 1998); Valdir Gonzáles Paixão, *A era do trovão: poder e repressão na Igreja Presbiteriana do Brasil no período da ditadura militar (1966-1978)* (UMESP, São Bernardo do Campo, 2000). Sobre a IPI ver Leonildo S. Campos, *Protestantes na primeira fase do regime militar brasileiro: atos e retórica da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil (1964-1969)* (Estudos de Religião, UMESP, no. 23, São Bernardo do Campo, 2002).

<sup>18</sup> Araújo (1985:111) considera sociologicamente a relação entre a IPB e a classe média nestes termos: “Na fase eufórica da Campanha do Centenário (1949-1959), a referência insistentemente citada era: ‘A IPB é a igreja da elite’. Havia uma convicção de que os presbiterianos faziam parte da elite dominante no Brasil. Não era mais a Igreja do povo, mas a Igreja dos que mandavam no povo, por isso devia ser a Igreja do ‘status quo’ que reagia contra qualquer inovação”.

Mocidade, começaram também os expurgos dentro da IPB de pastores e leigos acusados de serem simpatizantes do comunismo, do ecumenismo ou do modernismo teológico. Alguns deles, segundo Araújo (1985:53), além de serem expulsos da denominação, eram denunciados às autoridades militares como suspeitos de subversão.

A intervenção mais dura aconteceu nos três Seminários Presbiterianos da época<sup>19</sup>: Campinas, Recife e Vitória. Para a direção da IPB, combater o foco do modernismo, com seus desdobramentos ecumênico e comunista, e restabelecer a ordem e a doutrina segundo os padrões conservadores, significava destituir e demitir diretores e professores não alinhados, o que de fato veio a ocorrer. Em Campinas, professores foram demitidos e, de uma vez, 39 alunos foram expulsos. O mesmo procedimento foi adotado nos Seminários de Recife e de Vitória, sendo esse último extinto pela Comissão Especial de Seminários (Araújo,1985: 55-63). Tomando como base sua pesquisa sobre os alunos que se formaram no Seminário de Campinas entre as décadas de 50, 60 e 70, Wilson Emerick de Souza (1998) constata que os acontecimentos que marcaram esse período tiveram forte influência na formação teológica dos pastores e acabaram contribuindo para o surgimento de uma crise de identidade social do pastor presbiteriano. Em decorrência dessa crise, alguns pastores acabaram deixando o ministério e a IPB.

Não se pode tratar dessa fase histórica do Presbiterianismo brasileiro sem fazer referência à figura do pastor presbiteriano Boanerges Ribeiro. Eleito, inicialmente, presidente do Supremo Concílio da IPB em 1966, Ribeiro permaneceu no poder até 1978, ou seja, por três mandatos consecutivos, período considerado por alguns críticos como de “ditadura eclesiástica” (Souza, 1998:79). Durante os anos em que esteve à frente da IPB, Ribeiro, com sua forte influência e pensamento, marcou

---

<sup>19</sup> Para Heber Carlos de Campos Jr., a reação ao modernismo nos seminários da IPB nas décadas de 1950 e 1960 deve ser interpretada como um movimento teológico antes do que político. *A reação da Igreja Presbiteriana do Brasil ao 'Modernismo' dentro de seus seminários nas décadas de 1950 e 1960* (dissertação de mestrado, São Paulo, Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper-CPPGAJ, 2003).

profundamente o Presbiterianismo brasileiro,<sup>20</sup> contribuindo para que ele se tornasse mais conservador, tanto em termos teológicos como eclesiásticos<sup>21</sup>.

Foi, porém, o Presbiterianismo paulistano que mais sentiu os efeitos de sua atuação conservadora, possivelmente até pela proximidade física de Ribeiro com relação aos pastores, igrejas, presbitérios e sínodos da capital<sup>22</sup>. Isso não impediu, por outro lado, que houvesse reações contrárias a essa postura conservadora, surgindo, na gestão de Boanerges Ribeiro alguns grupos dissidentes, como, em 1974, a Aliança de Igrejas Reformadas, formada por membros do Presbitério de São Paulo e em 1978, a Federação Nacional de Igrejas Presbiterianas (FENIP). Em 1983, na cidade de Vitória, a FENIP adotou o nome de Igreja Presbiteriana Unida do Brasil (IPU), assumindo uma postura teológica, liberal e ecumênica.

O Presbiterianismo brasileiro, nas últimas décadas do século XX, teve também de se confrontar com o crescimento dos pentecostais de linha tradicional e, numa segunda fase, de novos grupos pentecostais, também chamados de neopentecostais. Segundo Mendonça (1990), de 1910 a 1950 a presença pentecostal no Brasil foi discreta. Porém, conforme já apontava Ferreira (1992:432), no final da década de 50, o Pentecostalismo já tinha crescido bastante e começava a preocupar as igrejas do Protestantismo histórico, que viam muitos de seus membros migrarem para as novas e velhas denominações pentecostais.

Mendonça (1990:272) relaciona a crise do Protestantismo histórico e o crescimento dos pentecostais com o rápido desenvolvimento das cidades brasileiras, ocorrido a partir da década de 50. O acelerado crescimento verificado já a partir da Segunda Guerra Mundial acarretou o estabelecimento de massas cada vez mais

---

<sup>20</sup> Souza (1998:79) ressalta a capacidade intelectual de Ribeiro como grande historiador e autor de importantes obras, sugerindo também que esse “importante personagem da história do Protestantismo brasileiro deveria ser objeto de estudo e pesquisa”. Dois anos depois dessa sugestão de Souza, veio a lume a pesquisa de Paixão Jr. (2000), que procurou tratar especificamente da história da IPB no período em que o Rev. Boanerges esteve na presidência dessa denominação.

<sup>21</sup> Para o pastor presbiteriano Arival Dias Casimiro (2002:22) um dos períodos mais importantes para a sobrevivência da IPB foi justamente o período em que Boanerges Ribeiro esteve à frente da Igreja. Chamando esse período de “Boanergismo”, ele afirma: “As outras denominações históricas, Metodista e Congregacionais, sucumbiram ao liberalismo teológico e ao movimento de renovação espiritual, respectivamente, pois não tiveram um grupo de resistência interna semelhante ao ‘boanergismo’. Se não fosse o ‘boanergismo’ com certeza estaríamos participando da Campanha da Fraternidade 2000, promovida pela CNBB”.

<sup>22</sup> A maior parte de sua carreira como pastor da IPB foi na cidade de São Paulo. Pastoreando as igrejas do Brás e do Calvário, participou da organização de várias comunidades presbiterianas na capital. Foi presidente e secretário executivo de presbitério e sínodo paulistanos, fundador da Casa Editora Presbiteriana, editor do Jornal Brasil Presbiteriano e Presidente da Universidade Mackenzie no período de 1975 a 1988. Tornou-se pastor emérito da Igreja Presbiteriana do Calvário, localizada no bairro do Campo Belo, na capital.

pobres nas zonas periféricas. Muitas dessas pessoas eram protestantes tradicionais que tinham se empobrecido pela perda de pequenas propriedades no campo e vinham tentar na cidade uma oportunidade de trabalho. Porém, a maioria não encontrou condições razoáveis de trabalho. Precisando sobreviver nas cidades e carentes de apoio comunitário, esses protestantes buscavam ajuda nas igrejas tradicionais, no entanto, geralmente não a encontravam, devido à distância de classe social e ao tipo de mensagem dessas igrejas, o qual não satisfazia as necessidades imediatas de sobrevivência das pessoas. Em São Paulo, por exemplo, as igrejas centrais ostentavam grandes templos e eram elitizadas e intelectualizadas, com pastores preparados e eloquentes.

Nesse contexto, as igrejas pentecostais já existentes e outros grupos carismáticos que começavam a surgir apresentavam-se como solução para os dois principais problemas dessas pessoas: 1) nível de classe popular nas congregações e apoio grupal intenso; 2) mensagem religiosa voltada para os problemas imediatos (saúde, emprego, família, etc.). Segundo Mendonça (1990:272), o que foi afirmado acima, “se não esgota as causas da migração dos protestantes tradicionais para as igrejas pentecostais, constitui um de seus fatores mais significativos”.

Além disso, o Protestantismo histórico brasileiro, de um modo geral, teve que enfrentar, nos anos 60 e 70, um movimento interno de pentecostalização, também conhecido como *renovação carismática*. No caso do Presbiterianismo, isso ocorreu na IPI e também na IPB. Na IPB, as tensões geradas pelo movimento de renovação culminaram, sob a liderança de alguns pastores que se “renovaram”, na criação de um novo ramo eclesial, a Igreja Cristã Presbiteriana, cujo início se deu em 1968, na cidade de Cianorte, PR. Em 1972, um segmento separou-se da IPI para formar a Igreja Presbiteriana Independente Renovada, em Assis, SP. Essas duas denominações se uniram em 1975, criando a Igreja Presbiteriana Renovada do Brasil.

O Presbiterianismo brasileiro, assim como outros ramos do Protestantismo histórico, sofreu também a influência dos chamados *grupos para-eclesialísticos*, quase todos de origem norte-americana. Mendonça (1990:56) define as para-eclesialísticas como “organizações missionárias diferentes das tradicionais”, ou seja, não ligadas às juntas missionárias das grandes denominações norte-americanas, mas organizadas independentemente delas, a partir da contribuição financeira de membros de diversas igrejas que assumem o compromisso individual de sustentar a missão e seus missionários. Essas organizações surgiram após a II Guerra Mundial, no início da

Guerra Fria, quando o bloco ocidental buscava impor sua ideologia capitalista às nações subdesenvolvidas.

No Brasil, a atuação das organizações para-eclesiásticas pode ser vista em várias áreas, como evangelização de massas acampamentos para crianças, adolescentes e jovens, literatura, música, ou oferecimento de cursos para a formação de pastores em institutos bíblicos e seminários interdenominacionais. Essas agências se apresentam às Igrejas não como suas concorrentes, mas como “braços estendidos” para ajudá-las na realização de uma missão ou trabalho que as igrejas, aliás, não estão fazendo ou fazem de modo precário. Tais organizações são especializadas em determinados tipos de atuação ministerial, dispendo para isso de agentes (missionários) preparados para funções específicas, os quais, muitas vezes, por meio de discursos e práticas, acabam induzindo os membros das igrejas tradicionais a desvalorizar as estruturas de suas próprias igrejas. Assim, a liderança eclesiástica fica deslegitimada principalmente os pastores. Encerramos este tópico, citando novamente Mendonça (1990:58):

“Em suma, as organizações para-eclesiásticas, todas de origem estrangeira, tendem a enfraquecer as Igrejas pelo menos em dois sentidos: primeiro, pela paralisação a que induzem pela teologia conservadora que propagam e, segundo, pelo conformismo das Igrejas que acabam delegando às para-eclesiásticas os projetos que deveriam empreender”.

Conseqüentemente, para Mendonça (1990:58), “as para-eclesiásticas correm em pista própria e apagam o brilho das Igrejas tradicionais”, representando, na visão dos pastores, uma “concorrência desleal”. Talvez esse tenha sido o motivo que levou a IPB, nos anos 70, a se distanciar da para-eclesiástica “Palavra da Vida”, que tem acampamento e centro de treinamento de pastores em Atibaia.

## **5 – A formação acadêmica dos pastores em São Paulo**

Nas igrejas históricas brasileiras, os seminários ou faculdades de teologia são apresentados como “Casas de Profetas”, dada a importância que se dá, especialmente no Presbiterianismo, a um clero intelectualmente bem formado. O discurso oficial da IPB apresenta o Seminário como sendo “uma instituição teológica da IPB, de nível



superior<sup>23</sup>, para a formação espiritual, intelectual, moral e social de pessoas vocacionadas e dedicadas ao ensino e proclamação da Palavra, à edificação, à plantação e ao crescimento da Igreja” (Osvaldo H. Hack, 2002:25). Historicamente, a criação, a localização e o controle dos Seminários sempre ocuparam um lugar de importância na IPB, constituindo, não poucas vezes, objetos de disputas constantes por parte de grupos antagônicos no interior dessa organização religiosa. Aliás, pelo fato de os seminários serem, na linguagem de Bourdieu, “instâncias de reprodução do clero”, sempre houve na IPB, e em outras igrejas, intensas disputas pelo seu controle.

Nesse sentido, lembramos que entre as causas do cisma de 1903 estavam os conflitos em torno do Seminário do Sínodo, já que até mesmo a localização deste era objeto de intensas disputas. Ao insistir no funcionamento de um Seminário em São Paulo, a despeito de já haver um outro em atividade na cidade de Nova Friburgo (RJ), Eduardo Carlos Pereira dizia que abrir um Seminário em São Paulo era uma questão de “vida ou morte para a Igreja” (Ferreira, 1959:273). Por que essas instituições de ensino teológico despertam tanto interesse e suscitam tantos conflitos no interior de uma organização religiosa? Certamente, isso se deve ao papel que os Seminários desempenham na formação de um corpo de especialistas, os quais são investidos de autoridade para conservar, reproduzir e expandir o capital religioso acumulado pela organização religiosa no interior de seu campo, ao longo dos anos. Campos (1987:115) descreve o papel que os Seminários exercem nos seguintes termos:

“A função básica do Seminário é de reproduzir o capital religioso acumulado pelo campo, dentro de uma lógica de re-interpretação do passado congelado nos dogmas e fazer deles programações de vida para novas gerações de agentes. Ele visa homogeneizar o conhecimento, gerar comprometimento no candidato com a cultura organizacional, transmitir-lhe um conhecimento ‘esotérico’, (reservado à minoria de clérigos e que será, em certas condições, repartido com o laicato), criar um espírito de corpo, interiorizar a disciplina eclesial”.

---

<sup>23</sup> Embora os cursos teológicos oferecidos pelos Seminários Presbiterianos sejam considerados de “nível superior”, eles ainda não se beneficiaram da lei que possibilita o reconhecimento deles pelo MEC. A decisão do MEC, de 1999, de reconhecer a profissão de teólogo, por meio da oficialização do curso de graduação em Teologia e a conseqüente abertura para o credenciamento de escolas autorizadas a oferecer o respectivo curso, tem suscitado amplo debate no campo da IPB. Desde o Supremo Concílio de 2002, líderes presbiterianos de todo o Brasil têm discutido a conveniência de a IPB pleitear junto aos órgãos governamentais competentes o reconhecimento dos cursos teológicos oferecidos pelos Seminários Presbiterianos. Até a presente data nenhuma decisão foi oficialmente tomada, sendo a mesma aguardada para 2005. Cf. Boletim Informativo da JET – Edição Especial – Agosto de 2004.

Campos (1987:118-120) ainda observa que, se tradicionalmente os seminários têm sido chamados de “Casas de Profetas” pelos presbiterianos, tal designação é relativa se considerada à luz da teoria de Weber sobre os tipos de autoridade religiosa<sup>24</sup> e as relações que eles estabelecem entre si, mormente o profeta e o sacerdote, que lutam pelo monopólio do poder religioso. Essa concorrência entre o profeta e a classe sacerdotal repercute automaticamente nas instâncias de formação, treinamento e reprodução que são os seminários. Ou o profeta elimina o sacerdote por meio da profecia que desvaloriza ou banaliza as práticas e doutrinas sacerdotais, ou o sacerdote se apropria da profecia, tornando-a rotineira e imprimindo nela, com o tempo, as marcas do racional burocrático. Desse modo, os seminários se apresentam muito mais como instâncias formadoras de sacerdotes, isto é, de agentes cuja função principal é de conservação do campo religioso e não de transformação.

Até fins da década de 70, a formação dos pastores presbiterianos estava concentrada em dois seminários oficiais: o Seminário Presbiteriano de Campinas, o mais antigo Seminário Presbiteriano do Brasil, também conhecido como Seminário do Sul, e o Seminário Presbiteriano do Norte, em Recife. Porém, esses seminários não detinham a exclusividade na formação dos pastores,<sup>25</sup> uma vez que enfrentavam a concorrência de outros seminários e institutos bíblicos, alguns pertencentes a outras denominações do Protestantismo histórico e outros tantos mantidos por entidades para-eclésiásticas. Tais concorrentes, por meio de uma intensa propaganda em jornais ou por mala direta, procuravam se mostrar mais eficazes do que os seminários oficiais para atrair aqueles que se sentiam “chamados para o ministério pastoral”.<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> Weber (1991:295-303) propõe a existência de três tipos ideais de autoridades religiosas no campo religioso: o profeta, o sacerdote e o mago. Interessa-nos aqui os dois primeiros, mais próximos da figura do pastor. Sobre a concorrência entre eles pelo poder religioso, consulte Bourdieu (2003: 79-98). Para Bourdieu (2003:92), “o poder religioso é o produto de uma transação entre os agentes religiosos e os leigos” (...) “todo o poder que os diferentes agentes religiosos detêm sobre os leigos e toda a autoridade que detêm nas relações de concorrência objetiva que se estabelecem entre eles, derivam seu princípio da estrutura das relações de força simbólica entre os agentes religiosos e as diferentes categorias de leigos sobre os quais exercem seu poder”.

<sup>25</sup> Embora o artigo 118 da Constituição da IPB seja claro ao afirmar que “ninguém poderá apresentar-se para licenciatura sem que tenha completado o estudo das matérias dos cursos regulares de qualquer dos seminários da IPB”, os parágrafos seguintes apresentam dois casos excepcionais: Parágrafo primeiro: “poderá ser aceito para licenciatura candidato que tenha feito curso em outro seminário idôneo ou que tenha feito um curso teológico de conformidade com o programa que lhe tenha sido traçado pelo Presbitério”. Parágrafo único (artigo 119): “Poderá o Presbitério dispensar o candidato do exame das matérias do curso teológico; não o dispensará nunca do relativo à experiência religiosa, opiniões teológicas e conhecimento dos símbolos de fé, exigindo a aceitação integral dos últimos” (*Manual Presbiteriano*, 1999:47). Segundo Oswaldo Hack (2002:74), os casos excepcionais passaram a ser prática corrente nos presbitérios.

<sup>26</sup> O que Campos (1987:104) afirma sobre a atuação das agências para-eclésiásticas no recrutamento de alunos provenientes da IPI para os seus seminários e institutos bíblicos vale também para a IPB.

Um outro elemento complicador é que a IPB, além dos pastores que tinham recebido sua formação teológica em seminários não-oficiais, também apresentava em seu quadro pastores sem qualquer preparo teológico formal. Esse fato era compreensível numa época em que o número de igrejas excedia significativamente o número de pastores (Ferreira,1992:431). Os presbitérios, baseados num dispositivo constitucional, ordenavam pastores, dispensando-os dos exames referentes às matérias do curso teológico. Em que pese os argumentos favoráveis a esse procedimento, Ferreira considerava o pouco preparo teológico de alguns pastores, aliado ao despreparo total de outros, como um dos principais problemas do Presbiterianismo brasileiro nos anos 50.<sup>27</sup>

A partir do final de 1978, a IPB começou a criar novos Seminários pelo Brasil, chegando no momento ao número de oito Seminários e uma Extensão, nas cidades de Campinas, Recife, Belo Horizonte, São Paulo, Rio de Janeiro, Goiânia, Brasília, Teresina e JI-Paraná. Segundo dados estatísticos constantes no Relatório apresentado pela Junta de Educação Teológica (JET)<sup>28</sup> na reunião da Comissão Executiva da IPB em março de 2004, há atualmente 898 alunos distribuídos nos seminários da IPB, dos quais 231 foram aprovados no exame vestibular de 2003.<sup>29</sup> Tais números poderiam ensejar um discurso triunfalista, não fosse o fato de alguns seminários apresentarem dificuldades para preencher um número suficiente de vagas.<sup>30</sup> Assim, há hoje uma concorrência entre os próprios seminários presbiterianos pela conquista de novos alunos, já que, embora haja uma composição regional dos

---

<sup>27</sup> A realidade hoje é bem diferente. Há campos com excesso de pastores e os seminários oficiais, a cada ano, formam novos candidatos ao pastorado. Tudo isso dificulta o ingresso de novos pastores com formação em outras instituições teológicas e praticamente impossibilita o acesso daqueles que não tiveram formação alguma, ainda que a Constituição da IPB continue a admitir os casos excepcionais.

<sup>28</sup> Essa Junta é o órgão responsável por supervisionar o ensino e as instituições teológicas da IPB. Os membros que a compõem são pastores e presbíteros (líderes leigos) escolhidos nas reuniões do Supremo Concílio.

<sup>29</sup> A JET tem procurado elevar o nível acadêmico dos que ingressam nos Seminários por meio da realização de Vestibulares que incluem matérias como: Conhecimentos Gerais da Bíblia e Conhecimento dos Símbolos de Fé da IPB, Português e Literatura e Língua Inglesa. Além disso, a JET, imitando a ação governamental, instituiu o Programa Nacional de Avaliação dos Cursos Teológicos, o chamado “Provão”, que não só avalia os cursos de teologia oferecidos pelos Seminários oficiais como serve de referência para os presbitérios em suas decisões quanto ao encaminhamento de candidatos aos seminários.

<sup>30</sup> Podemos citar o caso do Seminário Presbiteriano do Norte (Recife), que aboliu o curso diurno por falta de alunos, mantendo somente o noturno, e o Seminário Presbiteriano do Nordeste (Teresina), que, ao longo de 2003, registrou apenas vinte e cinco alunos matriculados no total. Suplemento Especial do *Brasil Presbiteriano*, Decisões da Comissão Executiva do Supremo Concílio, abril de 2004, p.14.

sínodos em relação aos seminários,<sup>31</sup> não existe a obrigatoriedade por parte destes de aceitar somente alunos da sua respectiva região, nem por parte dos presbitérios de enviar os seus candidatos para os seminários geograficamente mais próximos.

Por isso mesmo, há vários fatores que podem influenciar alunos e presbitérios na hora de decidir entre este ou aquele seminário, porém, os principais parecem ser as tendências políticas, teológicas ou ideológicas de cada seminário.<sup>32</sup> Veja-se, por exemplo, o interessante depoimento de um seminarista do nordeste (Bahia) que, ao invés de optar pelo Seminário Presbiteriano do Norte, preferiu estudar no Seminário Teológico Presbiteriano Rev. José Manoel da Conceição, em São Paulo, mais conhecido como JMC, principalmente atraído pelo caráter conservador dessa escola:

“Dos rincões do Nordeste fui atraído pela fama do JMC. Ouvia falar do alto nível de ensino encontrado ali, o que de fato constatei. No JMC não somente me preparei academicamente, mas fui preparado para a vida. Pelo estudo consistente de uma teologia calvinista, *adquiri um quadro de referência ortodoxo bíblico-reformado, que me permite não ser contaminado com ensinamentos nocivos, nem ser envenenado com o liberalismo*. Com o JMC aprendi a julgar todas as coisas e reter só o que é bom; aprendi a ser fiel e lutar pela verdade de Deus; a ser polido, erudito, mas piedoso; ser simples, mas profundo, ser mais amigo de Deus do que amigo dos homens. O JMC continua com a sua ‘espinha dorsal’ intacta. Professores capacitados têm equipado consistentemente pastores para a IPB. Louvo a Deus pela existência do JMC” – Daniel Alves da Costa- (aluno do 4.º ano) *Informativo do JMC* (os grifos são nossos).

O JMC iniciou suas atividades em 1980, na cidade de São Paulo, como extensão do Seminário Presbiteriano do Sul (Campinas), sendo emancipado pelo Supremo Concílio em 1982. Seu idealizador foi Boanerges Ribeiro, que, à época da inauguração, era vice-presidente do Supremo Concílio da IPB e presidente da extinta Comissão Especial de Seminários e do Instituto Mackenzie.<sup>33</sup> Criado especialmente para atender alunos da Capital e da Grande São Paulo que trabalhavam durante o dia e estudavam à noite, o Seminário JMC, após passar a oferecer a graduação em Teologia também no período diurno, começou a atrair alunos de diversas partes do

---

<sup>31</sup> A composição regional dos sínodos em relação aos Seminários é decidida pela JET. *Brasil Presbiteriano*, Abril de 2004, Suplemento Especial / Comissão Executiva do Supremo Concílio da IPB, p. 14

<sup>32</sup> Wilson E. de Souza (1998:87) fez a seguinte afirmação: “Ouve-se com frequência que os Seminários possuem (velada e disfarçadamente) linhas teológicas próprias. Por exemplo: Campinas seria um Seminário progressista; São Paulo, um seminário fundamentalista e extremamente conservador; Belo Horizonte, um seminário com tendências pentecostais, etc. Parecem ser um retrato bastante coerente com os diferentes presbiterianismos ideológicos da IPB”.

<sup>33</sup> O Rev. Boanerges Ribeiro foi presidente do Mackenzie no período de 1975 a 1988 (Hack, 2003:134).

Brasil e até mesmo do exterior. Além de estar localizado num grande centro urbano, de oferecer boas instalações tanto de estudo quanto de moradia e de ter um quadro de professores, em sua maioria, com nível de mestrado, o seminário é considerado, tanto pelos alunos como pelas igrejas e presbitérios, teologicamente “confiável”, sem tendências liberais, ortodoxo e fiel aos princípios bíblicos e doutrinários calvinistas.

No início de 2004, 130 alunos se matricularam no JMC. Destes, 124 são “alunos regulares”, isto é, enviados pelos presbitérios, após ter preenchido certos requisitos previstos na Constituição da IPB. Somente seis “alunos especiais” estudam ali por conta própria, isto é, sem apoio das instâncias oficiais. Os alunos que vêm de regiões mais distantes para estudar em São Paulo “sofrem a tentação de não voltar para suas origens, a despeito da falta de obreiros” (...) “há, infelizmente, a corrida dos candidatos pelos grandes centros, com disputas por campos nos Concílios” (*Brasil Presbiteriano*, maio/2004: b-2).

Há também um outro aspecto a ser analisado, que é a crescente demanda na IPB pelos cursos de pós-graduação, quase sempre de *lato sensu*. Até pouco tempo atrás, o seminário era visto pela maioria dos pastores presbiterianos como o ponto de chegada de sua formação teológica. É fato que alguns pastores se aventuravam no exterior a fim de prosseguir nos estudos teológicos em seminários e universidades estrangeiras, porém, tais iniciativas eram escassas e vistas com certas reservas (Souza, 1998:88). Com a implantação dos cursos de pós-graduação no âmbito da IPB,<sup>34</sup> concentrados especialmente no Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper (CPPGAJ),<sup>35</sup> no campus do Mackenzie (SP), cresceu consideravelmente o número de pastores presbiterianos que buscam tais cursos, em nível de mestrado ou de doutorado. Segundo o relatório anual da JET (março de 2004), dos 182 professores que lecionam nos oito Seminários da IPB, 62 têm o grau de Mestre<sup>36</sup> e nove, o de Doutor, embora não haja especificação quanto ao número de doutorados acadêmicos reconhecidos no Brasil. Esse mesmo relatório informa a existência de 190 alunos matriculados no CPPGAJ, em 2004, distribuídos nas seguintes áreas de concentração: Teologia e Exegese, Teologia Sistemática, Teologia e História, Teologia e Pastoral, Teologia e Filosofia e Teologia e Liturgia. Além

<sup>34</sup> Sobre o percurso histórico da implantação dos cursos de pós-graduação na IPB, ver Hack, 2002:153-203.

<sup>35</sup> Cada Seminário da IPB tem o direito de solicitar autorização para um curso de pós-graduação, desde que atendidas as normas gerais editadas pela JET (Hack, 2002:201).

<sup>36</sup> A JET determinou que até o ano de 2005, todos os professores dos Seminários presbiterianos deverão obter o grau de Mestre.

desses cursos, em nível de mestrado, o CPPGAJ tem oferecido o curso de doutorado em Ministério.<sup>37</sup>

Diante da crescente busca pelos cursos de pós-graduação por parte dos pastores presbiterianos, pode-se perguntar: Por que isso está ocorrendo? Não queremos antecipar aqui o que pretendemos discutir no capítulo três desta dissertação, senão fazer apenas algumas breves observações. Uma primeira é a de que os cursos de pós-graduação suprem as deficiências acadêmicas apresentadas pelos Seminários da IPB, pois, como afirma Paul Freston (1996:266),

“a IPB opera um modelo elitista de formação pastoral (quatro ou cinco anos em seminários residenciais de tempo integral), mas sem o investimento ou a seriedade acadêmica que caracterizam o similar católico e sem as vantagens católicas de prestígio social e/ou acesso às massas para compensar a falta de títulos seculares. Num momento em que as oportunidades educacionais seculares se multiplicavam, a IPB escolheu o pior caminho possível: nem se livrou do modelo elitista (que antes havia atraído pessoas capazes por representar um caminho de ascensão social), nem levou o modelo a sério no contexto da sociedade brasileira de hoje (o que significaria esforço de elevação do nível acadêmico e integração ao mundo universitário)”.

Uma segunda observação refere-se à tendência da sociedade de valorizar os especialistas. Sobre isto Hack (2002:78) escreve: “O detalhamento profissional é exigência recente da sociedade atual. Agora não basta ser médico, engenheiro ou advogado, sem nenhuma especialidade. O bom profissional precisa especializar-se e demonstrar conhecimento e competência em sua área de trabalho”. A concepção “generalista”, que reflete a prática profissional herdada dos primeiros missionários, começa a dar lugar a uma concepção do pastor como especialista. Ainda conforme Hack (2002:157):

“Cada vez mais as igrejas estão demandando pastores ou ‘obreiros’ especializados. Capelania hospitalar, missões urbanas, missões transculturais, música, terceira idade, jovens, adolescentes e crianças são apenas alguns exemplos de segmentos de atuação eclesial que estão a demandar a colaboração de obreiros especializados. Já não bastam apenas a boa vontade e a boa formação teológica. São imprescindíveis conhecimentos especializados, adquiridos de uma grande variedade de fontes. Tão

---

<sup>37</sup> Nenhum dos cursos oferecidos pelo CPPGAJ tem reconhecimento do MEC, portanto não são avaliados pela Capes. Por isso, alguns pastores têm procurado universidades que ofereçam cursos já reconhecidos. É o caso, por exemplo da Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), com cursos na área de Ciências da Religião. Há alguns pastores presbiterianos com mestrado e outros com doutorado obtido nessa instituição. Com a recente criação do Curso de Pós-Graduação em Ciências da Religião na Universidade Presbiteriana Mackenzie, vários pastores presbiterianos têm optado por fazer ali o seu mestrado, até pelo fato de encontrarem mais facilidade para receber bolsas de estudo.

grande variedade não pode ser alcançada no mesmo curso de bacharelado em Teologia ‘comum’. À medida que a igreja cresce, passa a exigir que, ao lado do pastor polivalente, apareçam os líderes pós-graduados, seja para completar a formação do professor e pesquisador, seja para o treinamento dos especialistas altamente qualificados”.

Nessa mesma linha, Willaime (2003:146), pesquisando sobre os pastores franceses, constatou que a busca pela excelência profissional em áreas específicas do pastorado e a renúncia à pretensão de atuar em todos os aspectos da vida humana têm sido uma das maneiras encontradas pelos pastores para “reativar o papel clerical na modernidade, de torná-lo socialmente mais operante”. A esse esforço do pastor para recuperar a sua credibilidade na sociedade, mediante o expediente da especialização com competência limitada, Willaime (2003:147) chama de “legitimação tecnocrática”.

Um outro aspecto que merece ser mencionado é a concorrência que o pastor enfrenta por parte de leigos cada vez mais preparados, inclusive, nas áreas teoricamente da competência do pastor. A título de ilustração, veja-se, por exemplo, a iniciativa do Seminário Presbiteriano de Campinas, que, há alguns anos, oferece um Curso de Especialização em Teologia para Graduados (*lato sensu*). O público-alvo desse curso é formado por leigos (líderes ou não), portadores de diploma de nível superior, que buscam se preparar melhor para os diversos ministérios da Igreja. Com duração de dois anos, o Curso contempla 17 disciplinas, inclusive Grego e Hebraico.<sup>38</sup> Seguindo o exemplo do Seminário de Campinas, o JMC, em São Paulo, também tem planos para começar um curso com esse perfil.<sup>39</sup> Portanto, a fim de fazer frente a leigos bem preparados teologicamente, resta aos pastores procurar profissionalizar ao máximo a sua atividade mediante a realização de cursos de mestrado e doutorado.

Devemos ainda considerar a questão da concorrência entre os próprios pastores, pois, como será analisado mais adiante, nos grandes centros como São Paulo, por exemplo, há mais pastores do que igrejas. Nunca a existência de um “darwinismo generalizado” entre os pastores presbiterianos, do qual fala Rubem Alves (1982:163), foi tão real como é atualmente. Os mais competentes sobrevivem

---

<sup>38</sup> Outras matérias são: Aconselhamento Cristão, Constituição e Ordem da IPB (opcional), Educação Cristã, Hermenêutica, História da Igreja Cristã, Homilética, Introdução e Análise do Antigo e Novo Testamentos, Liderança, Metodologia Exegética, Missiologia Urbana, Teologia Bíblica do Antigo e Novo Testamentos, Teologia Sistemática, Teologia Contemporânea e Metodologia Científica.

<sup>39</sup> Conforme informações contidas em seu Boletim Informativo.

aos menos competentes. Ainda que se possa questionar a qualidade dos cursos de pós-graduação, a mera posse dos títulos pode ser decisiva na escolha de um determinado pastor, seja por uma igreja que preza tais títulos, seja para ocupar determinados cargos no campo IPB - o título de mestrado é exigido para a docência nos seminários presbiterianos e o de doutorado para a docência no CPPGAJ.<sup>40</sup> Os pastores que possuem mestrado ou doutorado em instituição reconhecida geralmente têm buscado fora do âmbito eclesiástico uma segunda ocupação profissional, ao lado do pastorado. Nessa modalidade, é possível encontrar, por exemplo, pastores presbiterianos exercendo a docência na EST (Escola Superior de Teologia) e nas Ciências da Religião, ambas no Mackenzie, bem como em outras instituições de ensino público ou particular de 3º. grau.

Contrários a essa tendência *tecnocrática*, alguns pastores presbiterianos têm se manifestado de forma veemente, criticando aquilo que chamam de “secularização do pastorado”. Arival Dias Casimiro (2002:15) é um deles e assim se expressa:

“Uma outra forma de secularização na administração da Igreja é a valorização de títulos e diplomas em detrimento da consagração espiritual. Para ocupar funções e ministérios na Igreja hoje, exige-se diplomas em pós-graduação. Ser Mestre ou Doutor é quase uma obsessão dos pastores hoje. (...) Não existe algo tão esquisito como um programa de doutoramento em ministério, cursado em dois anos. Sem maldade, o que significa ser doutor em ministério? E se o sujeito for doutor em ministério e não conseguir pastorear uma igreja local? (...) Muitas pessoas competentes e consagradas são alijadas da administração da Igreja por não possuírem mestrado ou doutorado”.

Segundo Willaime (2003:148), os pastores que reagem à modernidade por meio da manutenção de um estilo pastoral mais tradicional, de tipo “generalista”, encaixam-se no modelo *tradicional*, o qual também é um modo de legitimação dos pastores na sociedade atual.<sup>41</sup>

À semelhança do que ocorre com os seminários oficiais, o CPPGAJ também é palco de intensas disputas e conflitos entre grupos antagônicos existentes no interior do campo IPB. Referindo-se aos seminários e ao CPPGAJ, Hack (2002:45)

---

<sup>40</sup> Não podemos ignorar, contudo, que a posse de cargos estratégicos nas várias autarquias da IPB passa também pelo jogo político e ideológico dos vários grupos antagônicos que disputam o poder no campo religioso. Às vezes, um pastor tem todas as qualificações acadêmicas para assumir determinado cargo, mas, como não se enquadra na visão política e ideológica do grupo que detém o poder, ele é preterido em favor de um outro que atende aos interesses do grupo, sem ser necessariamente mais habilitado.

<sup>41</sup> No capítulo 3 pretendemos retomar as quatro formas de legitimação que os pastores têm buscado para reativar o seu papel na sociedade contemporânea, conforme captado por Willaime (2003) em sua pesquisa com o clero protestante francês.



reconhece a prevalência desses confrontos e conclui: “Cada um deles é cenário de uma luta pelo poder: pelo poder de dizer a palavra oficial; pelo poder de ser a voz que emite o pensamento oficial da Igreja toda ou de um grupo”.

A história recente do CPPGAJ registra um conflito no qual estiveram envolvidos professores (seis doutores e um mestre) e a JET, conflito que repercutiu em todo o campo da IPB. Esses doutores são pastores presbiterianos que, sob os auspícios de um convênio firmado entre a IPB e a *Evangelical Presbyterian Church* (EPC/USA), receberam bolsas de estudos para cursos de doutoramento nos Estados Unidos da América, em instituições declaradamente reformadas e conservadoras, com a obrigação de voltar para o Brasil para integrar o corpo docente do CPPGAJ (Hack, 2002:172).

Fazendo uso de suas atribuições, a JET elaborou em 1999 um novo regimento para o CPPGAJ, incluindo nesse documento alguns princípios que deveriam nortear o ensino teológico. Especialmente dois desses princípios não foram bem recebidos pelos professores do Centro, que viram neles brechas para a divulgação de teologias e pensamentos tidos como liberais, contrários às linhas reformada e confessional adotadas pelo CPPGAJ. Os dois princípios rezavam: 1) “Liberdade de aprender, ensinar, pesquisar e divulgar a cultura, a arte, o pensamento e o saber teológicos”; 2) “Oferta de ensino dentro dos princípios da fé reformada, admitindo que a exposição e a análise crítica da pluralidade de idéias e concepções teológicas, filosóficas e pedagógicas enriquecem e nos levam a firmar ainda mais os nossos posicionamentos bíblico-teológicos” (Hack, 2002: 55-56).

Os professores sugeriram, então, a mudança de alguns pontos do Regimento, mas não foram atendidos pela JET. Esta, por sua vez, exigiu dos professores, sob pena de serem demitidos, que assinassem os termos de compromisso, expressando assim a sua concordância com o novo regimento. Os professores não assinaram e, entre os meses de maio e junho de 2001, todos foram demitidos. Para a JET, tratou-se de uma decisão de caráter administrativo, gerada pela insubmissão dos professores. Para estes, houve uma decisão “teológica”, que evidenciou a existência de uma tendência “liberal” na JET e, por tabela, na cúpula da IPB que aprovou os atos da JET. A demissão dos professores do CPPGAJ, seguida da imediata contratação de dois doutores e quatro mestres para substituí-los, estes, em sua maioria, com titulação obtida em universidades consideradas pelos demitidos como

“liberais” e “ecumênicas”, repercutiu nas igrejas, presbitérios e sínodos, convulsionando o campo presbiteriano.

A resposta veio na forma de manifestações de protesto contra a decisão da JET e em solidariedade aos professores demitidos, principalmente nos presbitérios da capital paulista. Um deles, o Presbitério de Piratininga, que várias vezes teve à frente o Rev. Boanerges Ribeiro como presidente e secretário executivo, elaborou e aprovou em sua reunião ordinária, de agosto de 2001, um extenso documento intitulado *Liberalismo Teológico na IPB: secularismo no ensino teológico na IPB*, no qual se alerta, a partir dos incidentes ocorridos no CPPGAJ, sobre os perigos que o liberalismo teológico representa para a IPB. Tal documento foi amplamente divulgado dentro da IPB, tendo sido enviado para todos os sínodos e presbitérios e reproduzido nas bem páginas do jornal *O Mediador*, órgão oficial do Presbitério de Pinheiros. A seguir, transcrevemos alguns trechos desse documento, que expressam um pouco o clima reinante à época:

“Nestes últimos dias temos ficado perplexos e apreensivos diante dos acontecimentos que abalaram a estrutura do ensino teológico superior de nossa igreja, tendo tido seu desfecho mais contundente com a demissão de sete de seus professores por razões oficialmente apresentadas como tendo sido de ordem administrativa, mas que flagrantemente estão relacionadas à imposição de graves mudanças na filosofia educacional e teológica orientadas a possibilitar o ingresso de influências estranhas à postura doutrinária de nossa igreja”.

“Os novos Regimento e Regulamento esvaziaram a participação dos professores na Câmara de Pós-Graduação do CPPGAJ. Desde a criação de cursos, nomeação de professores e até a descrição das áreas de concentração, tudo passou a ser atribuição da JET. *O que se pode esperar de um curso de pós-graduação quando os doutores responsáveis por ele, devidamente treinados e capacitados para criar cursos, elaborar currículos e com conhecimento para nomear professores são afastados dessas funções, indo as mesmas parar nas mãos de pastores e presbíteros sem especialização suficiente?*” (o grifo é nosso)

“Saem seis doutores e um mestre em Teologia, todos com formação sólida em excelentes seminários de Teologia Reformada e entram dois doutores e quatro mestres. Excetuando-se dois doutores formados pelo Calvin Seminary, os outros professores são de formação *heterogênea*, (o grifo é nosso) a saber, Pontifícia Universidade Católica, Universidade Metodista de São Paulo e Universidade de Salamanca (católica-romana). Um dos professores é membro da IPI (Igreja Presbiteriana Independente).” Relatório da Comissão sobre Liberalismo Teológico na IPB: secularismo no ensino teológico na IPB (Presbitério de Piratininga).

Uma outra manifestação ocorreu no templo da Igreja Presbiteriana de Pinheiros, no mês de julho de 2001, quando se reuniram por volta de trezentos líderes presbiterianos, entre presbíteros e pastores, para ouvir dos professores demitidos a versão dos mesmos sobre as razões das demissões. Após a palavra dos

professores, discursos inflamados foram feitos por alguns líderes, exigindo a recontração imediata dos professores e repudiando qualquer tentativa de abrir o ensino teológico da IPB à influência do liberalismo. Por todo um ano, os acontecimentos ocorridos no CPPGAJ motivaram inúmeros debates nos concílios da IPB (presbitérios e sínodos), porém, foi na sua assembléia maior, o Supremo Concílio, realizado em julho de 2002, na cidade do Rio de Janeiro,<sup>42</sup> mais especificamente na eleição da nova mesa administrativa da IPB, que tais incidentes tiveram maior peso e influência.

Nessa reunião uma nova mesa foi escolhida, considerada mais conservadora<sup>43</sup> do que a anterior, e foram substituídos os membros da JET que tinham autorizado a demissão dos doutores. Uma das primeiras medidas da nova JET foi readmitir os professores. Aqueles que tinham sido contratados em substituição aos demitidos foram aos poucos sendo transferidos para o então recém-criado Curso de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Presbiteriana Mackenzie e para a EST (Escola Superior de Teologia do Mackenzie).

A partir dos incidentes narrados acima, podemos fazer algumas observações que julgamos pertinentes para os objetivos deste trabalho. Uma primeira observação relaciona-se à constante tensão a que os pastores presbiterianos estão submetidos por causa dos conflitos existentes no campo IPB, principalmente os que giram em torno do tema *Fundamentalismo X Liberalismo*. Assim, dependendo das posições assumidas, em um dado momento histórico, diante de determinados temas sociais e políticos, além das opiniões teológicas emitidas verbalmente ou através de textos sobre doutrinas bíblicas e práticas eclesiais, os pastores são chamados ou de *liberais* ou de *fundamentalistas*.<sup>44</sup> A permanência em uma igreja ou a transferência para uma outra, além da possibilidade de ser indicado para ocupar cargos importantes na denominação e em suas autarquias, depende, freqüentemente, da pecha de *liberal*

---

<sup>42</sup> É importante lembrar que esta era a cidade do Presidente do Supremo Concílio da IPB, Guilhermino Cunha, pastor da Catedral Presbiteriana do Rio de Janeiro, que concorria à reeleição. Ele foi derrotado pelo seu vice, Roberto Brasileiro, pastor da Igreja Presbiteriana de Patrocínio – MG. Na mesma ocasião, foi eleito como Secretário Executivo do Supremo Concílio da IPB o pastor da 1ª Igreja Presbiteriana de Belo Horizonte, Ludgero Bonilha de Moraes.

<sup>43</sup> A Revista *Eclésia*, número 80, publicou uma reportagem sobre a nova mesa do Supremo Concílio da IPB com a seguinte manchete: “*LIBERALISMO, NÃO! Igreja Presbiteriana do Brasil elege nova diretoria composta por pastores conservadores*” (p.38-39).

<sup>44</sup> Uma terceira posição, a de *moderados*, pode não ser bem vista pelo campo, conforme escreve o pastor presbiteriano Arival Dias Casimiro (2002:60-63), pastor da Igreja Presbiteriana de Pinheiros e presidente do Presbitério de Pinheiros, na capital paulista, em seu artigo *Liberais, Fundamentalistas e Moderados*. Casimiro critica a posição *moderada* assumida por alguns pastores presbiterianos que não querem ser chamados nem de *liberais* nem de *fundamentalistas*.

atribuída ao pastor. Casimiro (2002:62) lamenta o fato de que, na IPB, “a posição teológica dependerá sempre do emprego oferecido ou ameaçado”.

Devemos ainda considerar a função que o CPPGAJ desempenha no interior do campo IPB, bem como a posição que os doutores do respectivo Centro ocupam nesse campo. Quanto à função básica do CPPGAJ, cumpre-se aquilo que Campos (1987:115) aponta como o papel desempenhado pelos seminários, ou seja, o de “reproduzir o capital religioso acumulado pelo campo, dentro de uma lógica de reinterpretação do passado congelado nos dogmas...”. Disto, segue-se que o CPPGAJ, em termos weberianos, apresenta-se como uma instância voltada para a “especialização sacerdotal” e para a conservação do campo. Conforme vimos nos incidentes envolvendo o CPPGAJ, qualquer tentativa no sentido de abrir espaços para a contestação “profética”, no sentido weberiano, será prontamente rechaçada.

Em relação aos demais agentes que habitam o campo IPB (pastores e leigos), os doutores do CPPGAJ ocupam uma posição privilegiada, gozando do prestígio e do reconhecimento oficiais do campo. Por que isto ocorre? Seria oportuno lembrar o investimento feito pela IPB na formação acadêmica desses doutores, os quais, por sua vez, investiram anos de trabalho e estudo, num propósito de dedicação exclusiva à IPB. Isto, de modo algum, é sem importância. Cabem aqui as interessantes palavras de Bourdieu (2002:192) acerca da lei que rege as permutas entre os agentes e as instituições:

“A instituição dá tudo, a começar pelo poder sobre a instituição, àqueles que deram à instituição, mas porque fora da instituição e sem a instituição eles nada seriam, e porque não podem negar a instituição sem se negarem a si mesmos pura e simplesmente privando-se de tudo o que eles são pela instituição e para a instituição à qual tudo devem. Em resumo, a instituição investe naqueles que *investiram* na instituição”.

Essa afirmação de Bourdieu explica por que os doutores do CPPGAJ se tornaram agentes importantes na IPB, constituindo uma espécie de “clero superior” com direitos adquiridos em sua estrutura, com todas as recompensas e benefícios devidos às pessoas que ocupam tais posições.

## **6 – Igrejas, pastores e presbitérios – perfil e quadro atual**

De acordo com dados estatísticos levantados na entidade *Luz para o Caminho*, com sede na cidade de Campinas, responsável pela elaboração, impressão

e distribuição de um anuário com a relação de todas as autarquias, sínodos, presbitérios, igrejas, pastores, missionários e evangelistas da IPB, temos os seguintes números em junho de 2003.<sup>45</sup>

IGREJA PRESBITERIANA DO BRASIL

	Igrejas	Congregações	Pastores
Brasil	3745	1085	3554
Estado de São Paulo	762	-	905
Cidade de São Paulo	151	-	215

Uma análise superficial dos dados obtidos mostra que em termos nacionais há ainda um maior número de igrejas do que de pastores, diferença que pode aumentar se as congregações forem organizadas em igrejas. Não entramos aqui no mérito de discutir se essas possíveis novas igrejas terão ou não condições financeiras de sustentar seus futuros pastores. Temos que levar em conta, todavia, que o número de pastores tende a crescer relativamente ao número de igrejas, em todo o Brasil, porque a IPB dispõe hoje de oito seminários oficiais, que estão formando, a cada ano, aproximadamente 300 novos bacharéis em teologia (*Brasil Presbiteriano*, dez/2004:11). Sobre o grande número de pastores que já estão sem campo, atentemos para um trecho do editorial do jornal oficial da IPB, *O Brasil Presbiteriano*, de agosto de 2004, em vista do 145º aniversário da IPB:

Os “campos sempre estão brancos para a ceifa” e não dá para entender por que temos um tão grande número de pastores ociosos. Desejo de permanecer nos grandes centros urbanos? Crise de vocação? A igreja que o Presbitério designou não serve? A Igreja Presbiteriana do Brasil deve se empenhar em descobrir a razão de tão elevado número de obreiros sem campo. Nesse passo, em poucos anos, terá um número bem maior de pastores à procura de igrejas, pois os seminários estão, anualmente, entregando aos Presbitérios boa safra de formandos. Que vão eles fazer se lhes falta igreja?

Esse mesmo jornal (*Brasil Presbiteriano*, dez/2004:10) voltou ao tema com a seguinte crítica: “Para os ‘trabalhadores de obras feitas’, pastores que querem o salário garantido, o emprego pastoral assegurado, não há campo, os quadros estão completos”. Ainda na mais recente edição do jornal (*Brasil Presbiteriano*,

<sup>45</sup> Apesar do esforço dessa organização presbiteriana, o anuário não contempla o número total e absoluto de igrejas, pastores, missionários e evangelistas, pois muitos, segundo informações da própria *Luz para o Caminho*, não enviam seus dados ou deixam de atualizá-los.

jan.2005:3), esse tema mereceu destaque em um artigo intitulado “Dança das cadeiras”, no qual lemos o seguinte: “Um novo problema atinge todas as regiões do Brasil. Alguns pastores, depois de terem passado por várias igrejas, ficam sem lugar. Como naquela brincadeira de rodar em volta das cadeiras, todos se assentam e sempre sobra um”. Por sua vez, o jornal *Mediador* (nov/dez 2004:2), do Presbitério de Pinheiros, trouxe o editorial: “Pastores ‘desempregados’”, do qual destacamos as seguintes afirmações: “Há muitos pastores desempregados. Não há estatísticas exatas, porém fala-se em mais de 800 pastores sem campo na Igreja Presbiteriana do Brasil (...) algumas famílias de pastores iniciarão 2005 *sob o fantasma do desemprego*” (o itálico é nosso). Deve-se levar em conta também, que essa situação tende a se agravar pelo fato de ter a IPB aprovado, na última reunião da Comissão Executiva, em março de 2004, uma emenda à sua Constituição que passará a vigorar a partir da reunião do Supremo Concílio em 2006, segundo a qual, a jubilação dos pastores aos 70 anos de idade não será mais compulsória.

Na lei atual da IPB, consta que um pastor presbiteriano pode ser jubilado ao atingir trinta e cinco anos de atividades efetivas ou por motivo de saúde ou invalidez. Aos 70 anos de idade, no entanto, a jubilação é compulsória. Ainda segundo a lei atual, o pastor jubilado não pode continuar exercendo o cargo de pastor efetivo de sua igreja, mesmo que não haja um pastor para substituí-lo, podendo ele apenas colaborar esporadicamente. A emenda recentemente aprovada é fruto de muitas reivindicações feitas por pastores, pois diversos deles chegam aos 70 anos em pleno vigor e ricos em experiências e sabedoria (*Brasil Presbiteriano*, agosto/2004:14). Pela nova emenda, não haverá mais limite de idade para o pastorado e a jubilação não impedirá ou vetará os privilégios do pastor presbiteriano, inclusive o de poder ser designado pastor efetivo, se para tanto apresentar vigor e se houver convites das igrejas (Suplemento do *Brasil Presbiteriano*, abril/2004:17).

Isso significa que muitos pastores que gozam de uma boa saúde aos 70 anos vão querer continuar trabalhando e disputando com os mais jovens o pastorado das igrejas locais. Há ainda mais um ingrediente nessa questão – o salário. Os pastores dificilmente conseguem viver com a aposentadoria paga pelo INSS. Sendo pastor efetivo de alguma igreja, o pastor terá mais uma fonte de renda. Em acréscimo, há certos benefícios oferecidos ao pastor, além da cônica pastoral, como casa pastoral ou o aluguel de um imóvel, bem como o pagamento de despesas como telefone, água, luz, combustível, etc.. Segundo o jornal *Brasil Presbiteriano* (dez/2004:10), “A

possibilidade do fim da jubilação compulsória, o contingente de novos pastores lançados todos os anos pelos seminários e a quantidade de pastores sem campo e sem sustento têm assustado algumas pessoas em relação ao futuro dos ministros da IPB”.

No que diz respeito à situação do Estado de São Paulo e da capital paulista, podemos observar que o número de pastores, em ambas as esferas, é superior ao de igrejas. Em todo o Estado de São Paulo temos 905 pastores para 762 Igrejas, ou seja, um déficit de 143 igrejas (15,80%). Na cidade de São Paulo, a diferença, em termos proporcionais, é ainda mais acentuada: Para 151 igrejas, temos 215 pastores, um déficit de 64 igrejas (29,76%). Esses dados mostram que em todo o Estado de São Paulo, especialmente na capital, há uma concentração de pastores, aumentando ainda mais a concorrência entre eles.

Como exemplo dessa “desproporção” entre o número de pastores e de igrejas na capital paulista, pode-se considerar o caso do Presbitério Unido. Segundo o Boletim Informativo da 51ª Reunião Ordinária do Presbitério Unido, ocorrida entre os dias 25/02 e 28/02 de 2004, constata-se que na região desse Presbitério há nove Igrejas, três congregações e dois pontos de pregação para um grupo de 25 pastores arrolados como membros do mesmo. Em relação ao número de igrejas, verifica-se um número excessivo de pastores. O Presbitério Unido tem quatro seminaristas estudando no Seminário JMC, ou seja, futuros pastores logo estarão em busca de campo de trabalho (Igrejas). Como se encontram distribuídos os 25 pastores no campo do Presbitério Unido no ano de 2004? Segundo o Boletim citado, temos a seguinte distribuição: nove pastores efetivos (titulares), dois pastores missionários (Paraguai), dois pastores iniciando novos pontos de pregação, sete pastores auxiliando igrejas que já têm pastor titular e cinco pastores sem designação de campo.

A partir dos relatórios de atividades apresentados pelos pastores presentes à 51ª Reunião Ordinária do Presbitério Unido, verificamos que 14 são de tempo integral, ou seja, não têm uma outra ocupação profissional além do pastorado, ao passo que sete são de tempo parcial, com outras atividades profissionais paralelas à Igreja. Desses sete pastores de tempo parcial, cinco exercem atividades de ensino no Instituto Presbiteriano Mackenzie, um é professor em outra escola e o último é capelão da Aeronáutica. Sobre os salários pagos aos pastores de tempo integral, o Presbitério Unido fixou em R\$ 1.750,00 o piso salarial, mais benefícios, conforme a disponibilidade de cada Igreja. A partir desse piso, pastores e conselhos podem ou

não negociar aumentos das cômguas pastorais. Quanto à formação acadêmica dos pastores, constatamos, pela leitura dos relatórios, que 13 pastores são bacharéis em Teologia, cinco têm doutorado, um possui mestrado e outros dois estão se graduando em Psicologia.

Conscientes da grande concentração de pastores presbiterianos na cidade de São Paulo, alguns presbitérios paulistanos estão dificultando cada vez mais a entrada de novos pastores no campo da capital. Exemplo disso é o Presbitério de Piratininga, formado por oito igrejas e três congregações na zona sul de São Paulo, que recebe apenas pastores efetivos e eleitos<sup>46</sup> pelas igrejas jurisdicionadas a ele, isto depois de serem os nomes submetidos à análise<sup>47</sup>. Nesse sentido, não existem, nesse Presbitério, pastores sem igrejas nem igrejas sem pastores<sup>48</sup>. Além do mais, nesse mesmo Concílio regional, os candidatos ao pastorado somente são ordenados se houver campo de trabalho na região do Presbitério, isto é, se alguma igreja os convidar e elegê-los. Se porventura não houver campo de trabalho, os licenciados são incentivados a procurar igrejas em outros Concílios e, uma vez conseguindo, eles são transferidos para os mesmos. No Presbitério de Piratininga, há cinco pastores de tempo integral e outro tanto de tempo parcial. Não há piso salarial fixado pelo Presbitério; os pastores e os conselhos estão livres para negociar os valores das cômguas pastorais. Quanto à formação acadêmica, há quatro pastores com mestrado, dois pastores estão dando andamento aos seus respectivos mestrados, um está se graduando em Letras e outros dois têm o bacharelado em Teologia.

---

<sup>46</sup> Segundo a Constituição da IPB, “é pastor-efetivo o ministro eleito e instalado numa ou mais igrejas, por tempo determinado” (*Manual Presbiteriano*, 1999:20). Há também o pastor efetivo designado pelo presbitério, por prazo definido, para uma ou mais igrejas, mas este não é o caso no Presbitério de Piratininga. Ainda sobre o pastor efetivo, a Constituição deste modo se pronuncia: “O pastor-efetivo será eleito por uma ou mais igrejas, pelo prazo máximo de cinco anos, podendo ser reeleito, competindo ao presbitério julgar das eleições e dar posse ao eleito” (1999:20). Além do pastor efetivo, existe também o pastor auxiliar, o pastor-evangelista, missionário e o emérito (1999:20).

<sup>47</sup> Quando uma igreja faz o convite a um determinado pastor, ela deve enviar ao presbitério toda a documentação exigida pela Constituição para dar andamento ao processo, além do curriculum vitae do pastor convidado. O presbitério, ou mesmo a sua comissão executiva, decidirá se o pastor é ou não conveniente para aquela igreja e para o presbitério. Nessa avaliação discute-se, inclusive, a tendência teológica do pastor convidado. Se não houver objeção do presbitério, a igreja dará seqüência ao processo de eleição, mas, se houver impedimento por parte daquele, esta deverá procurar outro pastor que atenda às orientações do presbitério. Uma vez aprovado pelo presbitério e eleito pela igreja, o pastor ainda será submetido pelo primeiro a um rigoroso exame de suas opiniões teológicas. Esse exame é previsto na Constituição da IPB (*Manual Presbiteriano*, 1999:23).

<sup>48</sup> De fato, o Presbitério de Piratininga têm arrolados 10 pastores. Oito pastores são efetivos e eleitos nas oito igrejas do presbitério, um pastor auxiliar trabalha em tempo integral numa das congregações do presbitério e o outro pastor é emérito. As duas outras congregações são lideradas por alunos do seminário JMC.



Gostaríamos ainda de considerar o caso do Presbitério de Pinheiros. Este foi organizado pelo Sínodo de São Paulo em agosto de 1999, com quatro igrejas organizadas, oito congregações e nove pastores (*O Mediador*, Dez/1999:1). Liderado principalmente pela Igreja Presbiteriana de Pinheiros, esse Presbitério tem tido uma visão expansionista, procurando abrir várias congregações em parceria com outras igrejas presbiterianas, de outros presbitérios da capital. Nesse projeto de “plantação de igrejas” na capital, uma ênfase tem sido dada à abertura de igrejas nas áreas nobres de São Paulo, habitadas pelas classes média e alta. Com essa visão de “evangelizar os ricos” (*O Mediador*, Dez/1999:3) várias igrejas já foram organizadas, entre as quais destacamos: Butantã<sup>49</sup> (em parceria com a igreja de Vila Mariana), Pacaembu-Higienópolis<sup>50</sup> (em parceria com a igreja de Vila Mariana), Jardim Anália Franco, Tatuapé (em parceria com a igreja da Penha) e Morumbi<sup>51</sup> (em parceria com a igreja de Vila Mariana). Há projetos de abertura de congregações nos bairros do Ibirapuera, Chácara Flora, Vila Madalena, Perdizes e Paraíso.

O custo desses projetos em áreas nobres é alto (em torno de R\$ 6.000,00 mensais), pois envolve aluguel de um imóvel para as reuniões, sustento do pastor (côngrua e moradia) e despesas de manutenção. Daí, a necessidade de parcerias entre as igrejas, conforme informações do Rev. Arival Dias Casimiro (*O Mediador*, Dez/1999:3). Mais recentemente, a Igreja Presbiteriana de Vila Mariana, por meio de um de seus pastores eméritos, iniciou uma congregação no bairro de Moema, alugando para esse fim, o auditório de um hotel de luxo, próximo ao Shopping Ibirapuera (*O Mediador*, maio/junho/2004:13).

O Presbitério de Pinheiros, que começou em 1999 com quatro igrejas organizadas, tem hoje sob sua jurisdição 13 igrejas. Segundo um de seus membros, tal crescimento se deve à adoção, por parte desse Presbitério, de uma “filosofia bíblica de crescimento” (*O Mediador*, maio/junho/2004:10). A seguir, reproduzimos os principais pontos dessa “filosofia”:

A Igreja Local é responsável pela abertura e administração de novas igrejas. A Igreja Local deverá estabelecer acordos de parcerias missionárias com outras igrejas do Presbitério de Pinheiros ou com outros Concílios da IPB e de outras Igrejas no

---

<sup>49</sup> Essa igreja fica a uns 200 metros da cidade universitária da USP e tem como um de seus principais objetivos alcançar professores e alunos dessa universidade.

<sup>50</sup> Essa igreja funciona atualmente nas dependências de um hotel próximo ao Mackenzie/Higienópolis.

<sup>51</sup> Essa igreja tem dois pastores e já dispõe de um grande terreno para a construção de seu futuro templo.

mundo, desde que a mesma seja reconhecidamente reformada, a fim de atingir o propósito do Presbitério.

A Igreja Local deverá eleger o seu pastor efetivo dando-lhe o sustento satisfatório. Cada igreja será responsável pelo sustento do seu pastor.

O pastorado efetivo da Igreja local deverá ser ocupado, ordinariamente, por pastor com dedicação exclusiva ou tempo integral.

Todo aspirante ao ministério sagrado que for enviado pelo Presbitério, para ser reconhecido como candidato, deverá ser responsável por um ponto de pregação ou congregação de uma Igreja, desde o primeiro ano no Seminário. Os objetivos são: treinamento pastoral e abertura do seu futuro campo de trabalho.

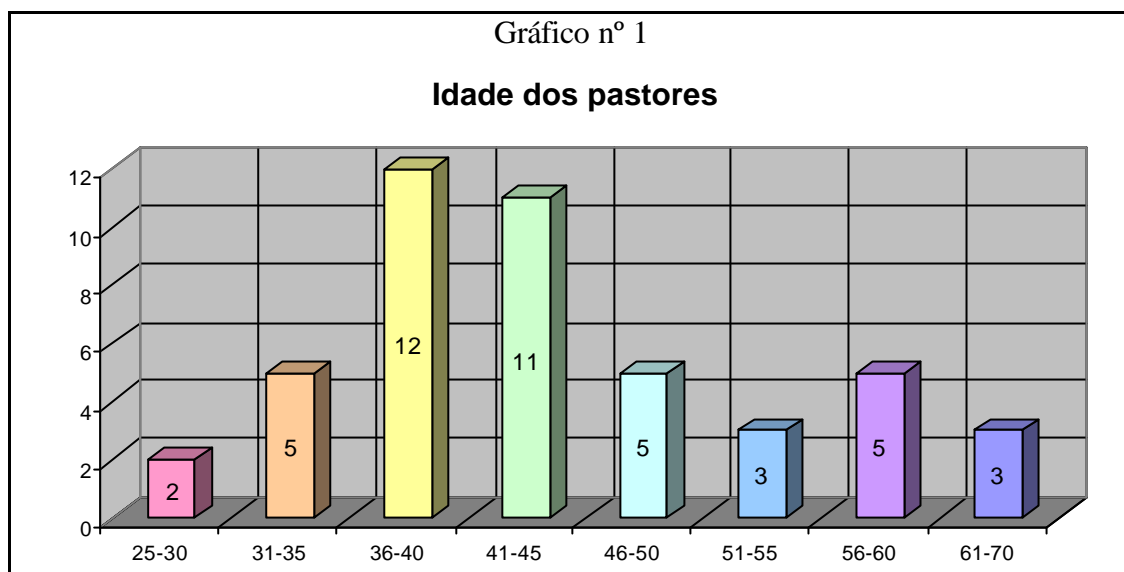
Observamos que a “filosofia” acima valoriza o “pastor de tempo integral” em detrimento do pastor de “tempo parcial”. Isto é significativo, por duas razões. Primeiro, porque, conforme observamos em nossas conversas com os pastores, há uma certa tendência de pastorados de “tempo parcial”, justamente porque os pastores não querem depender exclusivamente do sustento de uma igreja e vão em busca de mais autonomia, inclusive para dar prosseguimento aos seus estudos acadêmicos. Em segundo lugar, os pastores de tempo integral que estão sem campo de trabalho, ou seja, “sem igrejas”, têm reclamado que os “pastores de tempo parcial” acabam ocupando postos que deveriam ser ocupados preferencialmente por eles os de “tempo integral”, e portanto sem outra fonte de renda.

Mas isto não depende só do “pastor de tempo parcial”, pois muitas igrejas acabam optando por esse tipo de pastor, já que não conseguem sustentar satisfatoriamente um “pastor de tempo integral”. Finalmente, observamos que essa “filosofia” apresenta uma solução para a atual falta de campo de trabalho, leia-se, de igrejas locais, para os pastores na cidade de São Paulo. Os seminaristas devem abrir seus próprios campos de trabalho, isto é, ainda no período de estudos devem trabalhar para arrebatar seus próprios fiéis e organizá-los em igrejas, a fim de que, no futuro, essas igrejas possam lhes prover o sustento.

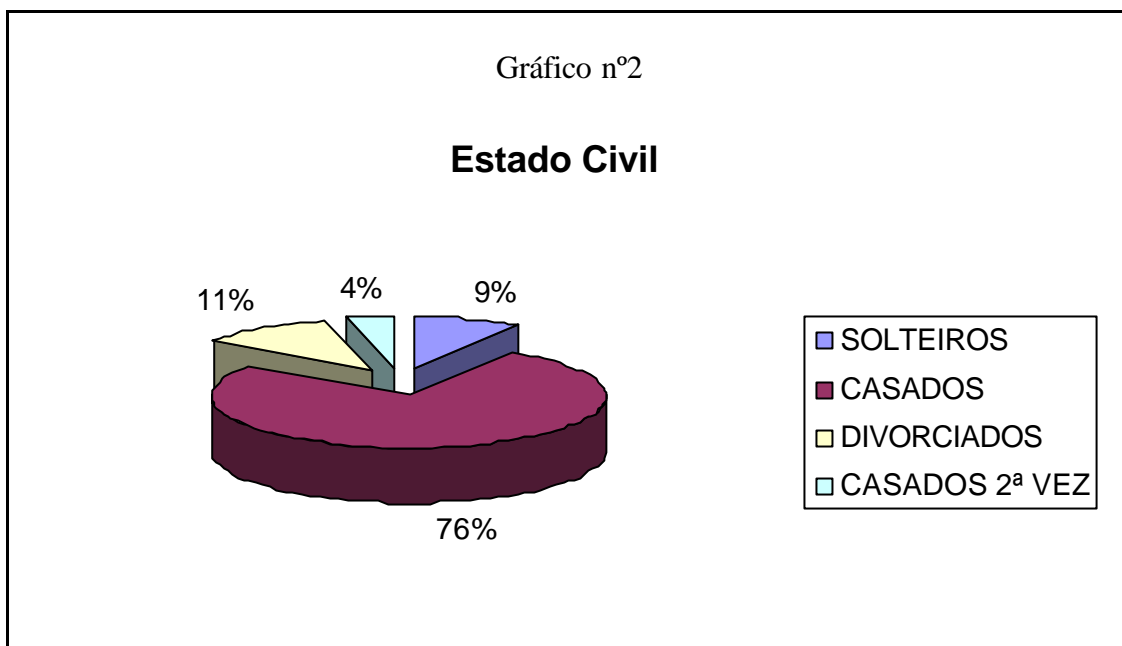
## **2.9 – Um perfil do pastor presbiteriano em atividade na cidade de São Paulo**

No final deste primeiro capítulo, queremos apresentar os dados obtidos a partir dos questionários preenchidos por 46 pastores da cidade de São Paulo. Esses dados são apresentados por meio de gráficos, seguidos de breves comentários. Nem todos os 46 pastores responderam a todos os itens do questionário, o que implica que

nas tabelas o número total de respondentes pode variar. Nosso objetivo, após a apresentação de todas as tabelas, é definir um perfil desses pastores.

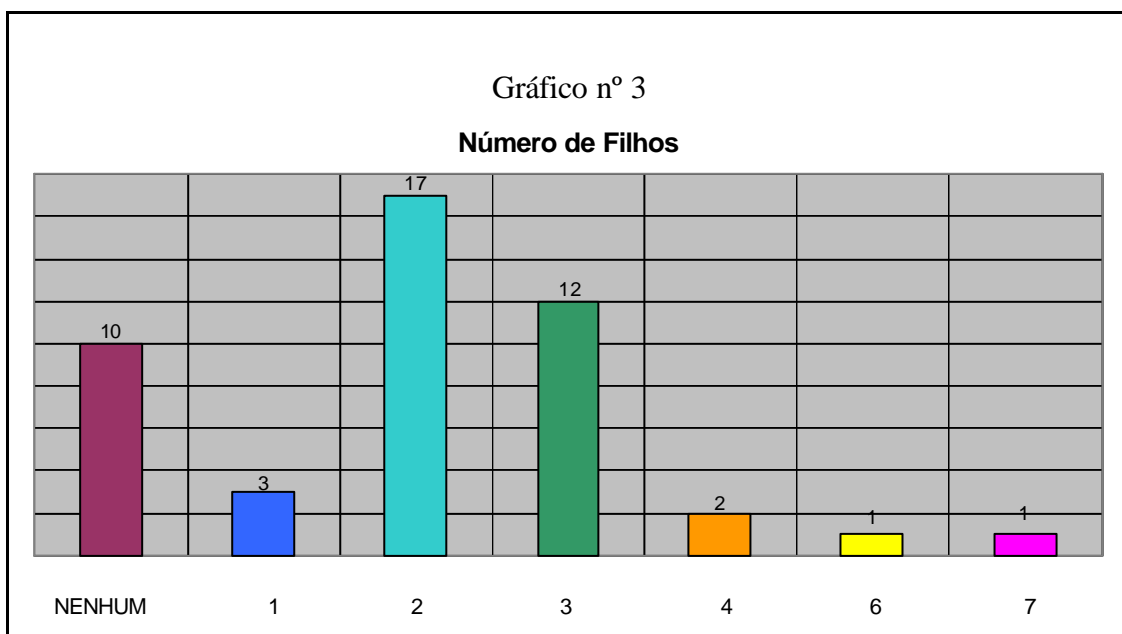


Constatamos pelos dados dispostos no gráfico nº 1, que a maioria dos pastores (12) situa-se na faixa entre os 36 e 40 anos, correspondendo a 26% dos pastores pesquisados, seguidos pelos que se encontram entre os 41 e 45, o que corresponde a 24% deles. Ora, essas duas faixas correspondem a uma fase da vida comumente chamada de “meia-idade”. Nesse caso, se somarmos os dois grupos, constataremos que exatamente a metade dos respondentes encontra-se nessa fase da vida. Segundo Joel Dutra (1996:33,38), esse é um período da vida em que as pessoas tendem para uma estabilização profissional, esforçando-se “para estabelecer um lugar permanente no universo do trabalho”. Por outro lado, ainda segundo Dutra, é um período também em que o trabalho e a carreira ocupam grande espaço na vida da pessoa, podendo gerar conflitos com outros interesses. Nessa fase há também grande pressão para atualização/reciclagem de conhecimentos/habilidades. Visualizamos ainda, nesse mesmo gráfico, que três grupos de pastores encontram-se igualmente distribuídos nas faixas que vão entre os 31 e 35, 46 e 50, e 56 e 60 anos de idade, correspondendo cada um deles a 10,80% do total. Apenas 6,5% dos pastores estão entre os mais idosos, isto é, entre os 61 e 70 anos, enquanto uma porcentagem ainda menor se verifica entre os mais jovens, ou seja, 4,34% entre os 25 e 30 anos.

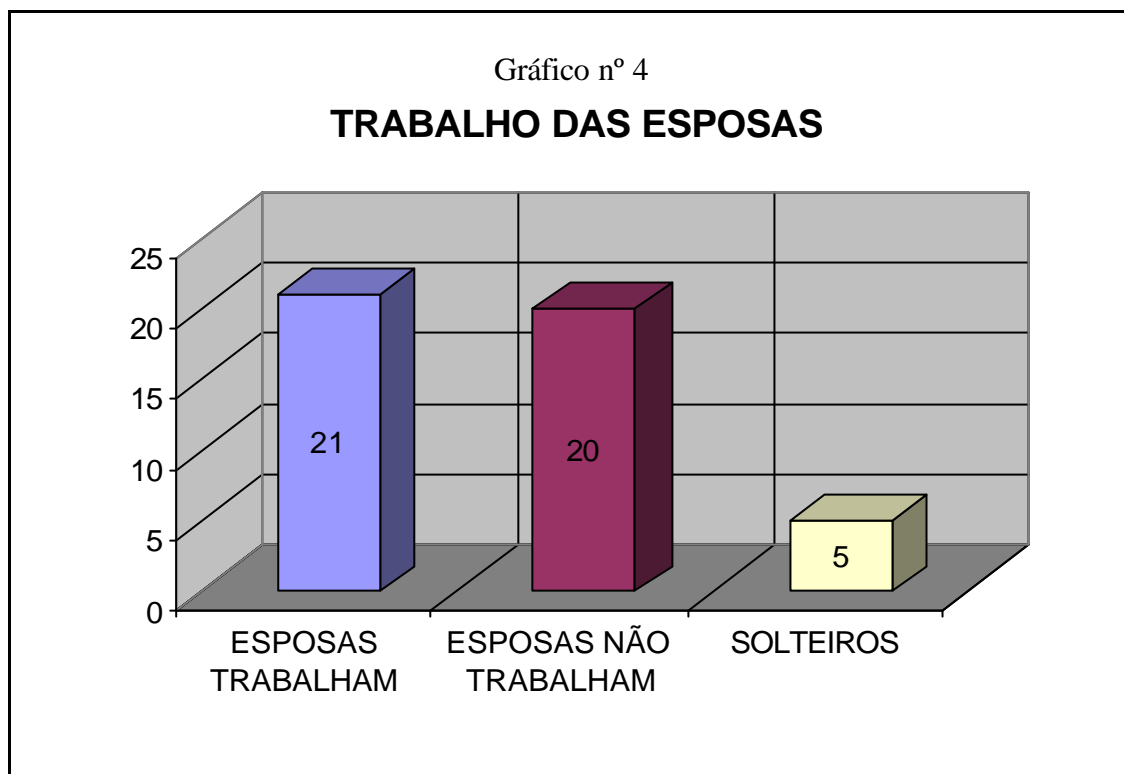


O gráfico no. 2 não deixa dúvidas quanto ao fato de a grande maioria dos pastores serem casados. Porém, é significativo que 11% deles sejam divorciados, o que demonstra haver problemas e dificuldades nessa área da vida pastoral.

Quanto ao número de filhos, conforme o gráfico no. 3, verificamos que 40,5% dos pastores têm dois filhos, ao passo que 28,5% deles têm três filhos, acompanhando, desse modo, uma tendência das famílias brasileiras, que têm optado, cada vez mais, por um número reduzido de filhos, até mesmo pela questão econômica.

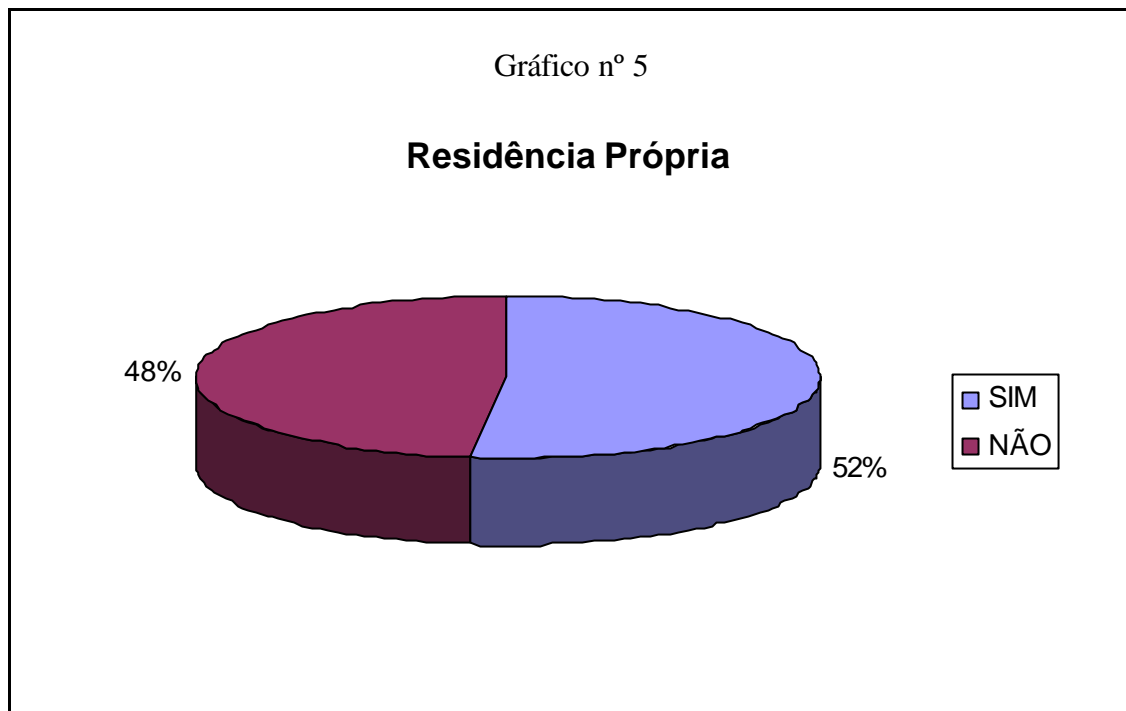


Ainda dentro do espectro da vida familiar do pastor, quisemos saber o número de esposas de pastor que estão no mercado de trabalho, desenvolvendo suas próprias carreiras e contribuindo também para o sustento financeiro da família. O gráfico nº.4 mostra os seguintes números:

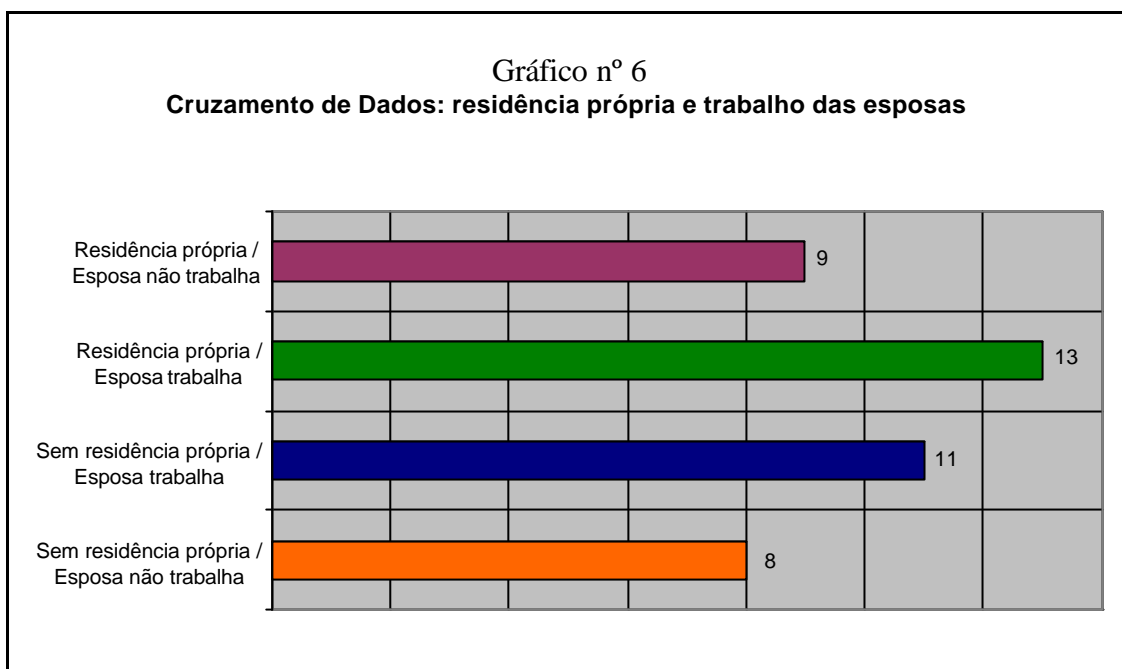


Os dados mostram que 51,20% das esposas de pastor têm seu próprio trabalho, contra 48,70% que, no momento da pesquisa, não estavam trabalhando fora. Conforme veremos no segundo capítulo desta dissertação, a inserção das esposas de pastor no mercado de trabalho proporciona uma importante mudança no modelo tradicional de família pastoral, repercutindo, inclusive, no modo como o pastor administra sua própria carreira.

Perguntamos aos pastores se eles possuem ou não residência própria por entendermos que as dificuldades relacionadas ao financiamento de uma casa própria e as constantes mudanças de cidade, aliadas ao oferecimento de casa para morar por parte da igreja, nem sempre estimulam o pastor a adquirir seu próprio imóvel. No entanto, os dados obtidos no gráfico no. 5 revelaram o seguinte resultado:

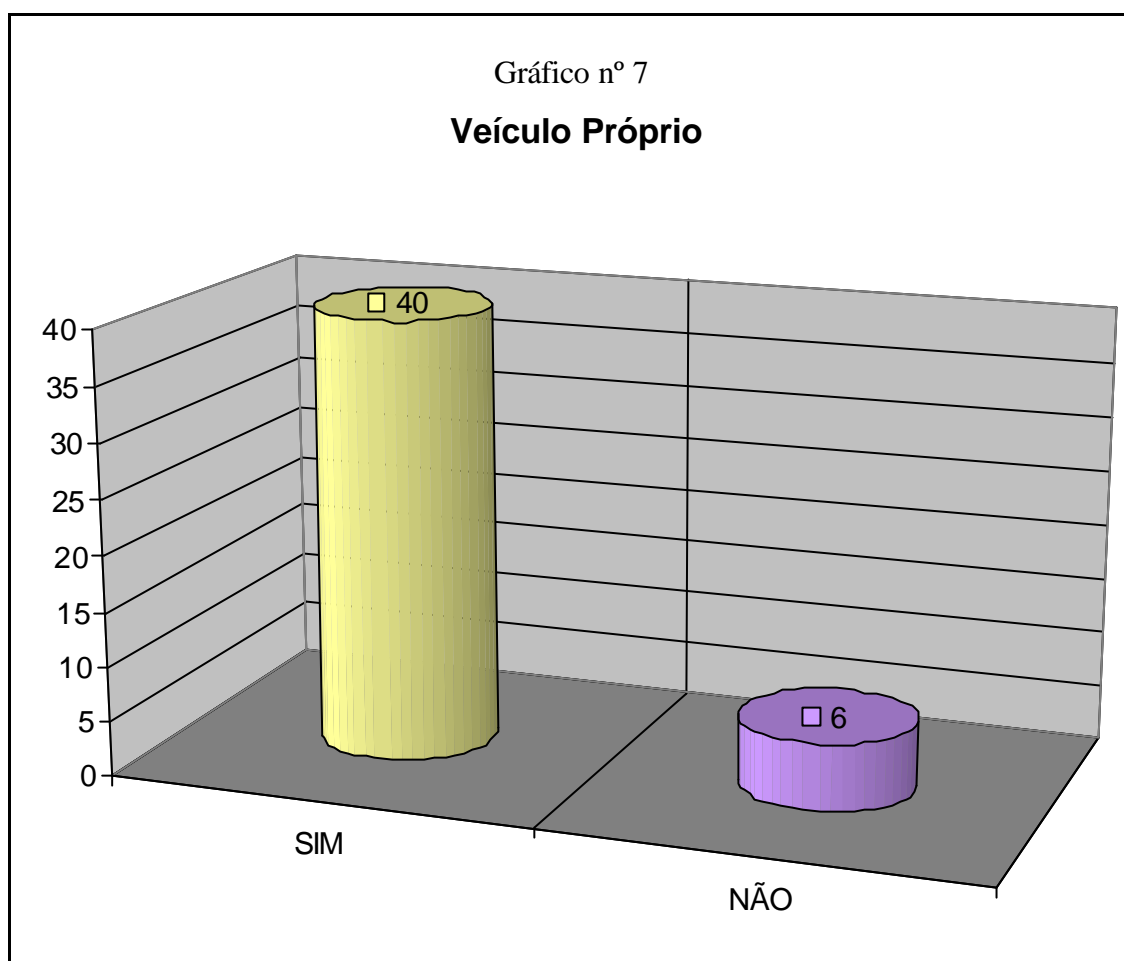


Dos pastores pesquisados, conforme o gráfico nº 5, 52% já possuem sua própria residência, contra 48% que afirmaram não possuir um imóvel residencial. A prevalência de pastores que já possuem seus imóveis pode indicar, por um lado, uma preocupação de não ficar na dependência da igreja quanto à questão de moradia e, por outro, o desejo de fixar residência definitiva numa grande cidade, evitando assim as constantes mudanças que tantos transtornos causam à família pastoral, principalmente para os filhos em idade escolar. No entanto, a possibilidade de realizar “o sonho da casa própria” está relacionada à importante contribuição da mulher que trabalha fora. O gráfico nº.6 confirma essa afirmação.



Entre os pastores que têm casa própria, 31,70% são casados com mulheres que trabalham fora, contra 22% cujas esposas são donas-de-casa.

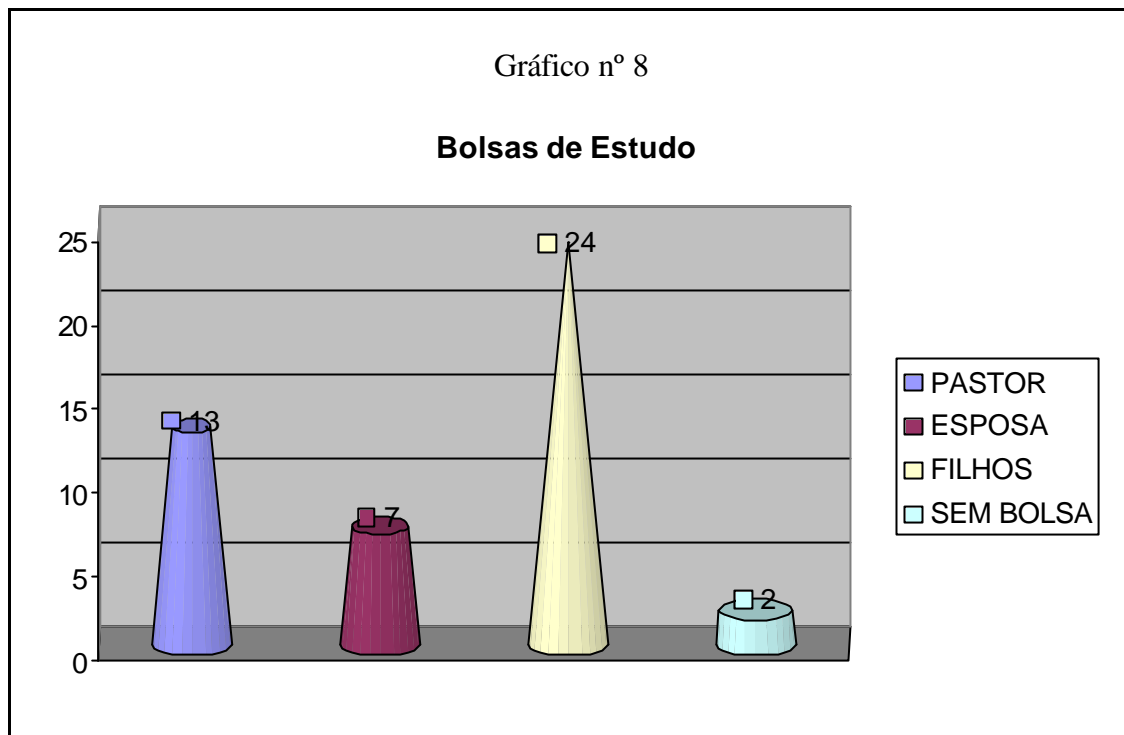
Já no gráfico nº 7, temos os dados referentes aos pastores que possuem ou não veículo próprio.



Mais do que um símbolo de *status*, o carro próprio é hoje uma ferramenta indispensável para o trabalho pastoral, principalmente numa grande cidade como São Paulo. Daí por que 87% dos pastores possuem veículo próprio.

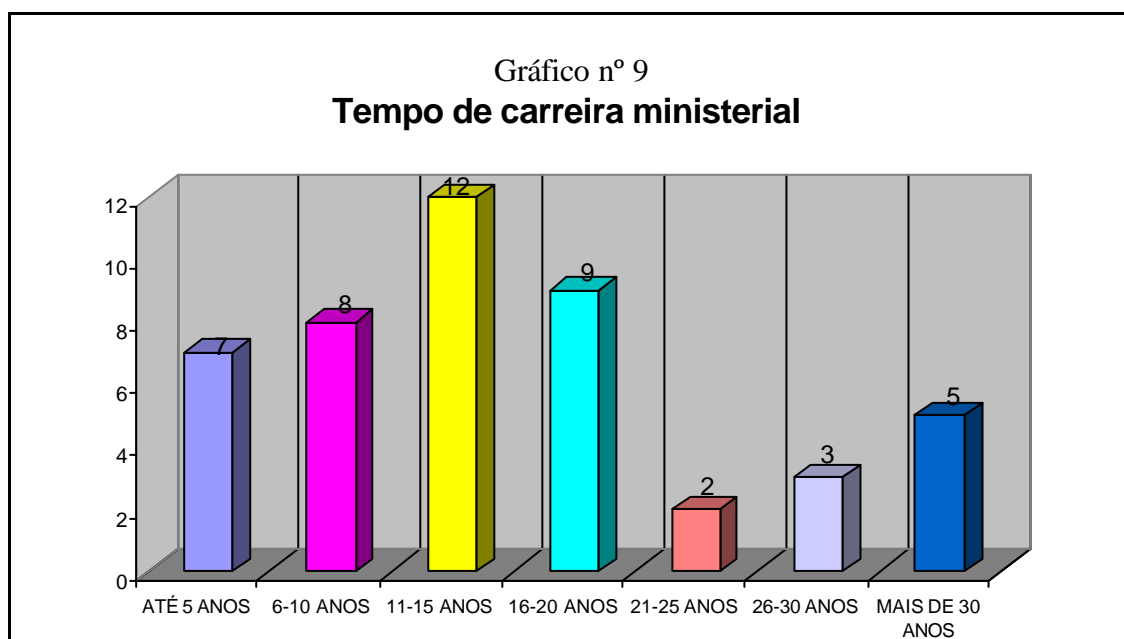
Os inúmeros problemas que afetam o sistema público de ensino brasileiro, principalmente no ensino básico, fundamental e médio, constantemente divulgados pela imprensa, fazem com que muitos pais destinem boa parte de seu orçamento para manter os filhos em escolas da rede particular. Os filhos dos pastores presbiterianos têm acesso gratuito a um ensino de qualidade numa das escolas mais tradicionais de São Paulo: o Mackenzie. O complexo educacional Mackenzie oferece bolsas de estudo não somente para os filhos, mas também para os próprios pastores e respectivas esposas. Perguntamos aos pastores de São Paulo se eles e seus familiares têm usufruído desse privilégio. O Gráfico nº 8 apresenta os seguintes números:





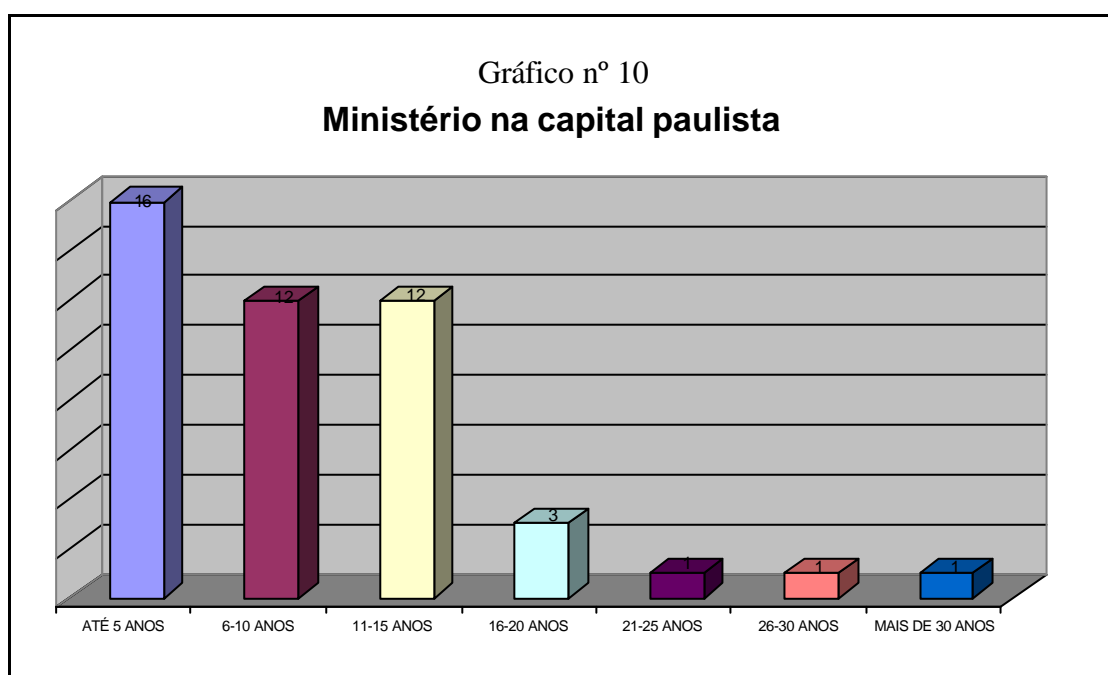
Conforme os números do gráfico no. 8, 95,60% dos pastores pesquisados se beneficiam desse privilégio direta ou indiretamente por meio de suas esposas e filhos. Incontestavelmente, como os próprios pastores afirmaram no questionário, o acesso ao Mackenzie é uma das principais vantagens de ser pastor em São Paulo e um dos motivos que atraem tantos deles para essa cidade.

Por meio do gráfico de nº.9, entramos mais diretamente na experiência profissional dos pastores pesquisados, procurando levantar dados sobre o tempo em que eles estão na carreira pastoral.



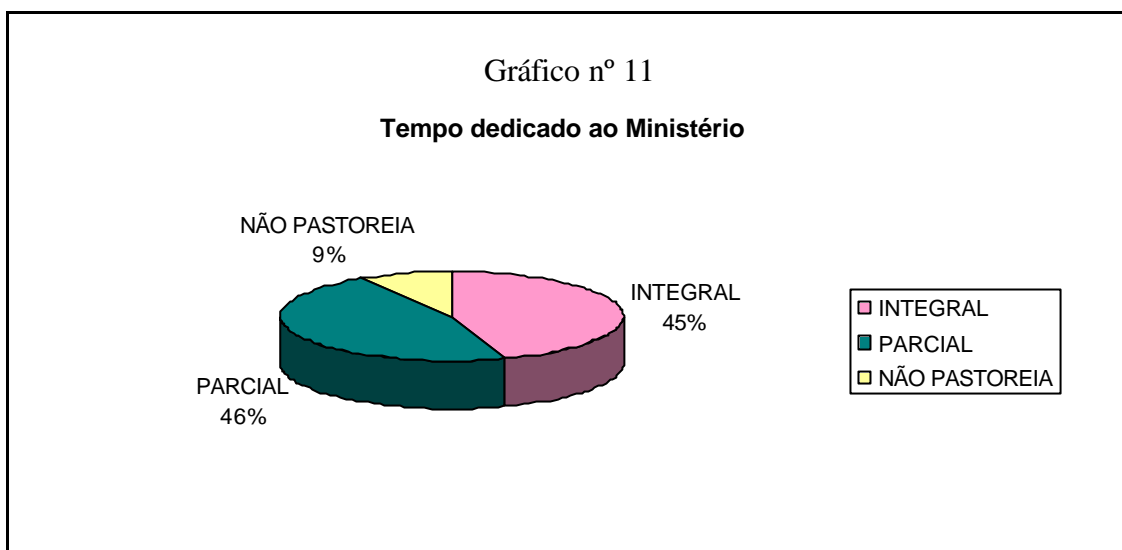
Observamos que 26% dos pastores têm entre 11 e 15 anos de profissão, vindo logo em seguida os que estão na carreira há 16 até 20 anos, ou seja, 19,5%. Depois disso, temos o grupo dos que estão entre os 6 e 10 anos de atividade, correspondendo a 17,4%. Portanto, temos um grupo significativo de pastores em São Paulo entre os 6 e 20 anos de carreira, o que nos leva a afirmar que se trata de um “clero experiente”. Todavia, Edênio Vale (2004:106), comentando pelo ângulo psicossocial uma pesquisa realizada com padres em 2002, observou que era principalmente entre aqueles que estavam na faixa de 6 a 15 anos de ordenação que ocorriam os “abandonos” da carreira clerical. Porventura, não seria esta também uma fase em que os pastores presbiterianos enfrentam uma “crise da carreira pastoral”?

Em relação ao tempo de atuação pastoral na cidade de São Paulo, atentemos para o gráfico nº 10.

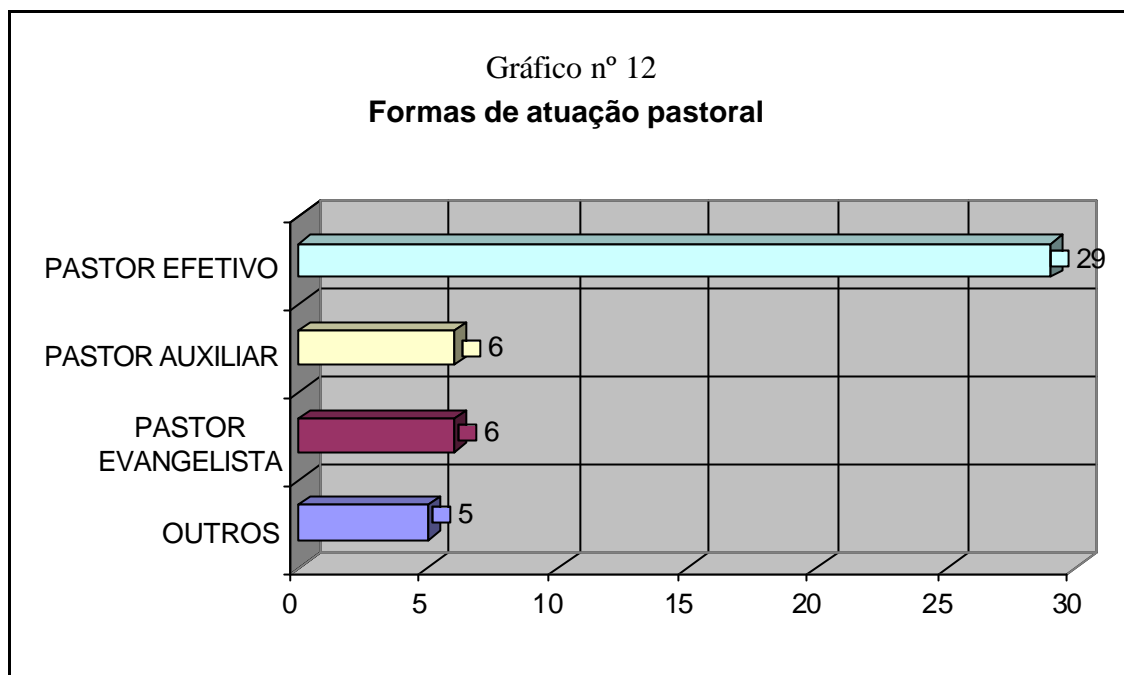


O gráfico nº 10 deixa claro que há uma maciça concentração de pastores com entre 1 e 15 anos de atividades na capital paulista. Porém, o índice maior é encontrado entre aqueles que estão na faixa de 1 a 5 anos, 34,80%. Empatados em segundo lugar, estão os pastores com entre 6 e 10 anos e 11 e 15 anos de atividade na capital, respondendo cada uma dessas faixas por 26%. Comparando os gráficos nº 9

e nº 10, pode-se inferir que nos últimos 10 anos vários pastores se mudaram para a cidade de São Paulo a fim de desenvolver nessa cidade as suas carreiras.



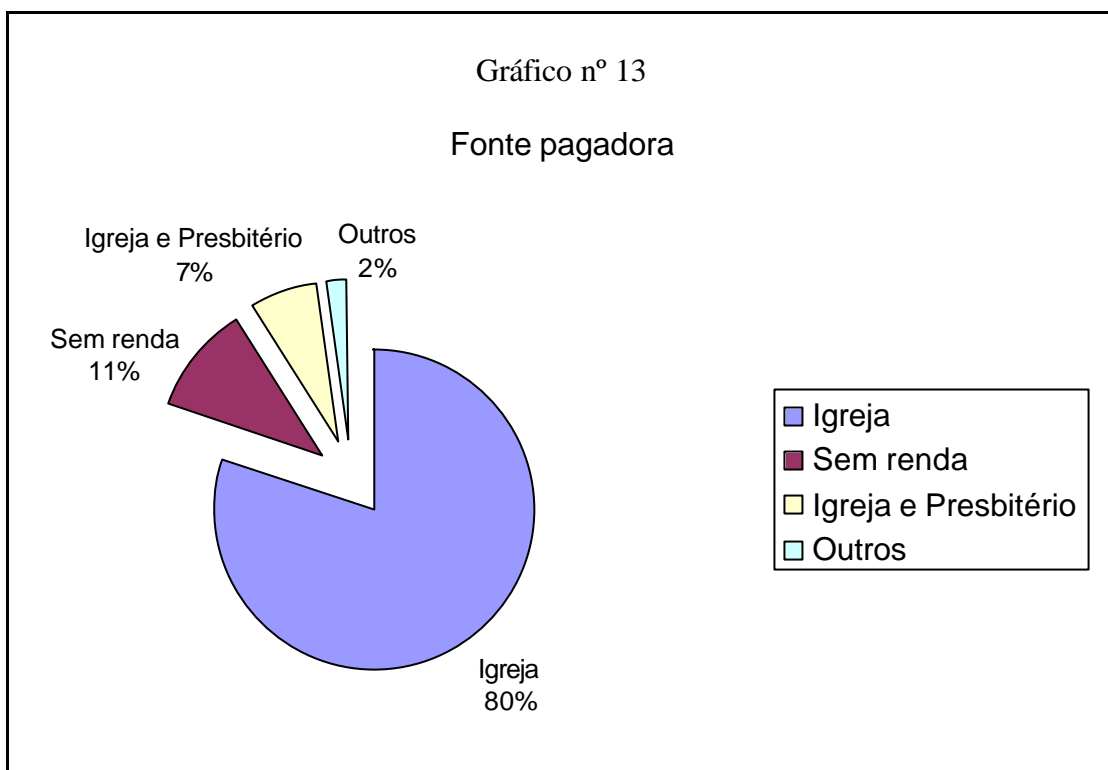
Esse gráfico mostra que, entre os pastores pesquisados, os de “tempo parcial”, ou seja, aqueles que têm uma outra ocupação além do pastorado, superam em número aos de “tempo integral”, isto é, aqueles que se dedicam somente ao trabalho na igreja local. Certamente, esse é um dado muito interessante e que expressa, possivelmente, uma condição particular do pastorado presbiteriano na cidade de São Paulo. Afirmamos isso com base numa pesquisa feita entre os pastores pertencentes à IPI, em nível nacional, no segundo semestre de 1999, a qual constatou que 72% dos pastores estavam trabalhando em regime de tempo integral, contra apenas 26% de tempo parcial. É possível que a realização de uma pesquisa dessa natureza no âmbito da IPB apresente resultados aproximados, já que há certas similaridades no modo como os pastores dessas duas denominações religiosas procuram administrar suas carreiras.



Os pastores pesquisados são em sua maioria efetivados<sup>52</sup> em suas igrejas, somando 63%. Já na condição de pastor auxiliar, o qual, segundo o *Manual Presbiteriano* (1999:20), é o “ministro que trabalha sob a direção do pastor” efetivo, estão 13%, o mesmo índice dos que responderam estar na condição de “evangelista”, aquele que é “designado pelo Presbitério para assumir a direção de uma ou mais igrejas ou de trabalho incipiente”, conforme reza o mesmo *Manual* .

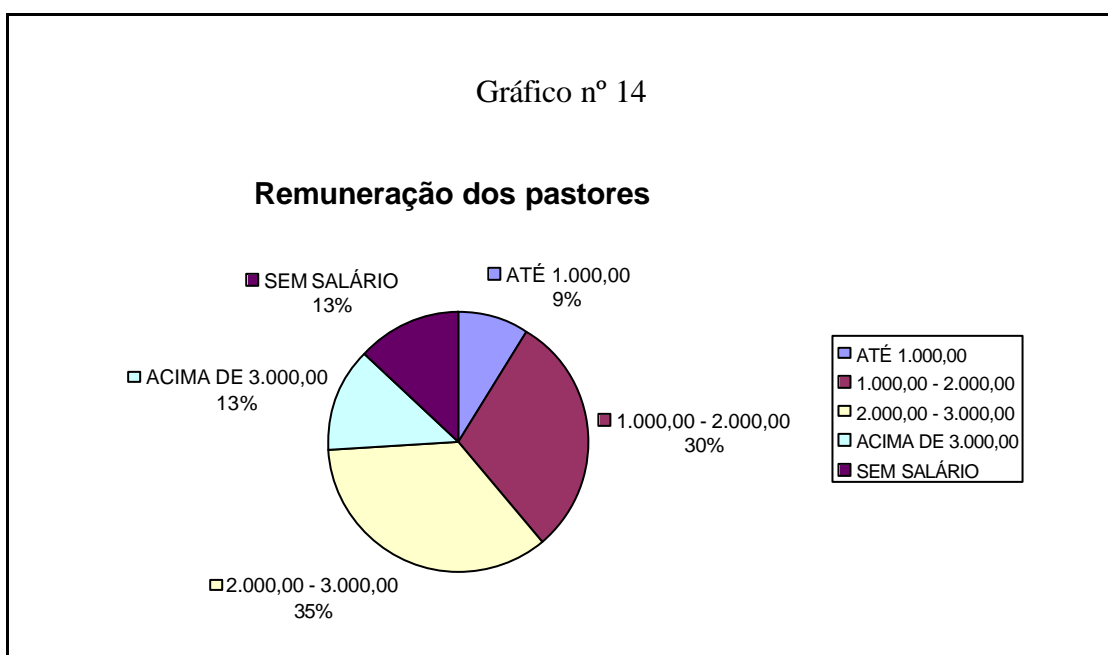
O gráfico no.13 aponta as fontes pagadoras dos salários dos pastores pesquisados:

<sup>52</sup> Sobre o “pastor efetivo”, ver nota 47.



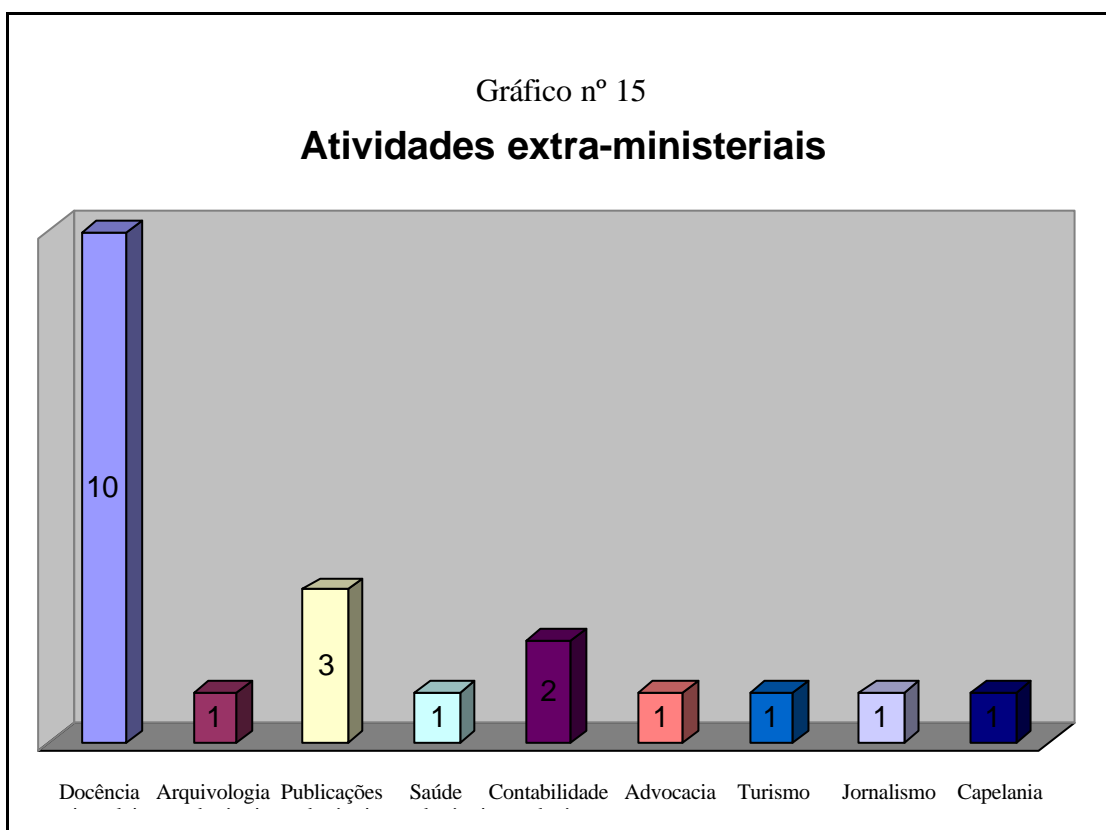
O gráfico no.13 deixa claro que as igrejas presbiterianas da capital estão obedecendo ao preceito institucional segundo o qual “o sustento do pastor-efetivo e do pastor-auxiliar cabe às igrejas que fixarão os seus vencimentos, com aprovação do Presbitério” (*Manual Presbiteriano*,1999:21).

Quanto ao salário nominal pago aos pastores em São Paulo, o gráfico nº 14 apresenta os seguintes números:



Observamos que 35% dos pastores recebem de R\$ 2.000,00 a R\$3.000,00, seguidos pelos 30% na faixa entre R\$1.000,00 e R\$2.000,00. Acima de R\$3.000,00 estão outros 13% e, com esse mesmo índice de 13%, estão, no outro extremo, aqueles que não recebem salário nenhum, constituindo esse grupo dos “sem salário” os que não estavam pastoreando por ocasião da pesquisa e aqueles que abriram mão de receber salário da igreja. Devemos levar em conta também, na análise dos dados, a diferença entre os de tempo integral e os de tempo parcial, já que os primeiros têm vencimentos superiores aos de seus pares de tempo parcial, salvo uma ou outra exceção.

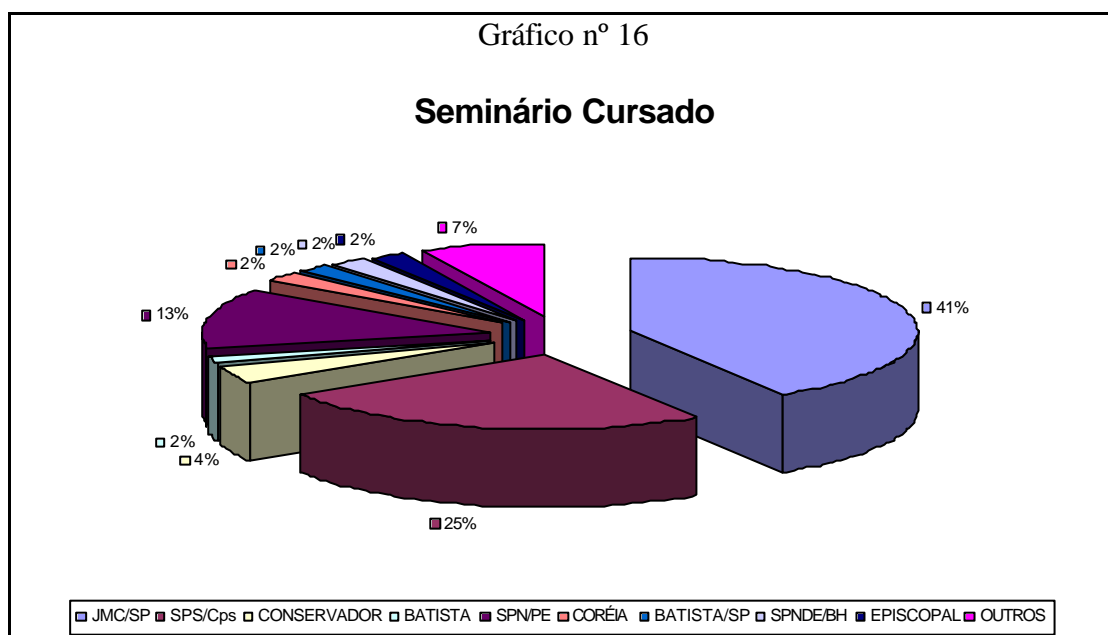
Quanto às atividades extra-ministeriais exercidas pelos pastores de tempo parcial, temos o seguinte quadro (gráfico nº 15).



É principalmente na área do ensino que os pastores de tempo parcial exercem sua outra ocupação remunerada, observando-se o índice de 46,60%. É importante ressaltar que 62% dos pastores de tempo parcial trabalham em autarquias da IPB em

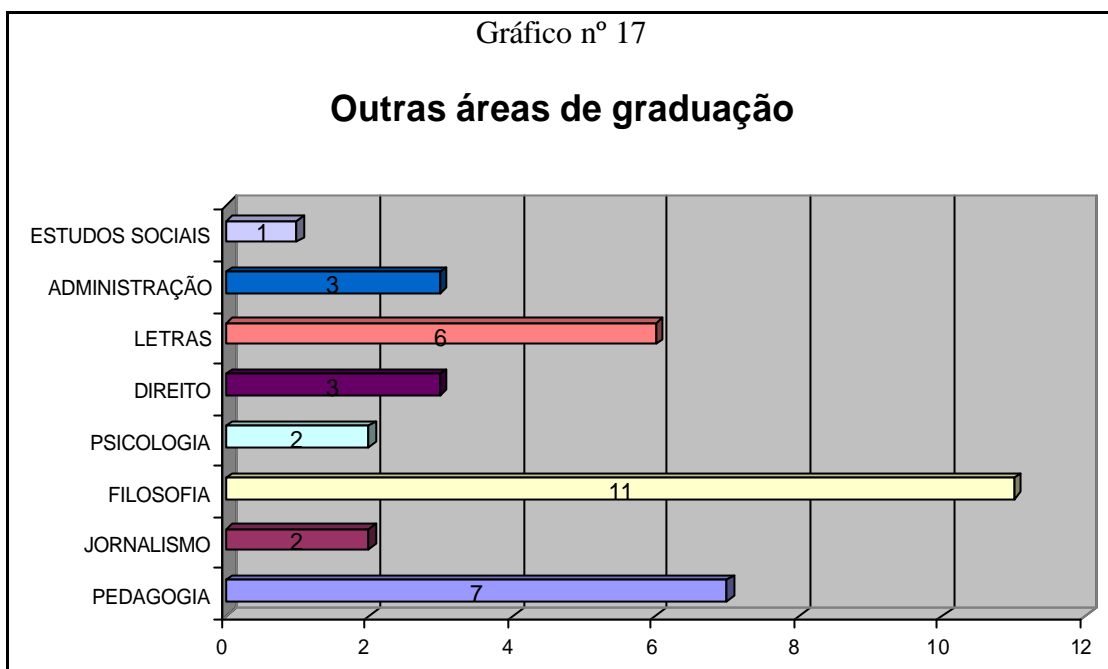
São Paulo, especialmente no Seminário Teológico JMC, no Mackenzie e na Casa Editora Presbiteriana.

Constatamos que todos os pastores pesquisados são bacharéis em teologia. O gráfico n° 16 mostra os seminários onde os pastores estudaram.



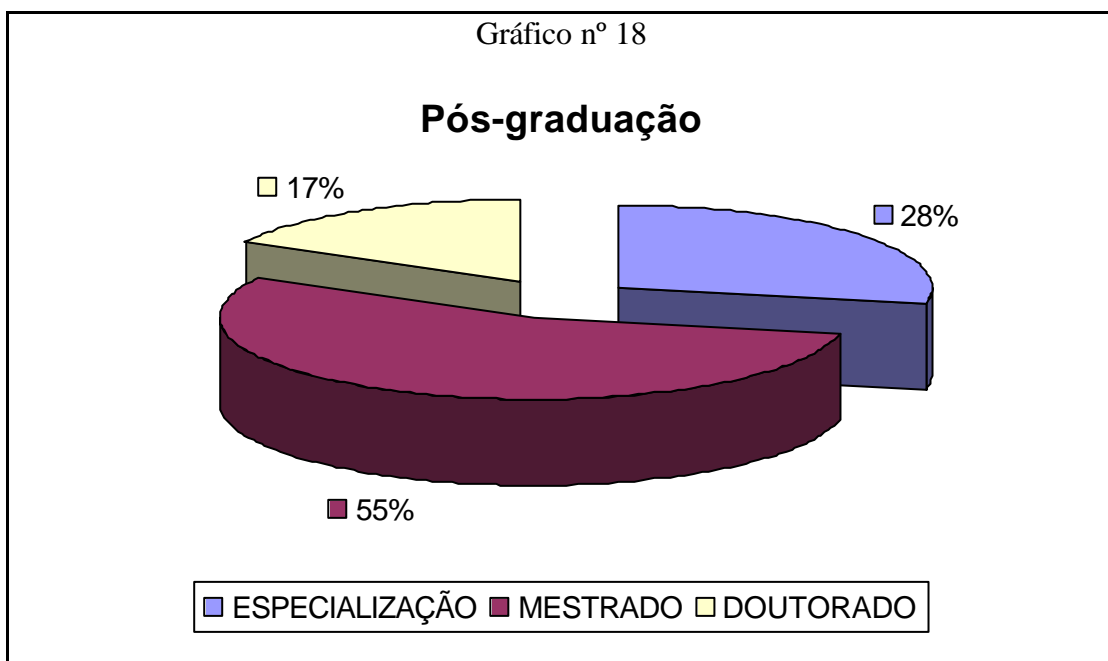
É maciça a predominância dos seminários oficiais na formação dos pastores pesquisados, totalizando 81% assim distribuídos: Seminário JMC, em São Paulo, com 41%; Seminário Presbiteriano de Campinas, 25%; Seminário Presbiteriano do Norte, 13%; Seminário Presbiteriano de Belo Horizonte, 2%.

Além do curso de Teologia, 63% dos pastores respondentes possuem outro curso superior, alguns com até duas ou três graduações. Atentemos para o gráfico n° 17.



Constatamos que os cursos são na sua maioria na área de ciências humanas, com maior concentração em Filosofia (31,50%), Pedagogia (20%) e Letras (17%).

Verificamos também que 41,30% dos pastores pesquisados possuem algum tipo de curso de pós-graduação, conforme o gráfico nº 18.





À guisa de conclusão, podemos agora, a partir do cruzamento de alguns dados, traçar um perfil desses pastores.

- 1) *Idade*: 42,7 anos
- 2) *Estado civil*: casado
- 3) *No. de filhos*: 2
- 4) *Esposa*: trabalha fora
- 5) *Residência*: própria
- 6) *Veículo*: próprio
- 7) *Bolsa de estudo no Mackenzie*: usufrui
- 8) *Tempo na carreira pastoral*: 15,8 anos
- 9) *Tempo de atividades em São Paulo*: 9,4 anos
- 10) *Tempo dedicado ao ministério*: parcial/integral
- 11) *Tipo de pastorado*: efetivo
- 12) *Fonte pagadora*: igreja local
- 13) *Faixa salarial*: entre R\$ 2.000,00 e R\$ 3.000,00
- 14) *Outra graduação*: possui

## CAPÍTULO II

### O PERFIL PROFISSIONAL DO PASTOR PRESBITERIANO EM SÃO PAULO

Neste capítulo pretendemos analisar, a partir da contribuição de teóricos ligados à Sociologia da Religião<sup>53</sup> e à Sociologia das Profissões<sup>54</sup>, a profissão de pastor presbiteriano. Desse objetivo surgem algumas questões: Podemos considerar o pastorado como profissão? Como deveríamos classificar a profissão de pastor? Que tipo de profissional religioso é o pastor? Como os pastores vêem a sua ocupação: vocação ou profissão? A ênfase no caráter vocacional do pastorado exclui a dimensão profissional do mesmo? Quais são as competências de um pastor? Procuraremos fazer frente a essas interrogações sem nos esquecer, todavia, do que foi analisado no capítulo anterior, ou seja, o profissional com o qual nos ocupamos aqui atua na cidade de São Paulo, neste início de século, e exerce sua profissão nos limites de uma organização religiosa pertencente ao Protestantismo histórico brasileiro, cuja forma de governo eclesiástico é presbiteriana.<sup>55</sup> Ora, a trajetória histórica do sub-campo presbiteriano, com todos os conflitos e lutas que em seu interior se verificaram, se reflete, de algum modo, na maneira como os pastores implementam suas carreiras presentemente. Devemos ainda nos lembrar que o

---

<sup>53</sup>Serviram de inspiração para este capítulo os textos de: Jean-Paul Willaime, *Profession: Pasteur. Sociologie de la condition du Clerc à la fin du XX siècle* (Genève, Labor et Fides, 1986); O protestantismo como objeto sociológico In *Estudos da Religião*, 18 (junho de 2000, São Bernardo do Campo, UMESP); Prédica, culto protestante e mutações contemporâneas do religioso In *Estudos de Religião*, 23- (dezembro de 2002, São Bernardo do Campo, UMESP); O pastor protestante como tipo específico de clero In *Estudos de Religião*, 25 (dezembro de 2003, São Bernardo do Campo, UMESP); Leonildo S. Campos, *Destino Pessoal e Organização Religiosa – Um estudo de carreiras pastorais no interior de uma organização religiosa* (Dissertação de Mestrado, São Bernardo do Campo, UMESP 1987); Profissionalização do Pastor Protestante In *Teoria e Pesquisa*, Nos. 40 e 41 (São Carlos, Universidade Federal de São Carlos, jan/jul 2002); O estudante de teologia candidato a pastor – contribuições das ciências sociais para uma análise da formação do futuro clero protestante brasileiro, In *Simpósio*, 45 (São Paulo, ASTE, novembro de 2003).

<sup>54</sup>Gabrile Gyarmati, *Las profesiones dilemas del conocimiento y del poder* (Santiago, Ediciones Universidad Católica de Chile); Eliot Freidson, *Renascimento do profissionalismo* (São Paulo, Edusp, 1998).

<sup>55</sup> Em termos ideais, o sistema presbiteriano de governo baseia-se na democracia representativa, por meio da qual os membros da igreja têm o direito de eleger os seus legítimos representantes, ou seja, aqueles que vão governá-los no âmbito eclesiástico. Trata-se de um poder colegiado em que *presbíteros*, representantes do povo, administram junto com o *pastor* a vida religiosa e espiritual da comunidade. Como observou Campos (1987:17,18), “trata-se de um sistema de governo muito mais dependente do grau de consciência dos membros da Igreja”, e que “nem sempre obedece ao cronograma formal” no que tange ao “exercício do poder” em seu interior.

exercício da profissão pastoral se inscreve no contexto das relações entre os vários agentes que ocupam o sub-campo presbiteriano (Pastor-Leigos; Pastor-Pastor) e de todos com a instituição, além do dado da posição ocupada por esta no campo religioso brasileiro e na sociedade como um todo.

## 2.1 – PROFISSÃO, OCUPAÇÃO E VOCAÇÃO DO PASTOR

Os pastores presbiterianos pesquisados reagem negativamente a qualquer abordagem que procure tratar o pastorado como uma profissão<sup>56</sup>. Desde cedo, ou seja, ainda na fase de formação e treinamento no seminário, o futuro pastor é conscientizado de que ele está ingressando em um ofício que não deve ser encarado como uma profissão.<sup>57</sup> Essa postura é reforçada pelo modo como as leis brasileiras encaram a atividade pastoral. Campos (2002:74) afirma: “A própria legislação trabalhista brasileira é ambígua quanto ao aspecto profissional do trabalho do Pastor, pois os tribunais de Justiça do Trabalho não reconhecem nessa atividade uma profissão”<sup>58</sup>. Mas, a partir das contribuições da Sociologia das Profissões, o pastorado pode ser considerado uma profissão? Com essa questão em aberto, vamos primeiramente apresentar alguns conceitos sobre *profissão* a fim de responder, num segundo momento, a pergunta aqui levantada.

Os teóricos<sup>59</sup> que procuram estabelecer um conceito para *profissão* invariavelmente apontam para a dificuldade de se chegar a uma definição que contemple os vários significados ensejados por tal palavra, conforme observou Gyarmati (1984:33). Já para Eliot Freidson (1998:49), o problema da definição de *profissão* gira em torno da seguinte questão: “Que ocupações deveriam ser chamadas profissões e por quais critérios institucionais”. Reportando-se aos aspectos históricos ligados ao uso do termo, Freidson (1998:51) lembra que havia um consenso quanto à

---

<sup>56</sup>Em nossa pesquisa perguntamos aos pastores: “Por que escolheu a profissão de pastor?” Alguns responderam de modo incisivo que o pastorado de modo algum era uma profissão e sim uma vocação divina.

<sup>57</sup> Segundo Wilson E. de Souza (1998:45): “O seminarista, então, não considerava a sua ‘vocação’ como uma profissão, mas um ‘ministério’ diferente das demais atividades seculares”.

<sup>58</sup> Campos (2002:74) acrescenta o comentário de que não se tem notícia de nenhum pastor que tenha entrado na Justiça do Trabalho reclamando seus direitos contra uma Igreja e tenha ganhado a causa. Prevalece a tese de que “pastor não é empregado e Igreja não é empregadora”.

<sup>59</sup> Segundo Gabriele Gyarmati (1984:36), os autores, em sua maior parte, são de língua inglesa, já que Inglaterra e Estados Unidos são os lugares onde o estudo sistemático das profissões mais se desenvolveu.

aplicação da palavra *profissão* para designar as três primeiras profissões liberais que as universidades medievais fizeram proliferar, a saber: a medicina, a advocacia e o clero (do qual fazia parte o corpo docente universitário), também chamadas de *profissões de status*. Aliás, Norbert Elias (1987:993) observa que essas ocupações foram assim chamadas porque elas foram as primeiras que “trouxeram oportunidade de ganhar a vida sem envolver comércio nem trabalho manual a pessoas que viviam de renda oriunda de trabalho”. Porém, Freidson (1998:51) assinala que, com o aparecimento de várias *ocupações* no contexto do desenvolvimento industrial e capitalista da Inglaterra do século XIX e, posteriormente, dos Estados Unidos, “o consenso terminológico tornou-se altamente confuso em virtude das tentativas das recém-reorganizadas ou recém-formadas ocupações de classe média de perseguir o título de ‘profissão’ porque estava associado à condição de honradez das profissões liberais tradicionais”. Não faz parte do escopo deste trabalho propor uma definição que elimine essa confusão terminológica, ao contrário, queremos nos valer daquelas conceituações que já foram elaboradas, sabendo que, se as mesmas não correspondem a todas as expectativas dos teóricos, pelo menos, elas lançam luzes sobre a questão que estamos tratando aqui.

Conforme Gyarmati (1984:36), o estudo sistemático das profissões tem sido feito predominantemente sob três enfoques. O primeiro tende a identificar as profissões a partir de algumas características que lhes são inerentes, por meio das quais é possível distinguir, de forma relativamente precisa, as *profissões* das *não profissões*. Quais são essas características? Não há, na verdade, unanimidade entre os autores sobre quais seriam as características que definem as profissões, porém, a partir de listas de características apresentadas por alguns teóricos, Gyarmati (1984:40-41) elaborou a seguinte síntese das mesmas:

- Tais atividades são essenciais para assegurar a vida e o bem-estar dos cidadãos;
- Há uma ênfase no sentido de *missão* ou *espírito de serviço*, que faz com que o profissional coloque os interesses dos seus clientes acima de quaisquer outros;
- Existem códigos de ética que devem ser observados pelos membros da profissão no desempenho de suas atividades;

- Exigem um extenso período de estudos altamente especializados baseados fundamentalmente em um conjunto sistemático de conhecimentos teóricos. Essa preparação é obtida em universidades ou em instituições de ensino superior;
- Têm direito exclusivo ou monopólio sobre o oferecimento de serviços em determinadas esferas de atividades;
- São autônomas, pois têm o direito de fixar seus próprios objetivos, de organizar suas atividades e reger-se por meio de leis próprias, formuladas pelos membros da profissão respectiva. Também há uma insistência na autonomia de cada profissional;
- Têm uma cultura própria – os valores, normas, símbolos e linguagem características de cada profissão – que está inserida na cultura maior da sociedade, constituindo uma espécie de *subcultura* dentro dela. Este fato produz um alto grau de identificação do indivíduo com sua profissão, aliado a um forte sentido de solidariedade com os demais membros dela;
- Gozam de elevado prestígio, superior ao da maioria das outras ocupações;
- Garantem remuneração relativamente boa em relação a outras ocupações *não- profissionais*, afora outras vantagens e benefícios.

O segundo enfoque no estudo das profissões procura fugir da dicotomia entre *profissão e não-profissão*, advogando a tese de que as diversas ocupações apresentam graus variáveis de profissionalização, isto é, algumas seriam mais profissionais que outras em relação a um *tipo ideal*, sem que necessariamente exista uma separação rígida entre elas. Assim, o conjunto de características elencadas por Gyarmati se constitui num *tipo ideal* de profissão, que não representa a realidade concreta de qualquer profissão, mas pode servir de referência para se medir o grau de profissionalização de uma determinada ocupação. No entanto, essa abordagem suscita algumas dificuldades, como a que foi observada por Gyarmati (1984:40) ao propor a seguinte pergunta:

“Cuál ocupación sería más profesional: la que requiera mayores conocimientos teóricos, la que exhiba más espíritu de servicio, o aquella que goce de mayor autonomía” (...) “Esta ausencia de una covariación de las distintas características hace aún más difícil fijar criterios claros de separación entre los distintos tipos de ocupaciones”.

Finalmente, há um terceiro enfoque no estudo das profissões, que procura analisar a evolução e o funcionamento das ocupações. Esse enfoque explica as principais características das profissões tendo em vista a base das relações de poder estabelecidas entre elas e outros setores e instituições da sociedade. Segundo Gyarmati (1984:58-61), essa abordagem privilegia os conflitos internos e as mudanças no campo profissional, aspectos não contemplados nos enfoques anteriores. Entre os teóricos que estudam as profissões na perspectiva das relações de poder está Freidson (1998:246), que não estabelece uma separação rígida entre *profissão* e *ocupação*; ao contrário, ele as vê como sinônimos. Atentemos para suas palavras:

“Profissão é sinônimo de ‘ocupação’: diz respeito ao trabalho especializado pelo qual uma pessoa ganha a vida numa economia de troca. Mas não é simplesmente *qualquer* tipo de trabalho que os profissionais fazem. O tipo de trabalho que realizam tem caráter esotérico, complexo e arbitrário: requer conhecimento teórico, competência e discernimento que as pessoas comuns não possuem. Além do mais, o tipo de trabalho que realizam é considerado especialmente importante para o bem-estar de indivíduos ou da sociedade em geral, e tem um valor tão especial que o dinheiro não pode lhe servir de única medida: é também Boa Obra. É a capacidade de realizar esse tipo especial de trabalho que distingue os chamados profissionais da maioria dos outros trabalhadores”.

Feitas essas breves considerações sobre o conceito de *profissão*, podemos voltar agora à questão: É o pastorado presbiteriano uma profissão? Se tomarmos como base o primeiro e o segundo enfoques conjuntamente, vemos que o pastor presbiteriano se aproxima do modelo profissional, pois apresenta algumas das características que definem uma profissão. Por exemplo, a ênfase no sentido de missão ou espírito de serviço, o extenso período de estudos, e a cultura própria, apenas para ficarmos nesses quesitos, reforçam o caráter profissional do pastorado presbiteriano ou, se preferirmos, apontam para um certo grau de profissionalização do mesmo. À luz do terceiro enfoque, especialmente se considerarmos a definição de Freidson, que vê a profissão como uma ocupação especializada por meio da qual uma pessoa obtém seu sustento numa economia de troca, também podemos falar do pastorado como profissão, na medida em que o pastor presta um serviço especializado na organização religiosa tipo Igreja, retirando dela a fonte de seu sustento próprio e familiar.

Enquadrar o pastorado como profissão, todavia, nos deixa ainda no meio do caminho, pelo que devemos progredir um pouco mais nessa discussão, perguntando-

nos agora sobre qual é a relação entre profissão e vocação. São termos antagônicos? É possível falar de profissionalismo e vocação no pastorado sem que necessariamente um exclua o outro? Entendemos serem essas questões de grande importância, já que é justamente por causa da ênfase dada ao caráter vocacional do pastorado que os pastores presbiterianos são levados a rejeitar uma abordagem do mesmo em termos de profissão.

O que leva um indivíduo a escolher a profissão de pastor? O discurso religioso apresenta a “vocação” como a porta de entrada da carreira pastoral. Assim, a primeira condição que alguém deve preencher para iniciar o processo que o conduzirá ao pastorado é, segundo o *Manual Presbiteriano* (1999:46,45), “se sentir chamado para o ministério da Palavra de Deus”. Ora, o autor desse chamado é o próprio Deus, porque a “vocação para o ofício na Igreja é a chamada de Deus...”. Portanto, na ótica da instituição, não é o indivíduo que escolhe, ele é escolhido pela divindade para um “ofício”, que é o “ministério sagrado”. O termo “vocação”, no *Dicionário Teológico de Vida Consagrada* (1994:1143), significa a “inspiração ou moção interior pela qual Deus chama a pessoa a determinado estado ou forma de vida. Sem negar as mediações humanas, afirma-se que, em toda vocação autêntica, a iniciativa é de Deus”. Já no *Dicionário de Psicologia* (1966:450), diz-se que

“há vocação quando uma pessoa manifesta tendência a exercer certa forma de atividade – em particular, de caráter profissional – e suficientemente forte para que pareça responder a uma espécie de apelo (ou chamado interior), de acordo com as aptidões requeridas nessa atividade”.

No *Dicionário de Filosofia* (2003:1007), encontramos a seguinte definição de vocação:

“É hoje um conceito pedagógico e significa propensão para qualquer ocupação, profissão ou atividade. É diferente de aptidão, por ser a atração que o indivíduo sente por determinada forma de atividade, para a qual pode ou não ser apto. A aptidão pode ser controlada objetivamente, a vocação é subjetiva. Uma vocação pode, portanto, ser também um beco sem saída”.

Portanto, tanto do ponto de vista da Psicologia como da Filosofia, o termo “vocação” perde a carga de sacralidade e seculariza-se. Daí por que, nesse sentido mais laico, algumas profissões também reivindicam essa dimensão vocacional. Na profissão de Enfermagem, por exemplo, segundo Maria de Fátima Araújo (2002:60), “a vocação foi historicamente considerada como um elemento de peso na opção inicial pela profissão”. Já na Medicina, conforme Artur Perrusi (2000:76), “a vocação seria uma ‘escolha de vida’, um projeto pessoal, um engajamento subjetivo

que levaria o médico adiante na sua carreira, apesar dos percalços vividos ao longo do exercício de sua atividade”.

Na pesquisa que realizamos, quisemos saber dos pastores presbiterianos de São Paulo as razões pelas quais escolheram a profissão. Todos os 46 pastores que nos devolveram o questionário responderam essa questão e a maioria das respostas apontava para uma “escolha divina”, que não deixava alternativa para a pessoa. Outros, porém, salientaram a influência da família, ou colocaram a escolha como decorrência do envolvimento nas atividades da igreja e do desejo de realizar uma “boa obra”, junto com a aptidão e o talento para seu exercício. Alistemos as respostas dadas pelos pastores tendo em vista as distinções acima:

- *A escolha da profissão como resultado de um “chamado divino”:*

“Eu não escolhi. Queria ser médico, mas senti o chamado divino para ser um pastor”.

“Não escolhi, fui chamado”.

“Primeiramente por não considerá-la profissão, mas ofício instituído mediante vocação do Senhor”.

“Fui escolhido por Deus e nada mais conseguiu ocupar minha vida”;

“Eu não escolhi, fui escolhido”.

“Eu não escolhi, Deus me escolheu e desde a infância tive esse interesse”.

“Não é escolha, no meu caso é vocação. Não tinha como fugir disso”.

“Não considero o pastorado como profissão. Minha profissão atualmente é supervisor de ensino. Estou no pastorado por vocação, entendendo que Deus me chamou para pregar e pastorear”.

“Não entendo como profissão, mas chamado, portanto, não escolhi, mas fui chamado”.

“Não escolhi uma profissão de pastor. Fui vocacionado pelo Senhor para este ministério. A minha profissão é advocacia”.

“Não escolhi, fui escolhido por Deus porque Deus se agradou colocando-me no ministério”.

“Pastorado não é profissão e nem foi escolha minha”.

“Porque fui vocacionado, tinha outro emprego”.

“Não sou profissional no pastorado, sou vocacionado”.

“Não tenho como profissão pois não escolhi. Sinto-me prazerosamente levado a esta missão”.



- *A escolha devido à influência da família:*

“Voto de minha mãe”.

“Desde a infância manifestei o desejo de ser pastor por causa da influência de meu pai que também foi pastor”.

“Ingressei no Seminário quando era adolescente. Fui gerado, criado, educado e instruído para ser apenas pastor”.

“Mistura de chamado e tradição de família, pois meu avô, meu pai e todos os meus irmãos são pastores”.

- *A escolha como resultado do desejo de se dedicar a uma “boa obra”, do envolvimento na igreja e da percepção de que se possui talento e aptidão:*

“Pregava em praças públicas, ensinava na Escola Dominical, fui diácono e presbítero antes de ser pastor”.

“Desejo de servir a Deus e colaborar na edificação do seu Reino”.

“O desejo de servir a Deus, servir a igreja, desejo de ajudar as pessoas”.

“Pela convicção de que seria a minha melhor oportunidade de servir a Deus e à sua igreja”.

“Talvez pela visão romântica de que poderia servir melhor ao Senhor”.

“Gosto pelas Escrituras e pelo ensino”.

“Na juventude me envolvi com a igreja e passei a ter um desejo de missão”.

“Vi-me tão envolvido nos trabalhos da igreja que percebi desde cedo a minha vocação”.

“Plena consciência da habilitação para a carreira pastoral”.

“Amor à pregação e ao ensino da Palavra de Deus e prazer pela convivência com o ser humano”.

“Escolhi porque desde jovem sentia o desejo de me dedicar ao Senhor”; “Creio que os dons que Deus me deu estão relacionados ao pastorado”.

Nossa proposta é analisar as declarações acima a partir de um enfoque sociológico. Um bom começo para abordar a questão da “vocação”, da “escolha divina” pelo viés sociológico é o conceito de “carisma” e seus correlatos, desenvolvido por Max Weber (1991). Weber introduziu esse conceito em sua sociologia tomando-o emprestado do universo teológico. A palavra vem do grego “charisma” e significa dom, graça. Para Weber (1991:159), carisma significa: “uma

qualidade pessoal considerada extra-cotidiana (...) e em virtude da qual se atribuem a uma pessoa poderes ou qualidades sobrenaturais, sobre-humanos ou, pelo menos, extra-cotidianos específicos, ou então se a toma como enviada por Deus, como exemplar e, portanto, como líder”. Ora, é na qualidade de um “enviado por Deus” que o pastor, desde o primeiro dia em que decide entrar para o pastorado, inclui no seu discurso a idéia de ter sido chamado e escolhido pela divindade para tal mister. A graça de ter sido “escolhido” lhe confere poder e legitimidade diante dos fiéis, uma vez que esse privilégio não é acessível a todos. Também esse discurso funciona para o aspirante a pastor como uma espécie de senha por meio da qual ele vai gradativamente abrindo as portas da instituição e atraindo o reconhecimento dos fiéis, até o momento da legitimação formal como pastor por ocasião da ordenação pastoral. Informalmente, o pastor já é possuidor de uma certa legitimidade por ter recebido um “chamado especial”. Por isso, cabe ao futuro pastor apresentar com clareza, segurança e convicção a “história” de como se deu o seu “chamado”, pois outros motivos que não o chamado divino poderiam suscitar desconfiança nos fiéis e acarretar a perda de legitimidade diante dos mesmos. É constante a preocupação de líderes denominacionais com a entrada de indivíduos “não vocacionados”, entenda-se, “não chamados por Deus” para o pastorado.

A partir das contribuições de Weber, queremos propor uma explicação para o fato de os pastores presbiterianos rejeitarem incisivamente o tratamento do pastorado como profissão. Weber (1991:303) afirma que é “a vocação pessoal” que “distingue o profeta do sacerdote”. O sacerdote “reclama autoridade por estar a serviço de uma tradição sagrada”, enquanto o profeta reivindica a sua autoridade “em virtude de sua revelação pessoal ou de *seu carisma*”. Por isso, Weber reserva o termo “carismático” para indivíduos portadores de dons sobrenaturais que os distinguem dos sacerdotes que ocupam cargos ou que desempenham uma profissão obtida mediante a aquisição de um saber especializado e praticada para auferir um ganho de vida. Nesse sentido, Weber contrasta a condição carismática de chefes e profetas à autoridade burocrática, que subentende carreira, remuneração, etc.. Ora, o portador de um carisma pessoal não sai das fileiras dos “funcionários profissionais”, usando aqui a terminologia do próprio Weber (1991:159), além do que o “carismático” fala em nome da missão recebida do alto, sendo ele pessoalmente um enviado de Deus, portador de uma ordem e mensagem divinas.

Assim, nessa perspectiva, considerar o pastorado como uma profissão significa circunscrevê-lo dentro de uma ordem burocrática e previsível, reduzindo o pastor a um mero “funcionário do sagrado” e eliminando com isso uma fonte importantíssima de legitimidade, a saber, o sentimento de ter sido chamado e escolhido. É muito importante para o pastor considerar a sua ocupação muito mais como uma “vocação divina” do que uma profissão. Dessa maneira, ele poderá vez ou outra apelar para esse discurso a fim de obter o reconhecimento e a obediência dos fiéis. Porém, é inevitável que o pastor se aproxime, também, do tipo weberiano de sacerdote, ao encarar o pastorado como profissão, embora essa dimensão não seja enfatizada no discurso clerical. Qualquer abordagem que tente sublinhar o caráter profissional do pastorado será prontamente rechaçada.

Um outro aspecto é o fato de os pastores se reportarem ao discurso do “chamado divino” como fonte de legitimidade não só para o ingresso no pastorado, mas também para a permanência nele. Quando perguntamos aos pastores se eles já haviam pensado em deixar o pastorado, vários deles responderam negativamente, afirmando que não o fizeram porque tinham convicção de terem sido “chamados por Deus” e, portanto, não poderiam ser desobedientes a essa “vocação”. No caso dos pastores que deixaram o pastorado, trocando-o por uma outra ocupação, o discurso religioso costuma questionar se de fato eles eram “vacionados” por Deus, estando subtendido que a permanência no pastorado, não obstante as dificuldades, é prova cabal dessa vocação. Nesse sentido, um pastor presbiteriano que participou de nossa pesquisa e que se encontra sem igreja para exercer o trabalho pastoral na cidade de São Paulo, ao ser perguntado se deixaria o pastorado, respondeu: “Não! Porque me sinto vocacionado! Fiquei numa igreja 22 anos e numa outra 12 anos. São provas de minha vocação! A minha carreira é limpa!”.

O discurso clerical de que o pastorado é uma vocação e não uma profissão pode ser considerado ideológico. Nesse sentido, Leonildo S. Campos (1987:91) nos lembra que “é através dessa linguagem que as origens históricas são transferidas da ordem visível, socialmente perceptível para um nível sagrado, porque inacessível”. Assim, “o clérigo desenvolve um aguçado faro para evitar perguntas embaraçosas e reage quando se tenta trazer a religião para o nível histórico”. Daí percebermos o porquê de alguns pastores, ao ser perguntados por que tinham escolhido a “profissão” de pastor, se recusarem a tratar o pastorado como profissão. É ainda Campos (1987:80) que, valorizando os aspectos sociais que envolvem o tema da “vocação”,

vai lançar mão de duas teorias sociológicas contemporâneas para analisar como os indivíduos escolhem a carreira pastoral.

A adesão à carreira pastoral é explicada por Campos nos termos dos conceitos desenvolvidos por Peter Berger e Thomas Luckmann (1973), a saber: “exteriorização”, “interiorização”, “indivíduo dentro da sociedade”, “sociedade dentro do indivíduo”. Conforme essa perspectiva, estabelece-se uma relação dialética entre o homem e a sociedade. Assim, se, por um lado, segundo Berger (1985:15-16), “a sociedade é um produto do homem”, isto é, “não pode haver realidade social sem o homem”, por outro lado, “o homem é um produto da sociedade”. Nesse segundo aspecto, “toda biografia individual é um episódio dentro da história da sociedade, que a precede e lhe sobrevive. (...) Mais ainda, é dentro da sociedade, como resultado de processos sociais, que o indivíduo se torna uma pessoa, que ele atinge uma personalidade e se aferra a ela, e que ele leva adiante os vários projetos que constituem a sua vida”. Ora, é exatamente a partir dessa perspectiva que Berger (1983:107) teoriza sobre o *papel*, pois, segundo ele, “queremos os papéis que a sociedade nos atribuiu”. Nesse sentido, Berger define o papel como “uma resposta tipificada a uma expectativa tipificada”; utilizando a linguagem do teatro. Berger afirma que a “sociedade proporciona o *script* para todos os personagens. Por conseguinte, tudo quanto os atores têm a fazer é assumir os papéis que lhes foram distribuídos antes de levantar o pano. Desde que desempenhem seus papéis como estabelecido no *script*, o drama social pode ir adiante como planejado”.

Infere-se, com base nos pressupostos acima, que o indivíduo tanto toma parte da escolha do papel a ser desempenhado na sociedade, como contribui para a manutenção dos mecanismos sociais de cooptação e aceita que sua realidade seja socialmente construída. Aplicando esses conceitos ao modo como se dá a escolha da carreira pastoral, Campos (1987:82) afirma que tal escolha:

“não é resultante de um mecanismo social cego e distante. Muito pelo contrário, quando escolhe a carreira, o agente o faz com um certo grau de consciência, prazer e na esperança de uma realização pessoal. No momento da escolha, acontece a junção entre as ‘necessidades individuais’ e as ‘sociais’. A partir daí o indivíduo ‘escolhido’ se convence de ter sido sua a escolha e lutará pela preservação de sua ‘liberdade’ no curso de sua carreira”.

Uma segunda teoria para abordar a questão de como se dá a adesão à carreira pastoral, como Campos (1987:83) mostra em seu trabalho, é o conceito de *habitus*

desenvolvido por Bourdieu. Segundo esse autor, indivíduo e sociedade se mantêm unidos mediante a geração de comportamentos e visões de mundo apropriados a uma determinada organização social. Nesse sentido, o *habitus* é absorvido pelo indivíduo durante um longo período de socialização, constituindo-se, segundo Campos, “numa espécie de ‘matriz’ sobre a qual novas camadas são acrescentadas. Cada campo possui mecanismos pedagógicos apropriados para programar a conduta de seus agentes, gerando neles necessidades, valores, ideologias e comportamentos compatíveis com os seus interesses”. Para Bourdieu (1983:94) o conceito de *habitus* se refere aos

“sistemas de disposições adquiridas pela aprendizagem implícita ou explícita, que funciona como um sistema de esquemas geradores, é gerador de estratégias que podem ser objetivamente afins aos interesses objetivos de seus autores sem terem sido expressamente concebidos para esse fim. Há toda uma reeducação a ser feita para escapar à alternativa entre o finalismo ingênuo (...) e a explicação de tipo mecanicista”.

Nesse aspecto, Campos (1987:83) conclui que o conceito de *habitus* permite perceber que “as escolhas estão ancoradas numa realidade social capaz de lhes dar sentido. A ação dos atores forma uma unidade composta de antecedentes, meios e fins, concomitantemente com a ação de seus antepassados, contemporâneos e descendentes”. As contribuições de Berger & Luckmann e de Bourdieu ajudam-nos a entender que há mecanismos sociais por trás da opção pela carreira pastoral, independentemente se essa opção, no discurso do indivíduo, é feita com base num “chamado divino”, na “influência dos familiares” ou no “desejo de se dedicar a uma boa obra”. Cabe ao pesquisador analisar que mecanismos sociais fazem com que alguns se decidam pela carreira e por que esses mesmos mecanismos não levam outros a fazer o mesmo.

A esta altura propomos ver o pastorado como vocação e profissão simultaneamente, sem o antagonismo que esses dois termos geralmente sugerem. Em outras palavras, tratar o pastorado como vocação não implica necessariamente deixar de vê-lo como profissão ou vice-versa. Devemos reconhecer, entretanto, que a dificuldade de tratar dessas duas dimensões conjuntamente, sem que uma exclua a outra, não ocorre apenas no caso do pastorado, mas também de outras profissões em que o aspecto vocacional é valorizado. Por exemplo, na profissão médica, a relação entre vocação e profissionalismo é bastante discutida. Segundo Perrusi (2000:76)

predomina a idéia de que o profissionalismo teria destruído o aspecto vocacional dos médicos, impondo um conjunto de valores tais como competência, técnica, universalismo, especificidade funcional e neutralidade afetiva que teriam esvaziado o conteúdo existencial da profissão. Assim, a “vocação seria uma ‘escolha de vida’, um projeto pessoal, um engajamento subjetivo que levaria o médico adiante na sua carreira, apesar dos percalços vividos ao longo do exercício de sua atividade”. Já o profissionalismo, ao contrário, significaria “o trabalho desocupado de valores existenciais e de engajamento pessoal, no qual a utilização de um saber, visto somente a partir de sua finalidade funcional, depauperaria o conteúdo axiológico do *métier*”.

Essas observações de Perrusi também refletem o que se passa na profissão pastoral. O profissionalismo seria um atentado contra a dimensão vocacional do pastorado. Nesse sentido, consideremos as palavras de um pastor presbiteriano em artigo escrito para o jornal oficial de sua Igreja; o artigo é intitulado “Pastores versus Profissionais”:

“Há imensas diferenças entre o pastoreio de almas e o profissionalismo ministerial. Quanto mais profissionais os pastores almejam ser, mais morte espiritual deixarão por onde trilharem. O profissional desconhece o suspiro pela íntima comunhão com Deus (Salmo 42:1), o valor de se derramar diante de Deus em oração em prol de sua igreja (Efésios 3:14-19), a importância de levar sempre ‘no corpo o morrer de Jesus para que sua vida se manifeste em nosso corpo’ (2<sup>a</sup>. Carta aos Coríntios 4:10), a necessidade de sofrer as dores de parto até que Cristo seja formado em outros (Gálatas, 4:19) e muito mais. É impossível perseguir o prêmio da soberana vocação (Filipenses 3:14) de uma forma profissional. Além do mais, os alvos do ministério pastoral são eternos e espirituais, e não meras conquistas profissionais. Concluindo, a profissionalização do ministério é uma ameaça constante à pureza da igreja, seus membros e ministros” (Valdeci dos Santos, *Brasil Presbiteriano*, 2004:5).

O texto acima não poderia ser mais contundente ao declarar a incompatibilidade entre profissionalismo e vocação pastoral, uma vez que, segundo seu autor, o pastor “profissional” não estaria disposto ao sacrifício pessoal. Retomemos, porém, Perrusi (2000:80), principalmente a sua lembrança de que alguns estudiosos enfatizaram o aspecto profissional da profissão<sup>60</sup> como capaz de absorver e integrar os melhores elementos do compromisso religioso, dentre eles,

---

<sup>60</sup> “Desde Durkheim a Parsons, passando por Weber, a vocação profissional tem uma importância capital. Diante de um mundo ‘desencantado’, no qual a esfera do sacro se subsume cada vez mais ao cálculo (Weber, 1959), a profissão é percebida como uma fonte de valores moralizantes, civilizadores e restauradores de uma ética perdida”(Perrusi, 2000:80).

uma de suas características fundamentais: o seu caráter de missão. Podemos também recordar Durkheim (1977:68), que chega até mesmo a utilizar, em seus escritos sobre a pedagogia, a idéia de “missão” extraída da profissão clerical para referir-se ao poder de convicção do professor acadêmico:

“(…) o que reveste a autoridade da palavra do sacerdote é a alta idéia que ele possui de sua missão; pois ele fala em nome de um deus no qual ele crê, em relação ao qual ele se sente mais próximo do que a multidão dos profanos. O mestre leigo deve ter alguma coisa deste sentimento. Da mesma forma que o sacerdote é o intérprete do seu deus, ele é o intérprete das grandes idéias morais de seu tempo e de seu país”.

Para Perrusi (2000:80), “o profissionalismo poderia ser entendido como um novo tipo de vocação – sem a antiga carga ‘sacra’ - alicerçado na necessidade do saber especializado na divisão social do trabalho, e legitimado por sua relação com o conhecimento científico”. Joachim Matthes (1971:122) também não vê oposição entre profissão e vocação afirmando que “são profissionais as vocações que se apóiam em um saber especializado e em uma competência técnica na missão de salvaguardar os bens superiores, em uma valorização inferior do aspecto comercial e em uma relação especial de confiança entre o profissional e seus clientes”. Freidson (1998:247) sugere dois elementos básicos do profissionalismo: 1) a obrigação de praticar um corpo de conhecimentos e competências de valor especial; 2) a manutenção de uma relação “fiduciária” com os clientes. O primeiro elemento exige um período relativamente longo de treinamento para aprender a fazer bem um trabalho complexo e esotérico. Esse investimento leva o profissional a fazer do seu trabalho um interesse central de sua vida, acreditando no seu valor para a sociedade. O que os profissionais fazem não é trabalhar única e exclusivamente pela remuneração, mas pelo prazer de algo mais, pela devoção ao ofício, por seu valor intrínseco. O profissional percebe que sua ocupação faz sentido por si mesma, sendo essa a sua própria recompensa, e o que se quer não é uma remuneração e sim os meios de exercer a atividade. O segundo elemento significa que o que os profissionais fazem tem um valor especial para seus clientes. Espera-se do profissional que honre a confiança que os clientes depositam nele e que coloque as necessidades e os benefícios de tais clientes acima da sua necessidade de ganhar a vida.

Os elementos básicos de profissionalismo, conforme sugeridos acima por Freidson, estão de certa forma presentes na análise que Richard Wangen (1978: 42-

43) faz da relação entre vocação e profissão. Embora reconheça que a maioria dos pastores não aprecia o uso da palavra “profissional”, Wangen se propõe a reafirmar a identidade vocacional do pastor como profissional. Ele apresenta cinco características por meio das quais poder-se-ia identificar um “pastor profissional”: 1) Um profissional é uma pessoa formada, ou seja, ele domina um corpo de conhecimentos; 2) Um profissional é um perito, isto é, ele é treinado num certo número de habilidades que requerem talento, mas que podem ser aprendidas e desenvolvidas; 3) Um profissional é uma pessoa institucional, pois se relaciona com a sociedade por meio da instituição, na qual ele serve, mas também é mestre. A instituição o credencia e também zela pela qualidade dos serviços que esse profissional oferece; 4) Um profissional é uma pessoa responsável que professa competência nas situações em que seus serviços são requisitados. Além disso, ele se compromete a agir conforme um alto padrão de ética; 5) Um profissional é uma pessoa dedicada, isto é, a sua dedicação aos valores da profissão caracteriza o critério último para a avaliação de seu serviço.

## **2.2 – AS ESPECIFICIDADES DA PROFISSÃO PASTOR**

Temos procurado demonstrar até aqui que o pastorado, do ponto de vista sociológico, pode ser considerado uma profissão. Vimos, também, que a ênfase no aspecto vocacional dessa ocupação não inviabiliza a afirmação anterior. Apesar disso, não podemos ignorar o fato de que a profissão pastoral apresenta algumas especificidades que acabam diferenciando-a de outras profissões. Uma das maneiras que podem ser utilizadas para identificar as especificidades da profissão pastoral é a comparação com outros modelos profissionais, tal qual fez Willaime (2003:121-129) em seu estudo sobre o pastor protestante. Baseados, pois, em sua análise, vamos elencar as características próprias da profissão clerical e, em seguida, verificar como elas se aplicam à realidade profissional do pastor presbiteriano brasileiro. Antes, porém, consideremos as observações de Willaime quanto a uma aproximação da profissão clerical com o modelo de profissão liberal.

É possível considerar o clérigo como um profissional liberal? Willaime entende que esse modelo não é o mais indicado para se analisar o clérigo, por causa



de questões relacionadas à *autonomia profissional* e à *auto-regulamentação da profissão*. Nesse ponto, Willaime (2003:121) se reporta às contribuições do sociólogo Thomas Gannon<sup>61</sup>, que estudou o assunto no contexto norte-americano e concluiu que o clérigo não goza da autonomia característica da profissão liberal porque ele é inseparável da Igreja como organização que o emprega e legitima diante dos fiéis. Ademais, enquanto o profissional liberal oferece seus serviços à sociedade de um modo geral, o clérigo tem por clientela sobretudo aqueles que de dentro da sociedade voluntariamente se ajuntam em Igreja. Portanto, o clérigo torna-se muito dependente do grupo de leigos que formam a base social da Igreja. Em acréscimo, o clérigo é também dependente da instituição e de sua hierarquia, que é a verdadeira instância de onde emana a regulação de sua profissão.

Willaime (122,123) nos lembra ainda que o clérigo exerce suas funções em uma instituição normativa geradora de uma tradição, ou seja, uma herança simbólica. Os leigos reconhecem essa tradição e, mesmo não sendo especialistas como o clérigo, exercem sobre este um controle na medida em que verificam se o mesmo não está se desviando da tradição. O clérigo é então duplamente controlado: de cima, pela classe dirigente, isto é, pela hierarquia, e de baixo, pelos leigos. Por tais razões Willaime não considera o clérigo um profissional liberal, embora reconheça que sob certos aspectos o pastor estaria mais próximo desse modelo do que o padre católico<sup>62</sup>.

Porém, essas colocações de Willaime são válidas para o pastor presbiteriano brasileiro? Entendemos que sim, embora as leis trabalhistas brasileiras não considerem o pastor um empregado da instituição Igreja<sup>63</sup>, o que poderia indicar uma aproximação com a profissão liberal no que tange à autonomia profissional. A realidade é que o pastor presbiteriano não usufrui dessa autonomia justamente porque ele não existe profissionalmente fora da Igreja, visto ser ela que determina as regras

---

<sup>61</sup> Thomas M.Gannon. "Priest/Minister: profession or non profession?" (*Review of Religious Research*, vol. 12, number 2, p. 66-79).

<sup>62</sup> É o caso dos "pastores especialistas" (que não atuam em igrejas locais). Estes gozam de maior autonomia em relação à instituição do que os pastores que trabalham ligados a uma igreja cf. Willaime (1986:242).

<sup>63</sup> "As normas que disciplinam as relações entre o pastor, o tempo e seus fiéis têm a sua fonte de inspiração no Poder Espiritual. O pastor protestante, a exemplo do padre da Igreja Católica sem atividade leiga, vive de espórtulas tiradas das prebendas, donativos dos crentes. Confundir espórtulas com salários, contraprestação de serviço, importa em deformação da crença religiosa, em farsa de princípios no reconhecimento do trabalho mercenário. Sacerdócio é devoção, não emprego, o pastor é carente de ação no foro trabalhista pela inexistência de relação de emprego" (TRT, 1ª. Região, proc. 687/62).

para o ingresso de uma pessoa na profissão pastoral e regulamenta as condições para o seu exercício, bem como para a saída da profissão. Devemos ressaltar ainda que, no sistema presbiteriano de governo, os leigos participam da hierarquia da Igreja devido à paridade existente entre pastores e presbíteros regentes. Logo, não são os pastores os únicos a regular a sua profissão, eles o fazem juntamente com os leigos, aumentando assim a distância entre o pastor e o profissional liberal. Isso também se aplica à gestão da herança simbólica: tanto nos níveis superiores (Presbitério, Sínodo e Supremo Concílio), quanto no nível mais baixo (Igreja local), os leigos não só participam da gestão dessa herança, como também controlam o pastor para que dela não se desvie.

Além disso, o pastor presbiteriano depende do salário pago pela Igreja local ou pelo Concílio regional para a sua sobrevivência e de seus familiares, havendo também outros benefícios advindos de sua relação de trabalho com a Igreja. Mesmo o pastor presbiteriano que não desempenha as funções pastorais no contexto de uma igreja local, mas exerce uma outra atividade especializada no âmbito eclesiástico ou fora dele, gozando de relativa autonomia, também depende do reconhecimento da Igreja para manter seu *status* profissional de pastor. Entretanto, devemos aqui citar Freidson (1998:253), que afirma que não é pelo fato de ser empregado numa instituição que alguém se torna menos profissional do que um profissional liberal: “Basta pensarmos no clero, nos oficiais militares, nos professores, nos engenheiros, nos cientistas, nos professores primários, nos assistentes sociais e na maioria das outras ocupações que vêm sendo chamadas profissões. Desse ponto de vista, eles têm sido empregados, mas nem por isso têm sido menos profissionais”.

Para Willaime (2003:123,124), o modelo de profissão que mais apresenta pontos de contato com a clerical é o de “membro de um partido político”, como indicariam os estudos de Annie Kriegel sobre os comunistas franceses. Kriegel demonstra que o papel profissional desempenhado pelos membros do Partido Comunista Francês apresenta traços comuns àquele desempenhado pelo “clero” diante do povo cristão. Na verdade, o que Willaime faz é inverter essa comparação, propondo as seguintes questões: “Em que os clérigos podem ser igualados a membros de um partido político? Que é que pode legitimar tal comparação?” Willaime faz, logo de início, a seguinte afirmação: “O clérigo é o membro de uma instituição simbólica de caráter militante”. A seguir, ele a explicita: A instituição religiosa é *simbólica* porque os bens gerados, conservados e desenvolvidos por ela

são de natureza simbólica e estão ligados a uma ou outra tradição de sentido. O clérigo é *membro* daquela instituição, a ela se dedica totalmente, se esforçando por reproduzir o capital simbólico gerado nela. Por fim, a instituição possui caráter *militante*, já que não quer apenas conservar o capital simbólico, mas também expandi-lo, conquistando novos adeptos. Nesse processo, o clérigo é uma peça-chave, cabendo-lhe a tarefa de atrair novos membros para a instituição. É nesse ponto que, para Willaime, a comparação do clérigo com o membro de um partido político se mostra mais nítida, gerando perguntas como estas: O que significa para o clérigo ser membro dessa instituição simbólica de caráter militante? Quais são as implicações profissionais geradas por essa pertença? Dessas questões Willaime (2003:124-129) depreende três características próprias da profissão clerical, acrescentando ainda uma quarta, delas decorrente. Para um melhor entendimento do pastor presbiteriano, julgamos interessante apresentar cada uma delas a seguir, acrescentando no final uma quinta característica, a partir de uma contribuição oriunda de Freidson (1998).

### **1. A necessária adesão ideológica**

A primeira característica da profissão clerical é que do clérigo é exigida uma adesão ideológica à instituição à qual ele está ligado e escolheu servir. Willaime (2003:125) coloca nesses termos: “É a especificidade de uma instituição simbólica de caráter militante pedir a seus membros uma adesão ideológica”. O clérigo tem que acreditar firmemente no sistema de valores e de sentido do qual a instituição é depositária. É claro que esse processo de adesão pode variar no que diz respeito às suas referências mínimas, já que algumas instituições têm poucas doutrinas a serem adotadas, ao passo que outras apresentam estruturas mais complexas em termos de crenças e dogmas. Algumas são mais severas na observância de tais referências, sendo por isso consideradas ortodoxas, enquanto outras são mais flexíveis, sendo por isso tidas como liberais. Numa instituição simbólica são inevitáveis os conflitos ideológicos, resultantes dos diferentes modos de compreender a herança simbólica no decorrer do tempo, bem como do desafio de torná-la relevante para uma sociedade em constante mutação. Nesse sentido, se o clérigo for membro de uma instituição simbólica que produz uma herança culturalmente irrelevante, isso acabará repercutindo em seu *status* profissional, conforme nos faz lembrar Willaime (2003:126).

Portanto, uma adesão ideológica está implícita na relação profissional do pastor com a IPB. Isso é perceptível já no primeiro requisito exigido de alguém que deseja iniciar o longo processo rumo ao pastorado presbiteriano, que é o de ser membro há pelo menos três anos de uma comunidade local pertencente à IPB. Fica claro que tal exigência pressupõe, no caso de membros comuns, uma adesão ideológica às referências mínimas definidas pela IPB, quais sejam, aqueles artigos de fé considerados básicos. Vencidas as exigências do período de formação teológica no Seminário e de licenciatura no Presbitério, o futuro pastor formalizará a sua adesão ideológica ao sistema de crenças, doutrinas e governo da IPB, mediante os solenes votos a serem assumidos na ocasião de sua ordenação pastoral, um rito de passagem que iremos analisar logo abaixo. Nessa oportunidade, o novo pastor reafirma a sua crença na Bíblia como “a Palavra de Deus” e como “regra infalível de fé e prática”, a sua lealdade à Confissão de Fé de Westminster e aos seus catecismos e a obediência à *Constituição* da IPB, explicitando publicamente a promessa de cumprir com zelo o seu novo ofício.

Entretanto, no exercício de sua profissão, o pastor poderá enfrentar uma espécie de “crise de adesão ideológica”, resultante dos conflitos que costumam abalar as instituições geradoras de capital simbólico, as quais muitas vezes se vêem diante de várias interpretações de como esse capital deve ser reproduzido em épocas e contextos diferentes. Por exemplo, os constantes embates entre o Fundamentalismo e o Liberalismo teológicos, que marcam a história da IPB, têm tido conseqüências diretas sobre os pastores, dos quais se exige uma definição em favor de uma ou de outra posição ideológica. Assim, não é incomum na IPB os pastores receberem determinados rótulos, tais como: “Fulano é liberal”, “Ciclano é fundamentalista”, ou “Beltrano é pentecostal”. O rótulo que o pastor carrega consigo pode tanto lhe abrir como fechar oportunidades de trabalho em igrejas, presbitérios, seminários ou em outras autarquias da IPB. Visto que na IPB tem havido o fortalecimento cada vez maior do conservadorismo, a tendência é de se exigir dos pastores uma adesão ideológica mais afinada com essa posição. Daí a sensação de mal-estar, desconforto ou de “crise ideológica” que se instala naqueles pastores que resistem a aderir ao conservadorismo conforme este se apresenta na IPB.

Conseqüentemente, a IPB procura garantir que os pastores continuem mantendo a adesão aos pressupostos ideológicos tidos como essenciais, principalmente por meio do controle e da vigilância exercidos pelos presbitérios.

Nesse sentido, tomamos conhecimento de um Presbitério em São Paulo que exige que os pastores que lhe são jurisdicionados assinem anualmente um termo de compromisso no qual declaram continuar aceitando “integralmente” os símbolos de fé adotados pela IPB. Nesse mesmo Concílio regional, fomos informados que um pastor está sendo investigado sob a acusação de “desvio doutrinário” e “práticas pentecostais”. Tais denúncias foram feitas por alguns membros da igreja por ele pastoreada e encaminhadas ao Presbitério por meio do Conselho dessa mesma igreja, por ele presidido.

Um outro modo pelo qual os presbitérios exercem o controle sobre a adesão ideológica dos pastores é o dispositivo constitucional que confere aos Concílios o poder de realizar uma sabatina de opiniões teológicas todas as vezes que houver transferência de pastores entre presbitérios diferentes. Pode acontecer, às vezes, de um pastor, depois de anos na profissão, não ser recebido em um determinado Presbitério por suas opiniões teológicas divergirem daquelas defendidas por esse Concílio. A ausência do exame, porém, pode produzir situações como a que foi narrada pelo pastor presbiteriano Addy Félix de Carvalho (2002:131). O caso se deu quando o seu Presbitério transferiu para outro Concílio um pastor que “gostava tanto de ‘novidades’”:

“Quando o Supremo Concílio se reuniu lá no Recife, em julho/78, um pastor do presbitério que o houvera recebido me admoestou que o meu presbitério não tinha sido ético ao transferir um pastor com posições estranhas, que ele e o presbitério não concordavam. ‘Mas onde está a nossa culpa?’- perguntei. ‘O presbitério ouviu as opiniões teológicas do pastor que vocês estavam recebendo?’”

Gostaríamos ainda de considerar a adesão ideológica sob um outro aspecto. Como funcionário de uma instituição simbólica e tendo aderido ao sistema de valores e à afirmação de sentido gerados por essa instituição, o pastor deve, através de seu trabalho, desenvolver o capital simbólico dessa instituição em meio a uma sociedade pluralista e em processo de secularização. No afã de reproduzir a herança simbólica, o pastor pode entrar em “crise” com seu próprio sistema de sentido, ou seja, ele próprio pode constatar a falta de plausibilidade de sua tradição simbólica em confronto com a cultura contemporânea. O pastor pode descobrir aquilo que Peter Berger (1973:18) já detectava numa época em que se afirmava a morte do sobrenatural: “há uma forte evidência de que as crenças religiosas tradicionais se

tornaram vazias de sentido, não somente em vastos setores da população em geral, mas mesmo entre muita gente que continua a pertencer a uma igreja, seja lá pelos motivos que forem”.

Esse “esvaziamento de sentido das crenças tradicionais” ao qual Berger se refere pode não ser percebido apenas por parcelas da sociedade ou até mesmo por membros de igrejas, mas também por alguns pastores, só que para estes com um agravante: Como profissionais da religião, lhes cabe operar esse sistema de crenças tradicionais, mas como fazer isso, se, algumas vezes, os próprios pastores encontram-se em crise com seu sistema de sentido? Uma resposta possível a essa questão vem de Willaime (1986:209). Embora elaborada a partir do contexto francês, ela pode nos ajudar na compreensão da crise profissional por que passam alguns pastores:<sup>64</sup>

“Com efeito, não se deve esquecer que o pastor é membro de uma instituição simbólica, em crise de plausibilidade em relação à cultura desta época, e que tal situação põe os membros de uma tal instituição em posição desconfortável: enquanto o protestante de base pode expressar suas dúvidas e viver a Igreja segundo o modo e o grau de integração que lhe convém, o pastor, em sua qualidade de membro da ideologia cristã, é confrontado, imediatamente, pela questão do sentido da tradição cristã hoje e deve, profissionalmente, dar uma resposta, quaisquer que sejam suas interrogações e perplexidades. É preciso falar, mesmo que não se tenha nada a dizer, mesmo que não se tenha encontrado uma teologia que garanta a coerência do seu discurso”.

Por tais motivos, observamos que alguns pastores presbiterianos têm buscado nos cursos de pós-graduação ferramentas que os habilitem a ter um discurso mais competente e legítimo diante da sociedade atual. Isso se reflete nas repostas apresentadas a nossa pergunta: “Qual a importância dos cursos de pós-graduação para o pastor?” Eis algumas das respostas:

“Abre a visão cultural e pastoral do ministro, aproximando-o da realidade em que vive”.

“Abriu minha visão de ministério, contextualizou minha prática teológica, tocou-me num contexto mais amplo do mundo como um todo e não somente o mundo eclesial”.

---

<sup>64</sup> Tradução do francês pelo Sr. Luís Cláudio Castro

“Proporcionar capacidade crítica para a compreensão da realidade socio-cultural em que está inserido e compreensão aprofundada das implicações filosóficas e socio-políticas das idéias teológicas e eclesiais que defende”.

“Acredito que o pastor precisa se atualizar para poder ter uma mente aberta, para enfrentar o mundo globalizado em que vivemos”.

“Grande valia na compreensão do mundo em que vivemos”.

Nessas respostas percebe-se a necessidade de uma redefinição dos termos do diálogo entre Igreja e cultura, do qual os clérigos são vistos como os interlocutores necessários.

## **2. O trabalho com militantes benévolos**

A segunda característica do membro de uma instituição simbólica de caráter militante é apresentada por Willaime (2003:126) nos seguintes termos: o clérigo “trabalha em relação constante com militantes benévolos”. Quem são esses “militantes benévolos”? Ora, são os leigos, pois os clérigos precisam deles não só para fortalecer a militância da instituição, mas principalmente para mantê-la financeiramente por meio das contribuições, garantindo assim por tabela o seu próprio sustento. Os leigos, por sua vez, não querem apenas contribuir financeiramente, mas também participar das diversas instâncias de poder, redefinindo com essa participação os rumos da instituição. Em contrapartida, os clérigos tentam impedir que os leigos exerçam hegemonia nesses espaços.

O pastor presbiteriano lida com duas categorias de “leigos benévolos”: os presbíteros, leigos escolhidos por outros leigos para administrar, juntamente com o pastor, a comunidade local, também chamados de presbíteros regentes, e os demais leigos que compõem a membresia da igreja. Vamos analisar cada um separadamente. Começamos com uma citação de Emile Leonard (1981:239) sobre a importância dos presbíteros numa igreja presbiteriana: “Sua importância é, de fato, tão grande nas igrejas que, por sua causa, elas se chamam presbiterianas, tornando-se eles, muitas vezes, uma força bem distinta entre o pastor e os fiéis”. Praticamente, os presbíteros exercem todas as funções dos pastores, exceto aquelas que são privativas do pastor, conforme determina o *Manual Presbiteriano* (1999:19): “administrar os sacramentos, invocar a bênção apostólica sobre o povo de Deus e celebrar o casamento com efeito

civil”. Conforme afirmamos anteriormente, no sistema presbiteriano de governo os presbíteros participam em regime de igualdade com os pastores das diversas instâncias de poder que definem os rumos da instituição. Entretanto, essa paridade no exercício do poder religioso gera, freqüentemente, tensões e conflitos entre pastores e presbíteros, especialmente nas reuniões conciliares. Daí por que, segundo Leonard (1981:239), “a história de todas as Igrejas Calvinistas conhece, em todo o mundo, as lutas entre pastores e os ‘antigos leigos’. Elas existem também nas comunidades brasileiras”.

Campos (1987:162), à luz das teorias de Weber e Bourdieu, tratou da relação conflituosa entre pastores e presbíteros. Segundo ele,

“o exercício da autoridade coletiva através do ‘Conselho da Igreja’ impõe ao pastor limites aos quais ele precisa se ater. Daí haver necessidade de uma interação entre pastor e presbíteros, convivência nem sempre pacífica, entremeadada de tensões e conflitos, decorrentes do lugar ocupado por ambos na produção e distribuição dos bens religiosos”.

Wilson E. de Souza (1998:26) também deu especial atenção à relação entre pastores e presbíteros, lembrando que “os presbíteros representam o poder na instituição e, devido aos seus privilégios, competem entre si e especialmente com o pastor”. Um outro autor, Breno Martins Campos (2002:69-70), ao analisar as relações de poder dentro da IPB, afirma que:

“...sociologicamente, pode-se interpretar o poder atual dos presbíteros (para manipular os bens religiosos e a vida dos fiéis leigos que só demandam bens de salvação) como fruto dos mecanismos de pressão desenvolvidos por eles para ter acesso ao poder e à legitimação desse acesso ao poder: ora ameaçando apoio a um profeta (que pode ser um leigo ou um pastor concorrente não enquadrado aos esquemas de poder-dominância), ora ameaçando tornarem-se eles mesmos, os presbíteros, profetas concorrentes do pastor, tirando-lhes os seguidores, a legitimação, a força e autoridade conseqüentes, e, sobretudo, o sustento financeiro (remuneração). E os presbíteros têm condições para esta última empresa por não dependerem de remuneração da igreja”.

Em nossa pesquisa, foi possível localizar respostas a alguns problemas enfrentados pelos pastores no relacionamento com os presbíteros. Assim, à pergunta: “Na sua opinião, quais as principais dificuldades que o pastor enfrenta no ministério?”, pelo menos 13 pastores mencionaram as dificuldades relacionadas aos presbíteros. Por isso, para analisar tais dificuldades, resolvemos, para efeitos didáticos, classificá-las em três blocos:



- *As dificuldades devidas à ausência ou desinteresse dos presbíteros na gestão dos bens simbólicos:*

“Falta de contribuição dos presbíteros no ministério pastoral de visitação, sobrecarregando o pastor”.

“Os presbíteros estão muito envolvidos com suas profissões”.

“Pouca dedicação dos presbíteros”.

Essas críticas podem sinalizar o aumento do clericalismo na medida em que os leigos delegam ao especialista religioso a responsabilidade de gerir o capital simbólico, conforme sugestão de Campos (1987:163). Geralmente, essas dificuldades são detectadas pelos pastores de “dedicação exclusiva”, também chamados de pastores de “tempo integral”. Os presbíteros sentem-se mais desobrigados de suas funções, sabendo que há alguém que se dedica exclusivamente à causa e que está sendo remunerado para isso.

- *As dificuldades relacionadas ao modo como o pastor é tratado pelo conselho:*

“Expectativa e carga que o Conselho impõe ao pastor, esquecendo-se de que o pastor é também um ser humano limitado”.

“Presbíteros entendendo que o pastor é seu funcionário”.

“Falta de percepção do Conselho quanto às necessidades pessoais do pastor”.

“A igreja perdeu a visão do que é um ministério pastoral. A impressão que se tem é que a Igreja paga um profissional para livrá-la de seus problemas. A tendência da igreja é ver o pastor como empregado e não como um ministro de Deus”.

Alguns pastores presbiterianos têm escrito sobre essa “tendência”. Casimiro (2002:40), por exemplo, fala do “Conselho-Patrão”: “Há muitos presbíteros e conselhos que tratam o pastor como se fosse um empregado. Há tesoureiros de igreja local que humilham o pastor, principalmente quando o sustento do mesmo depende integralmente da igreja”. Um outro pastor presbiteriano, Addy Carvalho (2002:150,151), afirma: “O pastor é às vezes tratado como empregado e seu ministério passa a ser direcionado para o atendimento daquele homem especial, sob pena de passar por dificuldades até mesmo financeiras”. Carvalho relata um episódio

ocorrido com ele mesmo, que reflete bem essa percepção do pastor como empregado dos presbíteros:

“Aqui em São Paulo um certo presbítero ligava para a minha casa sempre entre as 6 ou 7 horas, disfarçando a voz, e quando eu atendia, ele desligava sem dizer uma palavra. Às pessoas da igreja ele dizia que assim agia para ver se o pastor não era preguiçoso e/ ou se já estava acordado àquela hora da manhã. Pastor, para esse ‘irmão’, não é preguiçoso quando acorda às 7 da manhã...”

- *As dificuldades relacionadas aos conflitos de poder:*

“Monopólio de alguns membros do Conselho”.

“Choques com lideranças – donos de igrejas”.

“Ciúmes de alguns oficiais por causa da amizade do pastor com outros membros”.

“Ciúme gerado por ocupar seu lugar na liderança”.

É importante, porém, ressaltar a existência, no discurso do pastor, de uma imagem idealizada do presbítero e de como este deve se conduzir no exercício de seu ofício, especialmente em suas relações com o pastor. Recolhemos durante a pesquisa dois parágrafos de um texto escrito por Carvalho (2002:151), os quais retratam o presbítero ideal na concepção do pastor:

“Quero testemunhar, por outro lado, a favor da grande maioria de presbíteros que conhecem e que exercem bem o ministério presbiteral. A começar pelo respeito que devotam ao pastor e à família do pastor. São companheiros que se juntam e compartilham as alegrias e dificuldades naturais que vigem no presente, inclusive nas casas dos pastores; presbíteros de vida sã e piedosa, arautos das doutrinas e do governo da igreja; homens de boa índole, modelos na família e dos quais todos falam bem.

Conheço bons presbíteros e dedicados tesoureiros que depositam pontualmente a cônica pastoral, fazem adiantamentos, perguntam de que o pastor precisa, assistem às necessidades de seu docente, além do que, quantas vezes vão à casa do pastor ou mandam sua esposa ‘espiar’ o armário de mantimentos para que, em hora alguma, nada falte à família e à casa do pastor”. (o grifo é do autor)

Além do exposto, queremos ainda acrescentar algumas outras observações. O conselho de uma igreja local presbiteriana sempre é formado por mais presbíteros do que pastores. No entanto, os presbíteros formam um espírito de corpo que ora amplia o apoio ao pastor, ora o limita ou até mesmo o retira, inclusive em termos financeiros, diminuindo o salário do pastor. Embora a comunidade de leigos tenha o

direito de eleger ou reeleger o seu pastor mediante o voto, na verdade, a permanência ou a troca de um pastor é geralmente determinada pelo Conselho. Por isso, quase sempre é o pastor indicado pelo Conselho para concorrer a uma eleição quem sai vencedor. Porém, se porventura ocorrer o contrário, o pastor eleito terá muitas dificuldades para impor o seu projeto de gestão dos bens simbólicos, pois não irá contar com o apoio do Conselho, o que pode levar inclusive à renúncia do pastorado da igreja. O mesmo se verifica quando o Conselho decide não renovar o convite para que um pastor continue na igreja, mesmo gozando esse pastor do apoio e da simpatia de grande parte da comunidade.

De tudo isso, concluímos que o pastor presbiteriano, estando em desvantagem numérica no conselho da igreja, procurará estabelecer alianças e buscar o consenso com o maior número possível de presbíteros. É comum ouvir entre os pastores presbiterianos, especialmente em épocas de eleição pastoral, frases como estas: “Eu tenho todo o Conselho comigo”, “Tenho metade do Conselho”, ou ainda, “Boa parte do Conselho me apóia”, ou “Todo o Conselho está contra mim”. Por causa dessa relação muitas vezes conflituosa entre pastores e presbíteros, cunhou-se uma expressão que acabou virando um refrão nas igrejas presbiterianas e que revela quem são normalmente os vencedores: “O pastor passa (vai embora) e o Conselho (presbíteros) fica”.

Queremos agora tratar do trabalho do pastor em sua constante relação com o restante dos leigos, que são a maioria na igreja e formam a sua base social. Podemos perguntar: No que consiste o trabalho que o pastor oferta para os leigos? Para usar a linguagem weberiana, podemos afirmar que o pastor exerce basicamente funções sacerdotais e proféticas em relação aos leigos. Suas funções sacerdotais são: presidir o culto público, celebrar os sacramentos, impetrar a bênção sobre os leigos, fazer oração com os leigos e por eles, ensiná-los na doutrina cristã, prestar assistência pastoral através de visitas aos lares dos fiéis ou em hospitais quando internados, instruir os iniciantes na religião, conforme preceitua o *Manual Presbiteriano* (1999:21). Por outro lado, a função profética do pastor consiste em fazer pregações da Bíblia para os fiéis reunidos em culto. Porém, é possível inverter a pergunta: O que o pastor espera dos leigos? Segundo o mesmo *Manual* (p.14), que eles coloquem em prática os ensinamentos da Bíblia; que sejam militantes no sentido de trazer outros para a igreja; que contribuam financeiramente para a igreja, de preferência tornando-se

dizimistas; que obedeçam e valorizem o pastor e sua família; que sejam assíduos aos cultos e demais reuniões da igreja.

Por isso, tanto o trabalho do pastor em relação aos leigos, como a resposta destes ao que lhes é oferecido devem ser vistos no contexto das interações que se estabelecem entre as duas partes. Nesse sentido, podemos nos valer mais uma vez da análise feita por Campos (1987:137-142) sobre as relações entre pastor e leigos. Tomando como exemplo um pastor recém-instalado na igreja, Campos observa dois momentos. No primeiro momento, o pastor e os leigos começam a se descobrir mediante um cuidadoso estudo mútuo. É a fase em que o pastor identifica quem são os líderes da comunidade, os membros mais influentes, aqueles mais assíduos e devotados às atividades religiosas, possíveis focos de oposição e o tipo de culto (formal ou informal) preferido na igreja. Por sua vez, os leigos começam a perceber o estilo do pastor, se é conservador ou liberal, se é contagiante, se faz boas pregações, se sua família se envolve com as atividades da igreja, principalmente a esposa, no caso de ele ser casado, etc. Dependendo de como se desenvolve esse período, que Campos chama de “lua de mel” entre pastor e igreja, duas frases podem ser ouvidas entre os leigos: “Esse pastor veio para ficar” ou “Esse pastor não dura muito aqui”.

O segundo momento é marcado pela tentativa do pastor de impor à igreja a sua estratégia de trabalho, visando, sobretudo, ao crescimento numérico da comunidade e ao aumento das arrecadações financeiras, o que pode redundar até mesmo no aumento do seu próprio salário. Segundo observa Rubem Alves (1982:162), esse tipo de crescimento é um dos principais quesitos para se medir o sucesso do trabalho de um pastor na igreja. É evidente que, a fim de implementar seu projeto, o pastor se devotará totalmente ao trabalho religioso, procurando visitar todas as famílias da igreja e aquelas que potencialmente poderão vir a fazer parte dela. Conseqüentemente, ainda segundo Alves, o pastor que quiser ter sucesso em seu trabalho “deve estabelecer relações de confiança, amizade e ascendência espiritual para com seus paroquianos”, e nada melhor para isso do que visitas periódicas aos membros da igreja. Nesse aspecto, o pastor de dedicação exclusiva ou de tempo integral leva vantagem sobre o pastor de tempo parcial, porque ele terá melhores condições de tempo e de disponibilidade para investir nessas relações. Esse tipo de dedicação conta muito na hora de os leigos votarem pela permanência ou troca de um pastor na igreja local.

Ainda quanto ao segundo momento das relações entre pastor e leigos, Campos (1987:138) mostra que o pastor precisa do apoio e da cooperação do maior número possível de leigos para levar adiante os seus projetos, porém, via de regra ele logo percebe que há resistência de uns e de outros, temerosos de perder os cargos que ocupam na igreja. Lembrando novamente da teoria dos campos de Bourdieu, a igreja local também se apresenta como um espaço de lutas pelo poder religioso, disputando os leigos com o pastor e entre si parcelas desse poder. Por isso, torna-se imperioso para o pastor estabelecer alianças com determinados leigos, principalmente os mais influentes na comunidade, para realizar os seus planos de trabalho e assim permanecer na função-emprego. De outro lado, os leigos, em troca do apoio dado ao pastor, procuram exercer um certo controle sobre ele, circunscrevendo-o “dentro de um círculo a eles favorável...”, conforme observações de Campos (1987:138).

Todavia, as relações do pastor com os leigos se dão também por meio de grupos organizados, quase sempre por interesses ou faixa etária. Geralmente, nas igrejas locais, os leigos se organizam em sociedades internas, obedecendo a critérios de gênero (SAF – Sociedade Auxiliadora Feminina; UPH – União Presbiteriana de Homens) e de faixas etárias (UMP – União da Mocidade Presbiteriana; UPA – União Presbiteriana de Adolescentes; UCP – União de Crianças Presbiterianas). A importância de cada uma dessas sociedades na igreja local é medida pelo número de sócios arrolados, bem como pela participação mais ou menos intensa nas atividades comunitárias. Essas sociedades também disputam entre si o poder religioso na Igreja. Ao falar sobre eleição de presbíteros na igreja, Casimiro (2002:40) declara: “Quando se faz eleição para presbíteros na igreja local, cada segmento deseja eleger um representante a fim de que o mesmo defenda os seus interesses junto ao conselho. É muito comum a expressão ‘o candidato da SAF’ ou ‘o candidato dos jovens’”.

Disso se depreende que há conflitos de interesse entre as várias sociedades de leigos na igreja, e o pastor não está imune a eles. Podemos citar como exemplo de conflito de interesse a questão da preferência litúrgica. Os jovens desejam uma liturgia mais informal, com cânticos animados por ruidosos instrumentos musicais, enquanto as senhoras e os homens preferem um culto mais solene, com hinos tradicionais ao som de órgão ou de piano. Como responsável pela liturgia do culto, a quem o pastor atenderá? Poder-se-iam descrever outros variados exemplos de conflitos comuns no cotidiano de uma igreja local. Diante de tudo isso, cabe ao pastor investir nas alianças com os leigos, sabendo, contudo, que não será possível

agradar a todos e que, em algum momento, os conflitos emergirão com maior ou menor intensidade, podendo, inclusive, provocar a sua saída da igreja.

Fizemos um mapeamento das dificuldades na relação com os leigos por meio da análise das respostas à seguinte pergunta: “Na sua opinião, quais as principais dificuldades que o pastor enfrenta no ministério?” As dificuldades mencionadas foram classificadas em três grupos:

- *Dificuldades decorrentes do modo como os pastores e suas famílias são tratados pelos leigos:*

“Ingratidão”.

“Desvalorização do seu ministério por parte da igreja, vendo-o como empregado”.

“Expectativas excessivas por parte da igreja”.

“Críticas injustas”.

“Cobranças indevidas em áreas não fundamentais”.

“Mistificação da figura do pastor”.

“Muita cobrança, pois muitas vezes os membros se aborrecem por não terem sido visitados, mas nunca chamam o pastor”.

“Falta de visão da igreja quanto ao ministério pastoral”.

“Dificuldade do pastor e seus familiares serem vistos pela comunidade como pessoas com necessidades, problemas e limitações como todos os membros da igreja”;

“cobranças quanto à sua família”.

“Alta cobrança sobre a família do pastor”.

Dessas declarações, queremos chamar a atenção para as que se referem às dificuldades da comunidade para ver o pastor e sua família como pessoas que comportam necessidades, problemas e limitações. Observa-se, com frequência, cobranças e um excesso de exigências ao pastor e aos seus familiares. Souza (1998:50) escreveu sobre o modelo ideal de pastor presbiteriano, sob a ótica da instituição, alistando, entre as características desse modelo ideal, algumas ligadas à vida familiar: “A casa do ministro, sempre bem freqüentada, principalmente pelos seus paroquianos - a grande maioria das residências pastorais localizam-se próximas do templo – deve ser um exemplo às demais famílias de sua comunidade (...) um exemplo para os demais lares da Igreja”. Os leigos esperam que o pastor e seus familiares sempre correspondam a esse ideal, daí as críticas, exigências e cobranças.

Nessa mesma linha, Velasquez Filho (1990:228-229), referindo-se ao controle disciplinar que uma comunidade local exerce sobre seus membros, principalmente aquele de caráter informal, lembra que o pastor e seus familiares são os alvos privilegiados. Embora seja um longo trecho, vale a pena registrá-lo:

“O controle disciplinar é exercido por toda a comunidade. Contudo, a situação mais complexa é a dos pastores. Ao mesmo tempo em que são os principais responsáveis pelo controle e aplicação da disciplina, são igualmente os mais controlados pela comunidade. Como herança pietista, o protestantismo acha que alguém que não seja absolutamente puro de coração e não dê testemunho impecável, tanto dentro da comunidade religiosa como no mundo, não tem condições espirituais de pregar o Evangelho, exortar os crentes ou ministrar os sacramentos. (...) A casa, a família e a vida privada ou pública do pastor são mais vigiadas do que as de qualquer outro membro da comunidade. A esposa do pastor também é alvo de vigilância dobrada. Além do seu testemunho pessoal, deve estar presente a todas as atividades da comunidade. De preferência deve ser organista, participar do coral, da sociedade de senhoras, ser professora de crianças e adolescentes da Escola Dominical e ainda estar sempre disponível para atividades e campanhas especiais que a comunidade promover. Mas os mais sacrificados talvez sejam os filhos. Eles devem ser modelo para todos, sem direito a serem crianças ou adolescentes normais como os demais de sua idade. Os problemas que afetam a vida conjugal do pastor ou que envolvam seus filhos não podem ser do conhecimento da comunidade. Além disso, o pastor não tem suficiente confiança em seus colegas para tomá-los como confidentes e conselheiros. Uma confidência pode transformar-se em arma na mão do colega, em disputa de cargo eclesiástico ou em discussão doutrinária. Talvez esta seja uma das razões pelas quais tão grande número de pastores, geralmente os mais esclarecidos, deixa o pastorado ou a Igreja”.

- *Dificuldades decorrentes dos desgastes nos relacionamentos com os leigos:*
  - “É preciso ter reservas quanto aos próprios membros”.
  - “A política eclesiástica até mesmo da SAF e da UMP”.
  - “A relação com os membros quando fica desgastada abre enorme espaço para o stress”.
  - “Comparação e perseguição por parte de membros insatisfeitos com a mensagem que ataca o pecado”.
  
- *Dificuldades relacionadas à ausência, desinteresse ou falta de apoio dos leigos nas atividades da igreja:*
  - “O descompromisso dos crentes”.
  - “Apatia do povo”.
  - “Falta de colaboração”.
  - “Pouca disposição da igreja para o trabalho”.
  - “Pouco apoio”.

“Falta de apoio dos membros para os projetos da igreja”.

Creemos ser interessante adicionar a esses comentários algumas respostas à pergunta: “Você poderia alistar algumas vantagens e algumas desvantagens de ser pastor em São Paulo?” Entre as desvantagens, vários pastores apontaram dificuldades para interagir com os leigos e contar com a presença e o apoio destes nos trabalhos da igreja, principalmente em decorrência da vida estressante, competitiva e secularizada que se tem em São Paulo. Vejamos o que alguns deles responderam:

“Dificuldade de visitação pois a maioria dos membros trabalha fora”.

“Frequência irregular dos crentes à igreja durante a semana”.

“Dificuldades das pessoas participarem dos trabalhos da igreja”.

“Pouco contato com os membros da igreja”.

“Limitação de tempo dos crentes em virtude da vida agitada e da multiplicidade de compromissos”.

“Os membros são pressionados pelo secularismo da cidade”.

“A cidade oferece muitos atrativos que tiram os crentes da igreja”.

“Dificuldade no envolvimento pessoal com os membros”.

“Templos vazios nos feriados prolongados”.

Portanto, se por um lado os pastores criticam os leigos por estes não participarem mais intensamente da vida eclesial, por outro lado há o reconhecimento de que tal estado de coisas é gerado pela própria circunstância de morar numa metrópole com todas as suas vantagens e desvantagens. Alguns pastores que vêm trabalhar em São Paulo oriundos de cidades menores, ao se defrontarem com a realidade da vida metropolitana, podem ficar expostos a uma “crise profissional” pela percepção de um certo esvaziamento de sua importância. Temos o depoimento de dois pastores presbiterianos sobre as desvantagens de ser pastor em São Paulo:

“Ser apenas mais um. No interior era considerado, respeitado. Fiz saudação ao governador do Estado, ministros e outras autoridades que visitavam a cidade”.

“Já fui pastor em uma cidade com 10.000 habitantes no interior do Paraná e sem dúvida nenhuma é uma experiência gratificante. São Paulo é uma cidade violenta, confusa e desgastante, e, no nosso caso, uma cidade muito cara”.



### 3. Um assalariado da instituição

A terceira característica importante de um membro de uma instituição simbólica de caráter militante, segundo Willaime (2003:127), é que “ele é assalariado de seu grupo ideológico de filiação”. Como vimos, o clérigo mantém com a instituição uma relação de interioridade, na medida em que está ligado a ela ideologicamente. Esta não deixa de ser também a relação que o leigo mantém com a igreja, ainda que em níveis diferentes. Dessa terceira característica decorre uma relação mais exteriorizada: o clérigo recebe salário da instituição por se dedicar integralmente a ela. Essa dupla relação pode gerar tensões e constrangimentos para o clérigo, principalmente quando ele tem que tratar do assunto “dinheiro” com a instituição. Nesse caso, a tendência é enfatizar o aspecto da interioridade (adesão ideológica) em detrimento do aspecto exterior (assalariado).

A relação de assalariado que o pastor presbiteriano mantém com a igreja local está muito bem definida no *Manual Presbiteriano* (1999:21): “O sustento do pastor efetivo e do pastor auxiliar cabe às igrejas que fixarão os seus vencimentos, com aprovação do presbitério”. Apesar disso, tal relação é fonte geradora de constantes conflitos, mal-estar, decepções, tanto para o pastor como para a igreja. O pastor mesmo experimenta uma situação ambígua no que diz respeito à sua condição de assalariado da igreja, pois, por um lado, desde o dia em que manifestou o seu desejo perante a comunidade de seguir a carreira pastoral, ele já sabia (e a igreja fez questão de lembrá-lo) que estava ingressando em uma profissão difícil, sacrificial, a qual exigiria dele o desapego aos bens materiais e ao dinheiro. Sua única e verdadeira motivação deveria ser a realização da “obra do Senhor”.

Por isso mesmo, a comunidade dá muito valor ao “testemunho” daqueles que, ao se decidirem pelo pastorado, renunciam a seguir outras carreiras que poderiam lhes proporcionar melhores rendimentos. O testemunho se torna ainda maior quando a pessoa, estando no exercício de uma profissão considerada de *status*, deixa essa profissão e decide se dedicar totalmente ao pastorado, passando a viver com o “salário de pastor”. Nós conhecemos pessoalmente um jovem cuja história de vida confirma esse fato. Ele abandonou a profissão de engenheiro civil no interior do Paraná e veio para o Seminário Presbiteriano José Manoel da Conceição, em São Paulo, a fim de se tornar um pastor. Portanto, no imaginário do pastor e da comunidade, não há lugar para aqueles que entram para o “ministério” pensando em “ficar ricos”. Daí a permanente vigilância sobre aqueles que estão entrando nos

seminários, para que não se preparem para o pastorado movidos por esse intento, em meio à crise de desemprego que assola o Brasil. Vejamos, por exemplo, o que escreveu um pastor presbiteriano no portal da IPB:

“O que tem levado nossos jovens ao ministério? Minha pergunta levanta a questão sobre as reais motivações de nossos vocacionados para o ministério pastoral (...) Adquirir estabilidade financeira: Os motivos da nossa sociedade secular são controlados pelo cifrão. Vivemos uma época de recessão e de desemprego. São só na cidade de São Paulo, quase dois milhões de desempregados. O tempo médio hoje para alguém que perde o emprego é de um ano até conseguir outro. É com temor e tremor que arrisco raciocinar desta maneira, mas temo que alguns jovens em nossas igrejas passem a compreender o ministério como uma profissão e um meio de ganhar a vida. Penso que todo candidato ao ministério deveria responder a esta pergunta: O motivo que tenho para desejar ser pastor é porque serei pago para isto?” (Gildásio J.B.dos Reis, Portal da IPB- internet).

Todavia, como analisa Thomas O’Dea (1969:136,128), o dilema e os conflitos decorrentes da “múltipla motivação” são “intrínsecos ao processo da rotinização do carisma religioso” e são “características estruturais do processo de institucionalização”, pois

“quando um clero profissional surge na igreja, surge um grupo de homens para os quais a vida clerical não oferece apenas as satisfações ‘religiosas’ do período carismático inicial, mas também prestígio e respeitabilidade, poder e influência, tanto na igreja quanto na sociedade, bem como satisfações derivadas do uso de talentos pessoais para ensino, liderança, etc. Além disso, a *manutenção* da situação em que tais recompensas ocorrerão tende a tornar-se um elemento na motivação do grupo”. (o grifo é do autor)

Como observa Rubem Alves (1982:162), “o pastor tem um seríssimo problema a resolver: a sua própria sobrevivência. Ao contrário do padre, celibatário, cujas decisões afetam somente a ele, o pastor, via de regra, traz consigo mulher e alguns filhos”. Não raro, aquilo que o pastor recebe da igreja é insuficiente para cobrir as despesas mensais de sua família. O pastor experimenta as mesmas vicissitudes de qualquer trabalhador brasileiro. Por isso, em que pese a ênfase calvinista/puritana em uma vida frugal e de poupança, o pastor presbiteriano e sua família fazem parte de uma sociedade que incentiva o consumo, o que obriga, muitas vezes, o pastor a contrair dívidas no afã de satisfazer as necessidades e os desejos dele próprio, da esposa e dos filhos. O pastor endividado é um péssimo testemunho na comunidade, e no entanto cresce a cada dia o número de pastores presbiterianos nessa situação. Alguns chegam a pedir empréstimos para membros da igreja,

tornando a sua dependência dos leigos ainda maior, conforme observações de Carvalho (2002:124): “O que há também, infelizmente, é que pastores estão presos e dependentes do Conselho. Devem favores quando tomam presbíteros como avalistas ou dos que, mesmo sem usura, emprestam dinheiro, ou o carro, ou alguma outra coisa”.

Diante dessas situações, o expediente mais utilizado pelo pastor, que, diga-se de passagem, não gosta de ser tratado como um empregado da igreja, é pedir aumento de salário para os presbíteros da igreja, pois são estes que decidem quanto o pastor deve ganhar e quando devem ser concedidos aumentos salariais.<sup>65</sup> Os pastores são unânimes em afirmar que essa é uma das situações mais constrangedoras e desgastantes que eles vivenciam em sua relação com o conselho. Pastores que sempre aparecem com “esse tipo de assunto” correm o risco de perder a sua legitimidade diante do conselho e da igreja, a qual não se “mete” na questão, embora alguns leigos possam vir a comentar que “o pastor está ganhando pouco e precisa de aumento”. Mas não é somente diante do conselho e da igreja que o pastor que pede freqüentemente aumento salarial fica mal visto. Logo a sua fama se espalha por outras igrejas do presbitério e entre os colegas pastores, que já cunharam a expressão pastor “dinheirista” (sic).

O pastor que evita pedir aumento de salário ao conselho da igreja local, que não quer “se desgastar com esse assunto”, via de regra fica esperando a boa vontade do conselho em tomar a iniciativa de “conversar sobre o assunto” (evita-se até mesmo a expressão aumento de salário). Porém, em casa, tal pastor não consegue evitar a reclamação da mulher e dos filhos, que insistem para que ele fale com o conselho. Quando o pastor não toma a iniciativa, sua esposa se encarrega da questão, usando para isso as esposas dos presbíteros ou de outros membros influentes da igreja, que passam então a tomar conhecimento das “dificuldades que a família do pastor está enfrentando” e, desse modo, pressionam o conselho para que seja concedido o tão esperado aumento.

Geralmente, o tesoureiro da igreja, a quem cabe a responsabilidade de pagar o salário do pastor, é um dos presbíteros do conselho. Quando o tesoureiro é simpático ao pastor ou, mesmo não sendo, se limita a cumprir as suas obrigações, dentre elas a

---

<sup>65</sup> Um pastor nos confidenciou que passou dois anos sem aumento salarial por causa da influência de um presbítero. Este não era favorável a que lhe fosse dado o aumento sob a alegação de que o templo estava sendo reformado. O conselho, não querendo contrariar esse presbítero e provocar um mal-estar, suspendeu o aumento que se pretendia dar ao pastor.

de fazer o pagamento do salário pastoral no dia combinado, tanto melhor para o pastor. Porém, isso nem sempre ocorre. Entre os pastores, contam-se “histórias” e mais “histórias” sobre as “humilhações” que alguns deles passam nas mãos dos presbíteros-tesoureiros. Abaixo, registramos um depoimento e uma dessas “histórias”, envolvendo tesoureiros e pastores presbiterianos:

“Há tesoureiros de igreja local que humilham o pastor, principalmente quando o sustento do mesmo depende integralmente da igreja. Conheço muitos colegas que trocaram o pastorado integral pelo ensino secular porque foram humilhados por presbíteros e conselhos. E isso tem deixado seqüelas profundas na família do pastor. Há esposas e filhos de pastor que são revoltados com a igreja por causa desse motivo” (Casimiro, 2002:40).

“Conheci um pastor na Bahia que recebia o seu salário por semana. Quando viajava, sua esposa ia (que humilhação!) ao local de trabalho do presbítero/tesoureiro, e muitas vezes ele a mandava voltar à tardezinha da sexta-feira. Ao chegar no horário estabelecido, ele a deixava aguardando ainda por um tempo e quando a atendia, dava-lhe um cheque, quantas vezes pré-datado, depois de encerrado o expediente do BRADESCO, que a irmã ia ‘descontar’, passando por outra humilhação” (Carvalho, 2002:150).

Conforme nos lembrou Casimiro, quem está mais exposto às situações acima é, sem dúvida nenhuma, o pastor de tempo integral ou de dedicação exclusiva. Para Alves (1982:162), o pastor de dedicação exclusiva é um “*homem sem alternativas*”. Vejamos o porquê da sua afirmação:

“É necessário compreender que a instituição preparou seus servidores de forma cuidadosa. Exigia deles ‘dedicação exclusiva’ ao rebanho e aos problemas do céu. Pastores que se preparavam para atividades seculares eram considerados como homens de fé pequena e integridade questionável. Mas o que significa esta ‘dedicação exclusiva’? Significa que o pastor deveria ser um *homem sem alternativas*. Homens sem alternativas tendem a ser fiéis aos seus superiores... Sem votos de lealdade monástica, o pastor estaria condenado, para sempre, à igreja, pois ela é a única instituição em que o seu saber pode ser transformado em um salário”.

Não depender totalmente da igreja em termos financeiros e a ela não ser subserviente têm sido os alvos de pastores que procuraram uma segunda ocupação. Com os mesmos objetivos, vários pastores têm buscado prosseguir em seus estudos, fazendo uma outra graduação ou mesmo um curso de mestrado, a fim de obter colocações de trabalho remunerado em alguma das autarquias da igreja ou em instituições seculares. Um outro dado interessante é o número expressivo de esposas de pastor que estão “trabalhando fora”, reforçando o ganho da família pastoral.

A seguir, queremos comentar alguns dados levantados sobre o assunto “finanças” e afins. Dos pastores que responderam à pergunta: “Na sua opinião, quais as principais dificuldades que o pastor enfrenta no ministério?”, 13 fizeram referência a problemas financeiros. Eis algumas de suas intervenções:

“Problemas financeiros que prejudicam sua dedicação”.

“Sustento financeiro”.

“Situação financeira”.

“Remuneração insuficiente”.

“Falta de recursos financeiros”.

“Se ficar na dependência exclusiva da igreja local será sempre a financeira”.

“Finanças, pois falar sobre elas com o conselho causa constrangimento ao pastor”.

“Problemas financeiros”.

“Financeiros-fabricar tendas<sup>66</sup>”.

Devemos também levar em conta que os problemas financeiros enfrentados pelos pastores são agravados pelos constantes aumentos do custo de vida registrados na cidade de São Paulo. Vários pastores apontaram esse dado como uma desvantagem de morar e de “trabalhar com igrejas” na capital paulista. Algumas das seguintes expressões foram repetidamente usadas por eles:

“Alto custo de vida”.

“Custo de vida alto em relação aos ganhos do pastor”.

“Custo de vida caro”.

Mas qual é o salário de um pastor? Que benefícios e vantagens são advindas da profissão? A partir dos dados apresentados no gráfico no.14 (p.77), constatamos que a maioria dos salários pagos aos pastores presbiterianos que atuam na cidade de São Paulo, sem benefícios, situa-se entre R\$ 1.000,00 e R\$ 2.000,00 (30% dos pastores pesquisados) e entre R\$ 2.000,00 e R\$ 3.000,00 (35% dos pastores). Apenas 13% deles ganham mais de R\$ 3.000,00. Nesses dados estão incluídos pastores tanto

---

<sup>66</sup> “Fabricar tendas” é uma expressão utilizada pelos pastores quando querem se referir a uma segunda ocupação. É uma expressão retirada da Bíblia, da experiência do apóstolo Paulo, que preferia fabricar tendas a depender da ajuda financeira de alguma igreja.

de tempo integral como de tempo parcial, também chamados “bivocacionados”. Há casos de pastores de tempo integral que ganham entre R\$ 1.000,00 e R\$ 2.000,00 e de pastores de tempo parcial ganhando entre R\$ 2.000,00 e R\$ 3.000,00. Registramos dois casos de pastores de tempo parcial que recebem acima de R\$ 3.000,00. Esses últimos trabalham em igrejas maiores, que têm condições de sustentar os seus profissionais com melhores remunerações. Porém, há um detalhe que seria interessante mencionar. As igrejas presbiterianas incentivam os fiéis a terem, como ponto de referência para suas contribuições, o dízimo, ou a décima parte do salário, preferencialmente, do bruto. O pastor e os oficiais da igreja (presbíteros e diáconos) devem dar o exemplo à igreja e ser fiéis dizimistas<sup>67</sup>. Portanto, do salário do pastor, devem ser deduzidos 10% (dez por cento) referentes ao dízimo. Em conversas sobre esse assunto, alguns pastores dizem que orientam seus tesoureiros para que estes, ao depositar os seus salários, descontem o dízimo para evitar o risco de a quantia ser gasta em outras coisas.

Se considerarmos o fato de que, segundo o Dieese, o rendimento médio de um trabalhador na Grande São Paulo corresponde a R\$1.000,00, o pastor presbiteriano, casado, com dois filhos, está numa situação privilegiada. Porém, se compararmos esse mesmo pastor com profissionais liberais ou mesmo com aqueles que trabalham em grandes corporações em nível de gerência, por exemplo, o pastor fica muito aquém. Entretanto, há grandes igrejas presbiterianas que pagam aos seus pastores salários compatíveis aos de gerentes de multinacionais, porém, essas igrejas são bem poucas.

Continuando nossa análise, verificamos que 80% dos pastores recebem seus salários de suas respectivas igrejas e apenas 7% da igreja e do presbitério<sup>68</sup>. Outros 13% não recebem salário nem da igreja nem do presbitério. Fica claro, portanto, que o pastor mantém uma relação de assalariado com a igreja local. Como também já foi observado, o Presbitério pode ou não fixar um piso mínimo para o salário do pastor.

---

<sup>67</sup> Em algumas igrejas presbiterianas, no dia estipulado para o recolhimento dos dízimos, no momento apropriado do culto, os oficiais são os primeiros a se dirigir para o gazofilácio (urna onde são depositados os dízimos), nesta ordem: primeiro o pastor, depois os presbíteros seguidos dos diáconos.

<sup>68</sup> Quando a igreja local não tem condições, sozinha, de arcar com o sustento do pastor, o presbitério complementa o salário do mesmo, pelo menos no nível do piso definido para os pastores de tempo integral e parcial. O presbitério tem dinheiro porque as igrejas locais são obrigadas a repassar de sua arrecadação mensal uma certa porcentagem, que pode variar de igreja para igreja (as igrejas mais ricas contribuem com uma taxa maior). Quando um pastor fica sem igreja, o presbitério vota uma ajuda de custo, que pode variar de presbitério para presbitério. Há, também, o caso de presbitérios que avisam antecipadamente ao pastor que ele não terá essa ajuda de custo mesmo na eventualidade de vir a ficar sem igreja.

Geralmente, o piso do pastor de tempo parcial é 50% menor que o do pastor de tempo integral, devendo as igrejas acatar tal decisão. É comum nas reuniões do Presbitério, quando esse assunto está sendo discutido, acontecerem debates acalorados sobre o percentual de aumento a ser dado aos pastores. Enquanto pastores tentam puxar esse piso para cima, os presbíteros (representantes das igrejas) tentam puxá-lo para baixo, sob a alegação de que as igrejas não terão como pagar o pastor. Uma vez fixado o piso, os pastores ainda poderão negociar com seus conselhos possíveis aumentos. Se o presbitério simplesmente não estipula um piso, cabe tão somente ao pastor e ao conselho (principalmente a este) a decisão quanto ao salário.

Embora a nossa pesquisa não contemple dados sobre a situação financeira das igrejas da capital paulista, temos informações de que algumas atravessam dificuldades na manutenção de seus pastores, inclusive atrasando ou até mesmo reduzindo seus salários. Não é propósito deste texto entrar mais a fundo nessa questão, senão apenas sugerir algumas hipóteses. São várias as possíveis causas dos problemas ligados ao pagamento do salário do pastor: o grande número de desempregados nas igrejas, em decorrência do desemprego na Grande São Paulo; o trânsito religioso provocado pela competitividade entre as igrejas; o abandono da igreja pelos fiéis devido a desentendimentos e conflitos; a retenção de dízimos pelos leigos – às vezes, por discordar do pastor ou das decisões do conselho, os leigos deixam de dar seus dízimos ou ofertas para a igreja ou direcionam suas contribuições para outras instituições, como as para-eclésiásticas, por exemplo.

Algumas igrejas que “estão operando no vermelho”, conforme se expressou um pastor presbiteriano, vão “abrindo mão” de ter um pastor de tempo integral e acabam optando por um de tempo parcial. Mas, como protestou um outro pastor pesquisado, ao falar sobre as desvantagens de ser pastor em São Paulo: “As igrejas querem um pastor que receba como meio-período, mas que trabalhe integral!”

Temos, portanto, duas situações que confluem e revelam o porquê do grande número de pastores de tempo parcial em São Paulo. Em nossa pesquisa eles somam 46%, contra 45% de pastores de tempo integral. A primeira situação é que algumas igrejas não têm condições de sustentar integralmente os seus pastores e optam então pelos de tempo parcial. A segunda situação é que os pastores não querem mais continuar dependendo totalmente das igrejas e buscam, através de uma outra ocupação, sua autonomia financeira.

Como consequência disso, existe uma consciência em boa parte dos pastores presbiterianos de que, para se obter uma segunda ocupação, há a necessidade de complementação dos estudos, seja com uma outra graduação, seja com um mestrado. Essa relação entre estudo e oportunidade de uma outra ocupação além do pastorado está presente nas respostas de alguns pastores à seguinte pergunta: “Qual a importância dos cursos de pós-graduação para o pastor?” Vejamos algumas das respostas:

“É importante para abrir portas de emprego como alternativa para complementar orçamento familiar, nos casos em que a igreja possui dificuldades para manter o pastor”.

“Se ele trabalhar fora da igreja, pode auferir um rendimento mais consentâneo com sua formação”.

Muito, principalmente para lhe ajudar no ministério ou como uma alternativa numa eventual falta de campo”.

“Abre caminho para a independência financeira da parte da verba recebida da igreja”.

“Manter-se atualizado e abrir novas perspectivas no mercado de trabalho”.

Um outro dado que apuramos a partir dos questionários respondidos pelos pastores refere-se ao número surpreendente de esposas de pastor que trabalham fora, isto é, que têm seus empregos, carreiras e profissões. Uma pesquisa sobre esposas e filhos de pastores certamente traria muitas surpresas para os estudiosos. De acordo com uma visão tradicional que ainda é muito forte entre os leigos, a esposa do pastor deve organizar a sua vida orientando-se pela ocupação religiosa do marido. Isto quer dizer que ela precisa assumir a sua parte na igreja e em casa, ajudando o cônjuge no pastorado. Por isso, geralmente, os membros da igreja gostam de se referir à esposa de pastor chamando-a de “pastora” e “primeira dama da igreja”, designações nem sempre apreciadas por elas.

Segundo Scheineider-Harpprecht e Valburga Streck (1995:134), “as circunstâncias sociais, bem como o papel e a autocompreensão da mulher na sociedade, mudaram nas últimas décadas, e isso levou a uma mudança radical também entre as esposas de pastor, um fato que atinge cada vez mais as famílias de pastor e provavelmente vai provocar mudanças no futuro”. O movimento de emancipação das mulheres e as necessidades econômicas levaram um número maior



de esposas de pastor a partir para o mercado de trabalho. A consequência é que a disponibilidade da esposa para a família e para a igreja fica limitada e o pastor tem que assumir mais tarefas em casa. Além disso, as esposas de pastor não aceitam mais que suas famílias passem necessidades ou sejam privadas de privilégios usufruídos por outras famílias da igreja por causa dos insuficientes salários que seus maridos recebem. Porém, a igreja não vê com bons olhos o fato de a esposa do pastor trabalhar fora e deixar de acompanhá-lo nas reuniões da comunidade, durante a semana, ou nas visitas pastorais. O jornal *Brasil Presbiteriano* (dez, 2004:11) trouxe os depoimentos de algumas dessas “esposas de pastor”, dentre os quais destacamos o seguinte:

“Não acredito que a esposa do pastor tenha que se destacar nas atividades da igreja, e sim participar daquelas que sinta no coração que deve, mas sem ser uma obrigação. Afinal ser esposa de pastor não é um ‘cargo’. Conheci algumas (esposas de pastor) experientes, verdadeiras pérolas, casadas com excelentes pastores que vivenciaram épocas de grande cobrança neste sentido. Mas, graças a Deus, os tempos mudaram e as esposas de pastor têm se tornado profissionais em outras áreas, algumas são médicas, professoras, até comerciantes” (Alessandra).

A fim de tentarmos descobrir se há ou não alguma relação entre o dado de a mulher do pastor trabalhar fora e de o pastor possuir residência própria, até como resultado de um esforço conjunto entre marido e mulher para adquirir um imóvel, fizemos um cruzamento de dados a partir das informações prestadas pelos pastores a respeito desses dois quesitos. Por meio dos resultados demonstrados no gráfico no. 6 (p.71), concluímos o que era esperado: que a família do pastor tem muito mais possibilidade de adquirir uma casa própria quando a esposa trabalha fora.

Encerrando este tópico, no qual tratamos do pastor em sua condição de assalariado de seu grupo ideológico, queremos tecer alguns comentários sobre os benefícios que são concedidos ao pastor pela igreja. Devemos levar em conta, nessa análise, que os pastores de tempo integral recebem mais benefícios da igreja do que os seus colegas de tempo parcial.

*Códigos dos benefícios recebidos pelos pastores*

A – Férias	H – Telefone
B – 1/3	I – Previdência Privada
C – 13º Salário	J – Plano de Assistência Médica
D – FGTS	K – Seguro de Vida
E – INSS	L – Veículo para uso pastoral
F – Moradia	M – Auxílio para Combustível
G – Água e Luz	N - Outros benefícios não especificados

Pastores	A	B	C	D	E	F	G	H	I	J	K	L	M	N
01	X	X	X							X			X	
02	X	X	X	X	X	X	X	X	X			X	X	X
03	X	X	X	X	X			X					X	
04	X	X	X			X	X	X		X		X	X	
05	X	X	X										X	
06														
07	X	X	X	X	X	X	X	X		X				
08	X	X	X											X
09														
10	X	X	X	X		X				X				
11	X		X							X				
12														
13	X	X	X											
14	X	X	X	X										
15	X		X	X	X						X			
16	X	X	X											X
17	X	X	X											
18	X		X											
19	X	X	X	X			X	X	X				X	
20														
21			X							X				
22	X	X	X	X										
23	X	X	X		X	X	X		X	X				
24	X		X			X								
25			X											
26														
27														
28	X	X		X	X	X	X	X	X				X	
29														
30	X					X	X	X						
31	X	X	X	X	X	X							X	
32	X	X	X										X	
33	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
34	X	X	X	X										
35	X	X	X											
36	X	X	X	X	X	X	X	X		X		X	X	
37	X		X											
38	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	
39	X	X	X	X	X	X	X	X					X	
40	X	X	X											
41	X	X	X		X	X	X	X						
42	X	X	X										X	
43	X	X	X	X	X		X	X						
44	X	X	X	X	X					X			X	
45	X		X											
46				X										
TOTAIS	36	29	37	18	14	15	13	13	05	11	03	06	16	04

Se consideramos a concessão de benefícios apenas entre os 21 pastores de tempo integral, constatamos que há uma certa desproporção entre os benefícios.

*Dos 21 pastores de tempo integral*

Número de Pastores	Benefícios	Porcentagem
3	seguro de vida	14,00%
4	benefícios não especificados (livros, etc.)	19,00%
5	previdência privada	23,80%
6	Veículos para uso pastoral	28,60%
11	Plano de assistência médica	52,30%
13	água, luz e telefone	62,00%
14	INSS	66,60%
15	moradia	71,50%
16	auxílio combustível	76,00%
18	Fundo de Garantia por Tempo de Serviço	85,70%
21	férias, 1/3 férias e 13 <sup>o</sup> . salário	100,00%

Os números acima revelam a inexistência de um acordo entre pastores e igrejas quanto a uma política uniforme de concessão de benefícios. Também, como já apontamos, não há sequer a intervenção da instituição, via presbitério, por exemplo, para regular essa questão. O acerto de quais benefícios o pastor irá receber depende, em última instância, tanto quanto o valor do salário final, da livre negociação com o Conselho, o que realimenta conflitos entre as partes. Mesmo entre os pastores, essa questão dos benefícios concedidos a um e não a outro pode estimular a competitividade e o ciúme entre eles.

Há, entretanto, um benefício que todos os pastores presbiterianos (de tempo integral e parcial) podem usufruir, e que constitui, indubitavelmente, um grande incentivo para que muitos deles queiram continuar seus estudos, incrementando,

desse modo, as suas carreiras. Trata-se da concessão de bolsas de estudos aos pastores, às suas esposas e filhos, pela mantenedora do Instituto Presbiteriano Mackenzie. Para ter direito a essas bolsas de estudo, é imprescindível que o pastor esteja trabalhando numa igreja local, seja como pastor efetivo, auxiliar ou evangelista<sup>69</sup>. Quando ficam sem campo de trabalho (igreja), alguns pastores se angustiam com a possibilidade de perder esse benefício. A importância deste foi lembrada praticamente por todos os pastores nas respostas à pergunta: “Você poderia alistar algumas vantagens de ser pastor na cidade de São Paulo?” Atentemos para algumas dessas respostas:

“Disponibilidade do Mackenzie para pastor e família”.

“Oportunidade de estudo no Mackenzie”.

“Estudo para filhos e esposa no Mackenzie”.

“Escola para filhos”.

“Mackenzie”.

“Estudos para o pastor, esposa e filhos”.

“Educação para pastor e família”.

Se transformarmos esses benefícios em moeda corrente, constataremos que eles chegam a ser surpreendentes mesmo para pessoas com um poder aquisitivo elevado. Consideremos, por exemplo, o caso de um pastor com esposa e dois filhos que estudam no Mackenzie e vejamos a quanto isso equivale em moeda corrente no país. Imaginemos um pastor que esteja fazendo uma outra graduação no Mackenzie, o Curso de Filosofia, por exemplo; sua mulher cursa Pedagogia e os dois filhos estão matriculados no Ensino Fundamental. Vamos calcular esses valores a partir dos preços da matrícula<sup>70</sup> e das mensalidades fixados pelo Mackenzie em janeiro de 2004, multiplicados por doze meses, a fim de chegarmos ao custo final de um ano de estudo.

---

<sup>69</sup> Isso deve ser comprovado através da carteira de ministro, pois nela há a anotação feita pelo presbitério de que o pastor está vinculado profissionalmente a alguma igreja, em outras palavras, está trabalhando numa igreja local.

<sup>70</sup>No caso de cursos superiores, a exigência para a matrícula é ser aprovado nos exames vestibulares, sendo a mesma exigência feita para o ingresso nos cursos de mestrado oferecidos pelo Mackenzie.

Curso	Mensalidade	Total
Filosofia	R\$ 387,01(x12)	R\$ 4.644,12
Pedagogia	R\$ 542,65(x12)	R\$ 6.511,80
Ensino Fundamental	R\$760,00(x2x12)	R\$ 18.240,00
Total		R\$ 29.395,92

Portanto, a partir desses números, é possível compreender por que os pastores citaram o Mackenzie como uma das maiores vantagens de ser pastor em São Paulo. Isso explica também por que São Paulo tem atraído, em número cada vez maior, pastores de diversas áreas do país, desejosos de investir em suas carreiras. Aliás, Moisés Balassiano (2004:113) ressalta a importância de se avaliar o potencial de cada cidade para o desenvolvimento de uma carreira, afirmando que “os melhores lugares para se fazer carreira são (...) as cidades que apresentam melhor estrutura para o dinamismo econômico, condições para o desenvolvimento em educação superior (...) e capacidades associadas ao impulso das carreiras...”. Em nossa pesquisa procuramos confirmar o potencial de São Paulo para atrair pastores presbiterianos de outras partes do país, calculando variáveis como tempo de pastorado em outras regiões e em São Paulo. Quanto ao “Tempo de pastorado”, chegamos à média de 15,8 anos. Desse tempo, foi constatado que a média de anos de trabalho como pastor em São Paulo foi de 9,4 anos. A diferença entre os dois resultados significa que os pastores presbiterianos estão se deslocando cada vez mais para São Paulo, a fim de investir em suas carreiras profissionais e no estudo de esposas e filhos.

Finalmente, o projeto de investir na carreira profissional por meio da realização de outras graduações e de cursos de mestrado no Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper, CPPGAJ, e no de Ciências da Religião do Mackenzie, ficou patente nas respostas à pergunta sobre as vantagens de ser pastor em São Paulo:

“Acesso mais fácil a cursos de aperfeiçoamento”.

“Mais possibilidades de continuar os estudos”.

“Há mais possibilidades de estudo e reciclagem teológica”.

“Proximidade do Centro de Pós-Graduação Andrew Jumper”.

“Maiores oportunidades para reciclagem teológico-cultural”.

“Possibilidade de crescimento acadêmico do pastor”.

#### 4. Uma atividade que exige compromissos

Conforme Willaime (2003:127), as três características de um membro de uma instituição simbólica de caráter militante - adesão ideológica; trabalho com militantes benévolos; dependência de salário da instituição ideológica - somadas, importam num tipo particular de comprometimento profissional, o qual exige da pessoa um envolvimento total e um elevado grau de mobilização em relação aos grupos sociais de origem (Willaime, 2003:127). Ao destacar esse ponto, Willaime (2003:128) volta-se mais uma vez para a sociologia americana das profissões, estabelecendo um diálogo com Everett C. Hughes,<sup>71</sup> que em seus estudos classificou o clero entre as *missões*. Embora outras profissões possam exigir esse desprendimento, Willaime sublinha que “no caso do clero, essa forte mobilização da pessoa implica vez por outra uma relação especial com a profissão, onde se misturam adesões ideológicas, aderência psicossocial a um meio determinado, investimento pessoal fortíssimo e dependência financeira”. Assim, o autor prefere se referir ao clero mais como uma *ordem* do que uma profissão, enfatizando que se trata de uma ordem religiosa, isto é, de uma comunidade de pessoas que vivem num estado clerical após assumir solenemente determinados votos.

Souza (1998:52) captou bem o sentido de “missão”, de desprendimento, de sacrifício e de mobilização presente no modelo ideal de pastor presbiteriano ao fazer referência a um hino invariavelmente entoado nas cerimônias de ordenação, o qual em pelo menos duas estrofes e no coro afirma o seguinte:

#### OBEDIÊNCIA

Nem sempre será para onde eu quiser  
Que mestre me quer enviar!  
É grande a seara a embranquecer,  
Em que eu deverei trabalhar.  
Se, pois, há caminhos que eu nunca segui  
Uma voz a chamar-me eu ouvir,  
Direi: Meu Senhor, confiado em ti,  
Estou pronto ao teu mando seguir.

#### CORO

*Estou pronto a fazer o que queres,, Senhor  
Confiando no teu poder!  
Estou pronto a fazer o que queres, Senhor,  
Sempre a ti pronto a obedecer!*

---

<sup>71</sup> Cf. Everett C. Hughes, “Men and their work” (New York. Free Press. 1958) e seu artigo Professions, in *Daedalus*, 92, 1963 N4, pp.655-668, apud Willaime, 2003:127.

Um canto modesto eu quero encontrar  
 Na seara do meu bom Senhor.  
 Enquanto for vivo eu vou trabalhar  
 Em prova do meu grande amor  
 De ti meu sustento só dependerá,  
 E de tudo me hás de prover!  
 A tua vontade a minha será,  
 Estou pronto a votar-te meu ser. Amém. (Novo Cântico, no. 284, 1993:254).

Com exceção daqueles que já moram nas cidades onde a IPB mantém os seus seminários, a grande maioria dos estudantes que se decidem pela carreira pastoral tem que se separar dos seus grupos de origem (família, vizinhança, igreja local, cidade). Como lembrou Campos (1987:107), “a vinda do candidato para o seminário é encarada como um grande passo em sua vida”, por isso mesmo, quando ele deixa a sua família e a sua igreja local para passar no mínimo quatro anos “fora”, no seminário, a sua despedida se transforma quase que em um “rito de passagem”. Nessa ocasião, geralmente é realizado um culto especial e muitos presentes são entregues ao já quase seminarista. Eventualmente, o candidato terá a oportunidade de reencontrar os seus grupos de origem durante o período das férias escolares, ocasiões em que ele será convidado a pregar na sua igreja local e congregações e a ministrar estudos para os jovens, adolescentes e crianças, além das inúmeras visitas que deverá fazer às várias famílias da igreja que o convidam para almoços e jantares. Afinal, como acontece com a maior parte dos alunos matriculados nos seminários, especialmente os de regime de internato, é a igreja local que paga as mensalidades, além de darão jovem uma ajuda de custo para outras despesas como roupas, higiene e livros<sup>72</sup>.

Ao concluir seus estudos teológicos, o agora bacharel em Teologia nem sempre retorna à cidade de origem, pois a igreja que o enviou tem o seu próprio pastor. Pela mesma razão, nem sempre ele consegue campo de trabalho numa das igrejas do Presbitério ao qual ele está jurisdicionado. Assim, o Concílio regional poderá “liberar” o candidato para aceitar convites de outras igrejas<sup>73</sup>, localizadas em

---

<sup>72</sup> Formar uma grande biblioteca transforma-se na obsessão dos seminaristas, pois os livros serão a ferramenta fundamental para o exercício de sua principal função: a pregação. Além disso, a biblioteca do pastor é símbolo de erudição, uma maneira de compensar os poucos ganhos financeiros e, ao mesmo tempo, ser reconhecido por sua cultura geral.

<sup>73</sup> É comum, nos dois últimos anos do seminário (3º. e 4º. anos), o seminarista ir estabelecendo contatos com igrejas a fim de por elas ser convidado. Mas, com o aumento acelerado do número de seminaristas nos seminários presbiterianos, nas últimas décadas, isso está ficando cada vez mais difícil. Estivemos presentes a uma formatura do Seminário JMC, em dezembro de 2003, ocasião em que ouvimos o paraninfo da turma contar aos formandos que no seu tempo de seminário, início dos

idades muitas vezes distantes da sua ou, até mesmo, em outros estados. Em um artigo sobre a falta de campo para pastores na IPB, publicado no jornal *Brasil Presbiteriano* (jan, 2005:3) lê-se: “Mais e mais comum vai se tornando a decisão, já na reunião de janeiro, de liberar os candidatos para procurar campo, pois no Presbitério não há vagas”. Daí, a mobilização exigida do pastor, não só no início de sua carreira, mas também durante o desenvolvimento da mesma. O grau de mobilização é ainda maior no caso dos pastores presbiterianos que se ligam às Juntas Missionárias da IPB (Nacional e Estrangeiras) e são enviados para regiões distantes dentro do território brasileiro ou para outros países. São poucos os pastores que permanecem muito tempo em uma mesma igreja<sup>74</sup>; o que acontece freqüentemente é encontrarmos pastores que já passaram por várias igrejas em diferentes cidades e até mesmo estados. Essa instabilidade que marca a carreira pastoral pode ser percebida na seguinte afirmação do jornal *Brasil Presbiteriano* (jan, 2005:3): “Todos os anos, de outubro a janeiro, os Presbitérios vivem um período de tensão. Pastores querendo mudar de igreja e igrejas querendo mudar de pastor”.

Esses constantes deslocamentos e mudanças dos pastores acabam gerando problemas sociais para as suas famílias, pois, quando suas esposas e filhos estão firmando raízes numa determinada localidade e estabelecendo relações de amizade na comunidade eclesial, o processo pode ser interrompido. Isso, sem contar os problemas de adaptação escolar a que são continuamente submetidos os filhos de pastores em virtude dessas mudanças. Em decorrência disso, não se deve estranhar a incidência cada vez maior de esposas e de filhos de pastores revoltados com a profissão de seus respectivos maridos e pais. Suspeitamos que essa seja uma das razões do grande número de separações conjugais nas famílias pastorais, bem como do número crescente de filhos de pastores que abandonam a igreja. Um pequeno texto extraído do jornal *Brasil Presbiteriano* (jan, 2005:3) ilustra as dificuldades vividas pela família pastoral:

---

anos 80, os alunos costumavam receber de cinco a seis convites de igrejas e tinham o grande “problema” de se decidir por um deles. Esse paraninfo ressaltava que a situação atual é muito diferente, justamente por haver mais candidatos do que igrejas para absorvê-los. Portanto, há uma saturação do campo e nem sempre o seminarista, ao concluir seu curso, terá garantido uma colocação de trabalho em alguma igreja.

<sup>74</sup> Vários são os fatores que podem contribuir para a permanência ou para a saída de um pastor na igreja. Ver a análise de Campos (1987:191-251), “A sucessão na carreira pastoral”.



“O pequeno André, de nove anos, protesta: ‘Mãe, não quero mudar daqui! Agora que consegui novos amigos na escola, a gente tem que mudar de novo?’ Sua mãe explica pacientemente que essa é a vontade de Deus, que seu pai está sendo chamado para um novo campo de trabalho, que ele fará novos amigos na nova cidade. A esposa do pastor, com tais palavras, tenta convencer também a si mesma. Parece que seu marido não tem sido feliz por onde tem passado. É incompreendido pelo Conselho, não tem apoio dos membros, os quais hoje em dia, ela suspira, não querem mais assumir compromissos para valer. Ela gostaria mesmo que ele terminasse de vez o tal mestrado e fosse dar aulas no seminário. Assim, não dependeria mais de igrejas, presbitério, conselho”.

O alto grau de mobilização, que tem como consequência a ruptura com os grupos de origem, é apenas uma das facetas da profissão de pastor. Do pastor se requer também um envolvimento psicossocial intenso. Escrevendo a partir do ponto de vista do pastorado luterano no Brasil, Kliewer (1978:10) trabalha com dois conceitos que expressam muito bem o nível de envolvimento implicado na profissão pastoral. O primeiro conceito é o do *papel total* assumido pelo pastor, cujas responsabilidades abarcam toda a sua personalidade e atingem também os outros papéis que ele desempenha. Kliewer exemplifica isso da seguinte maneira:

“Do mecânico se espera que realize um bom trabalho; do vendedor, que venda e trate o freguês com respeito. Aí, não interessa se os dois, depois do serviço, encham a cara num boteco. Do professor se espera que dê boas aulas e se comporte decentemente na frente de seus alunos. Em casa pode bater na mulher, sem que isso prejudique muito a sua carreira profissional. Do pastor, porém, se espera que ele represente a doutrina que ele prega, tanto na vida profissional quanto particular. Isso é *conditio sine qua non* para o exercício da sua profissão. Ele tem que viver o perdão, o amor, a salvação de maneira exemplar e sem exceções. Tem de ser pai e marido impecável, motorista responsável, administrador consciencioso dos seus bens, não avarento nem esbanjador, não pode ter ambições materiais elevadas, mas tem de levar uma vida digna. E mais: as expectativas se estendem aos seus familiares. Filho de pastor malandro causa muita estranheza. O biquíni da filha facilmente se transforma em escândalo. A esposa no mínimo tem de ser boa dona-de-casa. Onde quer que o pastor esteja, ele não escapa de ser pastor. A habilidade profissional não o salva dessas exigências. Pode ser exímio pregador, conselheiro e educador eficiente; mas, sendo adúltero, ninguém ouvirá sua prédica. E, por outro lado, sendo pregador fraco, mas que vive à risca segundo as expectativas, conseguirá aceitação geral”.

As colocações acima nos fizeram lembrar de um conhecido pastor presbiteriano, o Rev. Caio Fábio, cuja separação conjugal foi amplamente noticiada pela imprensa evangélica e pela Internet, provocando diversas reações do público evangélico, entre as quais o boicote aos livros desse pastor, principalmente os que tratavam sobre família, que ficaram encalhados nas prateleiras das livrarias evangélicas, segundo nós mesmos pudemos constatar. Outrossim, em nossa pesquisa

com os pastores presbiterianos de São Paulo, pelo menos dois deles afirmaram ter cogitado na possibilidade de deixar o pastorado durante o processo de divórcio enfrentado por ambos. Pastores divorciados carregam um certo estigma e correm o risco de perder a legitimidade perante os fiéis; dificilmente as igrejas optam por pastores divorciados.

O segundo conceito desenvolvido por Kliewer (1978:11) é o de *interação total*:

“Quando o mecânico interage com um freguês, ele o faz com o dono do automóvel X, e não com o pai de família ou professor X, que não lhe interessam. O professor X interage com o estudante Y e vice-versa, tendo em vista determinados objetivos. São segmentos restritos da personalidade dessas pessoas que entram em contato mútuo. Para as interações deste tipo, de executores de papéis específicos com outros também num papel específico, há normas estabelecidas, e enquanto seguimos estas normas, não surgem dificuldades. O pastor, porém, nas suas interações, visa toda a personalidade; quer entrar em contato com X e Y mesmos, não com segmentos deles; almeja o que está atrás das máscaras dos diversos papéis. E espera-se dele que entre na interação com toda a sua personalidade. Atitudes meramente profissionais normalmente não satisfazem. Este tipo de interação, ao lado de ser especialmente desgastante, não possui normas concretas, é difuso”.

O papel total e a interação total apontados por Kliewer podem ser, sem dúvida, fatores de tensões, inseguranças e dificuldades no exercício do pastorado. Entretanto, há sinais de que está ocorrendo uma mudança gradual nas relações profissionais entre os pastores e as igrejas. Os pastores estão procurando impor certos limites a esse envolvimento total através da adoção de medidas que visam à preservação de si mesmos e de suas respectivas famílias. Em outras palavras, o devotamento, a consagração, o espírito de serviço e de sacrifício que configuram o modelo ideal de pastor estão sendo relativizados pela da adoção de um modelo mais profissional. Nesse sentido, podemos considerar as oportunas contribuições de Justus Freitag (1965:89), especialmente a observação de que a ocupação profissional das pessoas hoje preenche somente uma área fracionada ao lado das outras esferas da vida, ou seja, a profissão não absorve todo o sentido de uma vida ou de um dia inteiro. Além do trabalho profissional, a família, os amigos, o entretenimento e o lazer reclamam espaços na agenda.

Porém, ainda segundo Freitag, antes do surgimento da sociedade industrial e burocrática, os aposentos e a vida doméstica não eram separados do lugar de trabalho. Na fazenda do camponês, na oficina do artesão, no escritório do lojista ou

no consultório do médico, o trabalho, a vida doméstica e o lazer eram esferas extremamente entrelaçadas. Com o desenvolvimento da fábrica e do escritório, como novos centros de atividade profissional na sociedade industrial, permitindo uma organização de trabalho mais compreensiva e uma racionalização mais intensiva, essa unidade de vida quebrou-se na dualidade de tempo de trabalho e de lazer. A unidade da vida doméstica e do trabalho formava a base da posição social do camponês, do artesão, do lojista, do homem educado, etc. Atividade profissional, vida familiar, educação, relações sociais e recreação exerciam influência mútua e promoviam um modo de vida que era transmitido de uma geração para outra. Mas, atualmente, horas fixas e um lugar de trabalho externo à casa claramente concentram as atividades em um período específico do dia. Com isso, outras atividades e interesses, além do trabalho, ganharam importância. Se um indivíduo pode se mover livremente entre as áreas de sua profissão, de sua família e de seu tempo livre, ele tem mais chances de encontrar significado e satisfação no que faz. Portanto, ele toma cuidado para que a vida profissional não interfira nos seus outros interesses.

Essas observações de Freitag foram, de certo modo, constatadas por Willaime (1986:217) em sua pesquisa com os pastores franceses. Willaime observou a existência de uma separação entre as tarefas profissionais e a vida privada do pastor como um dos sinais da profissionalização do pastorado. Embora tenha sido constatada uma prevalência maior desse comportamento entre os pastores “não-paroquiais”, que não exercem a atividade pastoral numa igreja local, mas em trabalhos especializados, como a capelania hospitalar, por exemplo, ele ocorre também entre os pastores “paroquiais”, isto é, aqueles que atuam nas igrejas locais.

Mas como se efetiva na prática essa separação entre a esfera profissional e a vida privada do pastor, especialmente daquele que exerce o seu trabalho numa igreja local? Willaime fornece os seguintes indicativos: Primeiro, há um esforço do pastor para separar o lugar de trabalho do lugar do seu domicílio. Isso significa que o pastor não quer mais morar na tradicional “casa pastoral”, que geralmente fica ao lado da igreja e na verdade acaba se transformando numa extensão desta. Ele opta, agora, por ocupar um apartamento ou casa particular, de preferência não tão perto da igreja. Ora, um dos fatores que tem contribuído para isso é o número considerável de esposas de pastores trabalhando fora e, conseqüentemente, sem disponibilidade para desempenhar o papel de ajudadora do marido. Assim, o pastor fixa um horário de

atendimento no gabinete pastoral, estando disponível oficialmente apenas durante esse período, podendo, porém, atender em outros horários caso seja solicitado.

Outro indicativo dessa divisão entre vida profissional e vida privada é o fato de que muitos pastores não abrem mão de seu dia de folga, geralmente a segunda-feira, no qual ele não está disponível para atender aos membros da igreja, exceto em casos muito especiais. Um terceiro indicativo é a iniciativa do pastor de negociar com o conselho uma pauta de compromissos, fazendo constar nessa pauta o que ele se propõe ou não a fazer. Isso pode incluir a realização de atividades não necessariamente ligadas à paróquia. O pastor também manifesta sua independência em relação à instituição ao não aceitar indicações para pastorear igrejas em lugares distantes, pouco atraentes e sem interesse para ele e sua família. A preferência recai sobre os grandes centros, ainda que nesses lugares a concorrência seja maior. Finalmente, um último indicativo apontado por Willaime diz respeito à liberdade que o pastor francês, e *mutatis mutandis* o brasileiro, tem tido para tratar abertamente com a instituição questões de salário, aposentadoria ou de condições de trabalho, chegando até mesmo, em alguns casos, a se ligar a movimentos que visam à sindicalização do pastor protestante.

Tanto as colocações de Freitag como as de Willaime são úteis para analisarmos a situação do pastor presbiteriano brasileiro, especialmente o que trabalha em São Paulo. Consideremos primeiramente a questão da mobilização ou das mudanças do pastor. O que se observa é que o pastor presbiteriano, a despeito da concorrência, tem estabelecido alguns critérios na hora de aceitar ou não um convite para concorrer ao pastorado de uma igreja, pesando nessa decisão sobretudo interesses pessoais e familiares. Critérios como salário, oportunidades de estudo para ele e para a família, o trabalho da esposa, a importância da igreja, a localização da cidade e outros tantos mais são levados em conta pelo pastor na hora de se avaliar a conveniência de uma mudança. Portanto, o espírito de missão é penetrado por esses critérios. Evidentemente, não estamos aqui generalizando, mas apontando para uma tendência que poderá ser confirmada em futuras pesquisas. De outro modo, como explicar a concentração de pastores presbiterianos em São Paulo, em contraste com a falta de pastores nas regiões mais distantes?

Sobre a questão salarial como um dos fatores que influenciam a decisão de um pastor de se transferir para outra igreja, tomamos emprestada de Souza (1998:90-

91) a citação de um trecho do discurso do ex-presidente do Supremo Concílio da IPB, Guilhermino Cunha:

“Estamos presenciando uma época em que muitas pessoas definem campo de trabalho, não em função dos desafios pastorais, mas se vão ganhar um ou dois salários a mais. E tragicamente, já temos presbíteros e conselhos que, ao contemplarem um pastor jovem, ou que está no início de seu ministério, e perceberem nele aspectos promissores, têm a coragem de perguntar: ‘Quanto é que você está tirando na igreja em que você está?’ ‘Só sete salários mínimos?’ Vou levar você para a minha igreja por dez! Aí, o pastor sente uma ‘coceirinha’ e logo declara: ‘O Senhor está me chamando para tal cidade, assim e assim’. Este está dando sintomas de mercenário”.

De modo semelhante, Casimiro (2002:37,39,41) afirma que a profissionalização não condiz com o espírito sacrificial do pastorado, usando as seguintes palavras: “O ministério é para o pastor uma ‘carreira sagrada’ que precisa ser concluída mesmo com sacrifício pessoal”. Porém, ele reconhece que “a motivação de uma grande maioria é o salário”, sendo esse o grande chamariz utilizado pelo “Conselho-patrão” para atrair um pastor para a sua igreja:

“É interessante que o conselho-patrão quando vai conduzir o processo de escolha e eleição do pastor, se utiliza de estratégias mercadológicas. A partir do perfil social da igreja se estabelece o perfil do pastor. A abordagem aos candidatos ao pastorado sempre é salarial: ‘Venha para nossa igreja que nós dobramos o seu salário’. ‘A nossa igreja paga muito bem’. É por isso que um pastor quando tem mais de uma proposta – uma igreja que paga mais, outra que paga menos – e ele pede um tempo para orar a fim de receber a resposta do alto, a resposta sempre vem para a igreja que paga mais”.

As palavras de Casimiro nos fazem lembrar da seguinte observação de Freidson (1998:252): “Conquanto as pessoas extraordinárias possam muito bem elevar-se muito acima de circunstâncias desencorajadoras para serem exemplares, é pouco provável, se seu próprio modo de vida for ameaçado, que a maioria dos profissionais - o que quer dizer a profissão como um todo - venha a colocar o bem de seus clientes e do público acima dos seus”.

Parece não haver dúvidas quanto ao fato de o trabalho da esposa do pastor ser mais um ingrediente a reforçar a distinção entre vida privada e profissional. O pastor presbiteriano sente a necessidade de separar tempo para sua família e, caso sua esposa trabalhe fora, harmonizar o seu período de férias com o dela. Levantamos

algumas manifestações dos pastores quanto à necessidade de uma melhor administração do tempo, especialmente em relação à família. Esse aspecto ficou claro em algumas respostas dadas à pergunta: “Quais as principais dificuldades que os pastores enfrentam no ministério?” Eis algumas das respostas:

“O pastor precisa de descanso, de tempo com a família e de bem-estar para servir bem”.

“A boa administração de tempo no sentido de cuidar da igreja, da família e de si mesmo”.

“Administração do tempo”.

“Harmonizar seu trabalho com as necessidades da família”.

“Relacionamento com a família”.

Observamos também que, se o pastor não consegue administrar bem o tempo que ele deve dedicar à família, isso pode se transformar num motivo para deixar o pastorado. Eis algumas das respostas dadas à pergunta: “Você já pensou em deixar o pastorado? Por quê?”

“Cobrança da família para gastar mais tempo com ela”;

“Por causa das necessidades familiares”.

“Problemas familiares”.

“Problemas pessoais e familiares”.

Outrossim, podemos ver na prática de separar a segunda-feira como dia de descanso pastoral, bem como no estabelecimento de horários pré-determinados para o atendimento aos membros da igreja, uma tendência dos pastores presbiterianos de separar as atividades profissionais de sua vida privada. Colecionamos boletins dominicais de diversas igrejas presbiterianas de São Paulo e pudemos verificar que, na maioria deles, há alusões ao dia de descanso do pastor, bem como aos horários em que ele deve estar na igreja a fim de atender os fiéis, fazendo-se notar o pedido para que estes, de preferência, telefonem agendando um horário. Nas igrejas que têm o privilégio de contar com secretárias, estas se incumbem de fazer a agenda do pastor, procurando encaixar as pessoas nos horários designados por ele. É evidente que os pastores atendem também inúmeras vezes fora dos horários agendados, dependendo

da necessidade e de cada caso, porém, recomenda-se aos crentes que o procurem em seu gabinete pastoral.

Finalmente, pudemos constatar também que os pastores estão percebendo a necessidade de desvencilhar a profissão de pastor do papel total que ela demanda. Este talvez seja o grande desafio a ser enfrentado por uma profissão que exige da pessoa quase que a perfeição. Vejamos as seguintes declarações dos pastores pesquisados:

“Há uma dificuldade do pastor ser ele mesmo diante da comunidade e conselho – criando assim uma falsa idéia de onipotência e perfeição”.

“Ter que manter o referencial da igreja de que ele é um super-homem”.

“Dificuldade do pastor e seus familiares de serem vistos pela comunidade como pessoas com necessidades, problemas e limitações como todos os membros da igreja”.

### **5. O pastorado, conflitos e questões éticas**

Neste item analisamos as relações que os pastores estabelecem com os seus pares. Segundo Freidson (1998:220,249), sempre é possível a existência de uma competição acirrada entre os membros de uma profissão. Daí a importância de se estabelecerem normas que regulamentem as relações entre estes, tendo em mira a coesão, a solidariedade e a simpatia mútua. Nesse contexto, ainda segundo Freidson, as normas “não se destinam tanto a impedir a concorrência entre os membros quanto a controlá-la”. Algumas visam impedir que alguém venha a denegrir o trabalho de um colega diante dos clientes. Há também normas que procuram limitar a competição econômica, entre elas a fixação de um piso de rendimento para toda a categoria.<sup>75</sup> Desse modo, “fica estabelecida uma atmosfera colegial e igual dentro da profissão em que as maiores remunerações são simbólicas”. Essas normas expressam um elemento central do modelo profissional: o “coleguismo”.

Referências à ausência desse “coleguismo” e à “desunião da classe pastoral” foram registradas por este pesquisador em algumas de nossas conversas com pastores presbiterianos de São Paulo: “Falta coleguismo entre os pastores”; “Não existe classe

---

<sup>75</sup> As discrepâncias de salário entre os pastores são lembradas pelo pastor presbiteriano Addy Félix de Carvalho (2002: 28). Evidentemente, esses desníveis acirram a concorrência entre os pastores.

mais desunida do que a nossa”. Assim, preocupamo-nos nesta pesquisa em tentar perceber o grau e a qualidade das interações entre os pastores e se essas interações repercutem no modo como eles encaram e realizam o seu trabalho. No questionário enviado aos pastores constava a seguinte pergunta: “Como você avalia o relacionamento entre os pastores?” Dos 46 pastores que responderam ao questionário, apenas um deixou de responder a essa questão. A maioria dos pastores foi reticente nas respostas, porém alguns expressaram mais abertamente suas opiniões, as quais variaram muito. Vamos conhecer algumas das avaliações:

- *Entre aqueles que avaliaram positivamente o relacionamento com seus pares, temos as seguintes respostas:*

“Muito bom e construtivo”.

“Em alguns casos muito bom, em virtude da amizade, do companheirismo, do amor fraternal; em outros, um tanto complicado devido à inveja, o egoísmo e o interesse pelo poder”.

“Muito bom e construtivo”.

“Bom, porém escassos”.

“Bom, poderia ser melhor, mas, sem sindicatos e outras invenções que se tornam apenas em campos de disputa de poder e auto-projeção de alguém”.

“Cordial”.

- *Os pastores que avaliaram como regular o relacionamento entre eles assim se expressaram:*

“Regular”.

“Apenas o formal dos concílios”.

“Superficial”.

“Não tão próximo e profundo como poderia ser. As múltiplas atividades pessoais, as exigências do rebanho, as crises pessoais, familiares e profissionais, muitas vezes levam o pastor a afastar-se, deliberadamente ou não, do convívio com seus colegas”.

“Não há tempo para se aproximar, relacionamento de fachada”.

“Deficiente, geralmente só se encontram em reuniões de trabalho, há pouco companheirismo genuíno”.

“Há pouca liberdade e confiança entre os pastores”.

“Respeito os colegas e mantenho uma certa distância deles”.



“A desejar, considerando os diversos transtornos causados pela política eclesiástica”.

“Regular, sem muita proximidade”.

“Distante”.

“Impessoal”.

“Desconfiado”.

- *Quanto aos pastores que fizeram uma avaliação mais negativa do relacionamento entre eles, temos as seguintes manifestações:*

“Sofrível”.

“Muito superficial, pois eles estão preocupados com a concorrência, têm medo de perder o emprego para o colega e, em alguns casos, falta de ética com os colegas”.

“Falta de ética no relacionamento”.

“Ruim”.

“Não há relacionamento”.

“Fraco, muito fraco”.

“Difícil”.

“Muita inveja, ciúme e pouca comunhão”.

“Frio”.

“Péssimo, devido a competitividade”.

“Distante e com aspectos de competição, como se vê em empresas e entre seus diretores”;

“Bastante difícil”.

“Muito frio e com receio de perder a igreja onde trabalham, pois o medo da concorrência é muito grande”.

“Péssimo”.

“Parece um campo minado, há muito fisiologismo”.

“Uma fogueira de vaidades”.

“Alguns se apresentam como semideuses”.

“Precário, sofrível”.

Não foi apenas nas respostas à pergunta acima que os pastores emitiram suas opiniões quanto à qualidade do relacionamento existente entre eles. Alguns o fizeram também quando lhes perguntamos: “Na sua opinião, quais as principais dificuldades

que o pastor enfrenta no ministério?” Vejamos o que alguns pastores incluíram em suas respostas:

“Dificuldade com os colegas pastores, não há amizade e companheirismo”.  
 “Isolamento, sem muitos amigos com quem poder se abrir (inclusive colegas), o pastor acaba ficando isolado”.

“Falta de intercâmbio com outros pastores”.

“Ciúmes entre colegas de ministério”.

“A falta de percepção dos concílios e de colegas pastores quanto a suas necessidades pessoais”.

Houve, ainda, pastores que apontaram a existência de tensões e concorrência entre colegas quando lhes foi perguntado: “Você poderia alistar algumas vantagens e desvantagens de ser pastor na cidade de São Paulo?” Eis algumas respostas:

“Abundância de pastores, acarretando desvalorização do ministro por parte das igrejas”.

“Pouca convivência com pastores”;

“Concorrência de pastores-colegas quando no processo de eleição pastoral na igreja”.

“Pouco relacionamento entre pastores”.

Correndo o risco de parecer redundantes, reafirmamos que não há dúvidas quanto à existência de tensões nos relacionamentos entre os pastores. Contudo, há dois problemas, se é que nós podemos nomeá-los assim, que, segundo nosso entender, afetam de forma mais aguda as relações entre eles: A concorrência e a falta de ética. Temos aqui duas características que aproximam o pastor presbiteriano do modelo do profissional liberal num contexto marcado pelo crescimento do número de profissionais (concentração de pastores em São Paulo) e pelo encolhimento ou retração das ofertas de trabalho (não há igrejas para todos).

Freidson (1998:250) aponta para o fato de que a concorrência entre os membros de uma mesma profissão pode levar à quebra da ética profissional. Alguns pastores fizeram referência à falta de ética entre eles. De que modo isso se dá? Um dos respondentes afirmou que uma das desvantagens de ser pastor em São Paulo era “a concorrência de pastores-colegas quando no processo de eleição pastoral na

igreja”. Porventura, isso não seria uma prática natural numa organização religiosa que apregoa ser um modelo de democracia? É certo que sim. Mas qual o problema, então, de se ter vários pastores concorrendo pela mesma vaga? O problema está em se quebrar uma norma que rege as relações entre os colegas de uma mesma profissão, norma esta que, conforme observa Freidson (1998:249), pode ser escrita como regra ou praticada como “costume não-escrito”. Tais normas podem ser chamadas de “etiqueta” ou mesmo de “ética”. Nesse sentido, até há pouco tempo, havia um “costume não-escrito” entre os pastores presbiterianos de que, quando um deles fosse consultado quanto à possibilidade de vir a disputar uma eleição para o cargo de pastor em uma determinada igreja e tivesse o conhecimento de que o seu concorrente seria o próprio pastor da igreja tentando a reeleição, o correto seria simplesmente declinar do convite. É fato que havia exceções, mas estas não repercutiam bem entre os pastores, que logo tomavam conhecimento dos nomes dos pares que haviam quebrado esse “costume não-escrito”.

Por trás das declarações dos pastores a respeito do isolamento, da dificuldade de se abrir com os colegas, da superficialidade que caracteriza o relacionamento entre eles e do medo de perder a igreja para outros pastores, está a questão da “falta de ética”. Na percepção dos pastores, tudo o que é dito e confidenciado entre colegas pode vir a público e se tornar uma arma, caso esteja em jogo o pastorado de uma igreja ou outro cargo eclesiástico.

Constatamos haver, também, certas tensões nos relacionamentos entre pastores de tempo parcial e pastores de tempo integral. Embora em nossa pesquisa não tenhamos perguntado como eles se vêem uns aos outros, pudemos, em conversas com representantes desses dois tipos de pastorado, perceber a existência de algum mal-estar entre eles. Os pastores de tempo integral reclamam dos de tempo parcial, pois estes estariam tomando seus lugares nas igrejas, além de “acostumarem mal essas igrejas”, as quais não seriam desafiadas a assumir e a sustentar pastores de tempo integral. Por outro lado, os pastores de tempo parcial se defendem ao afirmar, através de um jogo de palavras, “que o tempo é parcial, mas a dedicação é exclusiva”. Um pastor, que declarou no questionário ter aberto mão de qualquer salário ou benefício da igreja, respondeu categórico, quando perguntado sobre o tempo dedicado ao ministério: “Embora seja parcial por trabalhar em empresa privada, dedico mais tempo à igreja do que muitos de tempo integral”.

Gostaríamos de concluir essa discussão mencionando alguns itens do *Código de Ética Pastoral da Igreja Metodista do Brasil*, especialmente os que tratam das relações entre os pastores/as metodistas:

Art. 12º. – Requer-se do pastor e da pastora reconhecer que o envolvimento em manobras ou em esquemas políticos visando a posições ou cargos eclesiásticos é incompatível com a transparência exigida daqueles e daquelas chamados/as ao serviço cristão na forma do ministério pastoral.

Art.14º. – O pastor e a pastora só aceitam convite para quaisquer atividades, pregações, palestras e celebrações em outra igreja quando formulado pelo/a respectivo/a pastor/a ou por quem de direito. Em qualquer caso, somente o faz mediante o conhecimento do/a colega de outra igreja.

Art. 19º. – O pastor e a pastora não depreciam os seus colegas, especialmente quem os/as tenha antecedido.

Art. 20º. – Quando transferido/a, o pastor ou a pastora deve evitar visitas sistemáticas aos membros da igreja anterior, principalmente nos dois primeiros anos, para que a igreja e o/a novo/a pastor/a tenham tempo e condições para conhecimento mútuo, adaptação e continuação da missão.

Art. 21º. – A pastora e o pastor, em qualquer caso, não interferem no trabalho desenvolvido por quem o/a substitua.

Art. 22º. – O pastor e a pastora que assumem nova igreja, ou ministério, honram e respeitam o/a colega que lhes sucedeu.

Art. 23º. – Toda pastora e todo pastor metodista são considerados cooperadores/as e companheiros/as na vocação comum. Atitudes de lealdade, boa vontade, franqueza, colaboração e respeito à variedade de ênfases teológico-pastorais são partes do relacionamento entre pastores e pastoras.

Art. 24º.- Cabe ao pastor e à pastora expressar lealdade e solidariedade ao/à colega que demonstre infidelidade à vocação, que desenvolva atitudes incompatíveis com a dignidade do ministério ou que descumpra seus deveres pastorais procurando-o/a de forma sábia e amorosa e/ou encaminhando solicitações de acompanhamento ao Bispo ou à Episcopisa.

Devemos, ao reproduzir esse documento elaborado em uma outra realidade eclesiástica, a Igreja Metodista do Brasil, lembrar que aspectos sistematizados por esse Código tocam em problemas vividos também por pastores de outras igrejas

evangélicas brasileiras. A Ordem dos Pastores Batistas do Brasil – Secção do Estado de São Paulo (OPBB-SP) também elaborou o seu próprio *Código de Ética* (2004:102) e incluiu nele os “deveres do pastor para com os seus colegas de ministério”, entre os quais destacamos os parágrafos IV e XV: “Recusar-se a tratar outros pastores como competidores, a fim de conseguir uma igreja” (...). “Não tomar em consideração sondagens para outro pastorado, se o pastor da igreja interessada ainda estiver no cargo, ou ainda não tenha anunciado sua renúncia (...)”. Nesse sentido, os presbiterianos têm algo a aprender com a normatização dos metodistas e dos batistas brasileiros.

### **2.3 – O PASTOR PRESBITERIANO: UM TIPO PARTICULAR DE CLÉRIGO**

Em termos sociológicos, Willaime (2003:129) apresenta o “clérigo” como sendo “membro de uma instituição militante que gera bens de salvação oficiando (culto), ensinando e liderando uma população leiga”. O modo como esse clérigo administra os bens de salvação compreende, segundo ele, três tarefas:

- 1<sup>a</sup>) a apresentação do divino aos fiéis através da atividade regular do culto;
- 2<sup>a</sup>) a fixação dessa imagem divina por meio de um discurso sistemático e coerente que racionaliza crenças e práticas (funções de ensino), bem como a salvaguarda dela no contexto sociocultural ambiente (funções apologéticas);
- 3<sup>a</sup>) a liderança sobre as vidas dos fiéis, atentando para que eles coloquem em prática os ensinamentos religiosos e ajudando-os nesse mister (funções pastorais).

À luz dos conceitos de Willaime não temos dificuldades em classificar o pastor presbiteriano na categoria de “clérigo”. Entretanto, para cada tradição religiosa há um tipo específico de clérigo. A questão que importa aqui é: Que tipo particular de clérigo é o pastor presbiteriano? Tendo como ponto de partida a tipologia weberiana de autoridade religiosa (Weber, 1991:280-320), Willaime (1986, 2002, 2003) procura analisar a figura do pastor protestante. Porém, os seus estudos mostram algumas ambigüidades e contradições que cercam a figura do pastor como profissional da religião. Willaime, ao constatar que a tipologia

weberiana não dava conta de apreender as várias facetas da figura do pastor como autoridade religiosa, procurou estudá-lo a partir do lugar ocupado por esse especialista no sistema religioso protestante. Assim, num primeiro momento, Willaime apresenta o pastor como “pregador”, para em seguida abordá-lo como “doutor”. Consideremos cada um desses modelos separadamente.

### **1. O pastor presbiteriano como pregador**

Weber (1991:318) observa que no Protestantismo “o conceito de sacerdote foi totalmente substituído pelo conceito de pregador”. Sendo assim, é possível ensaiar uma aproximação do pastor protestante com o tipo weberiano do profeta, em virtude de a pregação se constituir num elemento específico da profecia e da religião profética. Entretanto, essa aproximação não se completa porque o pastor protestante, ao contrário do profeta, que é um agente independente, atua nos limites de uma organização religiosa tipo Igreja, a qual, segundo Weber (1991:294), é uma “empresa social de salvação”. Também, por estar ligado à Igreja e sendo dela dependente, o pastor se aproxima do tipo weberiano do sacerdote, desempenhando o papel de um funcionário religioso. Nesse caso, o pastor pode ser visto como “um pregador profissional”, afirma Willaime (2003:130).

Contudo, a fim de melhor compreender a figura de clérigo que o pastor representa, devemos analisá-lo, conforme argumenta Willaime (2003:130), a partir do lugar e do papel que ele desempenha dentro do próprio sistema religioso protestante. Aqui entra o modo como o *divino* é apresentado aos fiéis na religião protestante, ou seja, sobretudo através da pregação. O sermão é o centro do culto protestante, de tal maneira que não existe culto sem pregação. É a partir desse ponto que Willaime extrai algumas implicações importantes para analisar o pastor. Apresentar Deus através de um discurso requer do pastor um forte envolvimento pessoal e maior dependência de seu carisma como pregador. Por outro lado, o envolvimento do pastor com a mensagem não deve chegar ao ponto de transformar o discurso num testemunho pessoal, ficando assim a apresentação de Deus relegada ao subjetivismo do pregador. Na verdade, esse é um risco constantemente enfrentado por um sistema que elegeu o discurso como meio principal de transmissão do sagrado. Visando contornar esse risco, as igrejas protestantes acionaram uma estratégia para reproduzir regularmente a imagem protestante de Deus por meio da pregação. Essa estratégia exige de seus pastores-pregadores que eles se atenham às

suas respectivas tradições de fé e linhas teológicas definidas. Em decorrência disso, o pastor como pregador se vê também diante da obrigação de ser um teólogo, a quem cabe a responsabilidade de transmitir a tradição teológica adotada pela instituição da qual ele é o representante oficial.

Para se desincumbir dessa responsabilidade, o pastor-pregador tem diante de si duas alternativas: a *ortodoxa*, na qual o pastor se atém à teologia oficial de sua Igreja (no caso presbiteriano, a síntese doutrinária conforme se encontra na *Confissão de Fé de Westminster*), ou a *profética*, na qual o pastor articula a sua própria teologia, a partir do diálogo que ele estabelece entre a sua compreensão dos textos bíblicos e o pensamento de outros teólogos por ele considerados relevantes. A essas alternativas correspondem as seguintes variações: Quando o pastor opta pela primeira, a ortodoxa, ele se apresenta sob a forma de *doutor*; quando a escolha recai sobre a alternativa profética, ele assume a forma de *profeta*. Portanto, o pastor está situado entre o doutor e o profeta, oscilando então a sua pregação entre o pólo *individual* e o *institucional*, o testemunho pessoal e o ensino de uma verdade oficial, a interpretação profética e o discurso da tradição. Essa análise nos remete novamente à tipologia weberiana, de acordo com a qual o pastor ficaria entre o padre e o profeta. Assim, como agente institucional e servidor de uma tradição sagrada, o pastor se identifica com o padre, porém, como pregador, responsável por proclamar uma mensagem bíblica que faça sentido, o pastor é um profeta, condição em que se conta com o carisma pessoal. Mas, mesmo sob esse último aspecto, o pastor não pode romper com a tradição ou com a instituição.

Observemos que a análise de Willaime, embora tenha por base o contexto europeu, também se aplica aos pastores presbiterianos brasileiros. Principalmente porque, entre nós, o pastor é visto como pregador, e o seu sucesso passa, em primeiro lugar, pela sua competência na arte da pregação. Com efeito, Rubem Alves (1982:162) observa que o pastor “deve ser um bom pregador. Não nos esqueçamos de que, para o protestante, o poder ‘ex opere operato’ do sacramento está fora de questão. Não é pela magia do sacramento que ele vai ao culto, mas para ser edificado, instruído, consolado. Maus pregadores só produzem bom sono e bancos vazios”. Como pregador e teólogo, o pastor presbiteriano também se situa entre a ortodoxia e a profecia, e essa posição é fonte geradora de muitas tensões para ele. Na verdade, dadas as características conservadoras do Presbiterianismo brasileiro, há pouco lugar para a alternativa profética. Daí porque, para Alves (1982:163), “é

necessário que cada pastor se apresente como defensor intransigente da fé salvadora, e se um deles se atreve a anunciar coisas que se desviam dos padrões normativos de repetição cíclica, é imediatamente acusado de ‘pregador de novidades’ - o que liga à heresia”.

Talvez aqui nós pudéssemos evocar, a título de ilustração, a figura do pastor e pregador presbiteriano Miguel Rizzo Jr., sobre quem já escrevemos no primeiro capítulo. Ele é um exemplo típico do pastor que se legitimou mediante o carisma e a competência pessoais como pregador. Nele podemos ver também as tensões de alguém que viveu entre a ortodoxia e a profecia, os pólos institucional e individual, o testemunho pessoal e o ensino de uma verdade oficial, a interpretação profética e o discurso da tradição. Rizzo Jr. investiu na alternativa profética, ao elaborar uma teologia própria, fazendo a síntese com outras correntes teológicas, algumas delas não muito ortodoxas, o que lhe rendeu não poucas críticas por parte de alguns que se escandalizaram com suas opiniões teológicas, conforme Gonçalves (1991:93-107). Essa tensão agravou-se a tal ponto que Rizzo Jr. não viu mais condições de se manter nessa situação desconfortável e acabou fazendo a opção pelo pólo individual ao deixar o pastorado da Igreja Unida e dedicar-se completamente às suas preleções e escritos dentro do Instituto de Cultura Religiosa. Passou a pregar em igrejas de várias denominações, em teatros, salões, escolas, etc., falando às camadas mais intelectualizadas da sociedade.

## **2. O pastor presbiteriano como doutor**

Para Willaime (2003:139), os tipos ideais de *sacerdote* e *profeta* não são suficientes para expressar uma peculiaridade importante da figura do pastor protestante, isto é, a de ser ele um ideólogo institucional, exercendo uma forma de liderança ideológica. Nesse sentido, o pastor se apresenta como *autoridade ideológica*. A obediência não é devida à instituição, como no caso da autoridade racional-legal, nem ao carisma, “mas a uma ideologia, isto é, a um corpo de crenças reconhecidas como legítimas em função de uma racionalidade vigente”. O termo doutor, segundo Willaime (2003:142), é a melhor designação para representar o pastor como tipo de autoridade ideológica. O autor estabelece didaticamente as relações entre os tipos de clérigo e de autoridade:



- Autoridade racional-legal - *o padre*
- Autoridade ideológica - *o doutor*
- Autoridade carismática - *o profeta*
- Autoridade tradicional - *o mágico*

Dentro desse esquema, o padre é um clérigo legitimado por pertencer a uma instituição portadora de um carisma de função; o doutor é um clérigo legitimado, de modo racional em valor, como agente ideológico; o mago é um clérigo independente legitimado por desenvolver técnicas de acesso ao divino; o profeta é um clérigo também independente que se autolegitima baseado numa revelação pessoal. Em termos ideais, para Willaime (2003:142), o pastor corresponde mais ao tipo do doutor, porque a mensagem por ele transmitida prevalece sobre a instituição religiosa, dessacralizando-a. Por outro lado, num segundo momento, o pastor não deixa de se apoiar também no carisma de função, já que também está ligado a uma instituição religiosa. Porém, esse apoio no carisma de função será sempre relativo, pois o pastor está constantemente sob o crivo da ideologia. Ou seja, o que importa não é a instituição nem o carisma de função, mas a fidelidade à mensagem ideológica. Foi com base nisso que reformadores como Lutero e Calvino contestaram a instituição católica e instituíram um novo tipo de autoridade religiosa, a do *doutor*. Conforme Willaime (2003:144), “eles não convidavam os fiéis a reconhecer a autoridade carismática desta ou daquela pessoa, mas sim, os convidavam a serem racionais em questão, estudando as escrituras e pautando sua conduta segundo os ensinamentos dessa leitura”.

Entretanto, a despeito de os fiéis serem convidados a reconhecer a autoridade não de uma determinada pessoa, mas de sua mensagem, a autoridade ideológica não deixa de ser uma autoridade pessoal. Assim, no exercício de seu magistério ideológico, o doutor acaba personalizando bastante esse magistério, fazendo-o depender de sua competência e carismas pessoais, ou seja, de sua performance. Como se dá a contestação desse tipo de autoridade? Segundo Willaime (2003:145), não se trata de uma contestação segundo o esquema “poder pessoal” contra “poder impessoal”, posto que o “doutor, embora agente de uma instituição, não é um agente impessoal”, até porque a sua “autoridade ideológica” mal se presta à “impessoalização”. Conseqüentemente, é nesse mesmo terreno onde os doutores se

legitimam, isto é, na dimensão ideológica, que eles são confrontados por outros doutores, uma vez que “o poder ideológico está por definição sempre em discussão, já que é o quinhão das instituições ideológicas serem constantemente perpassadas por conflitos ou tensões ideológicas”.

Finalmente, Willaime assinala que a autoridade ideológica pode rotinizar-se e assumir duas posturas: ou ela se torna uma autoridade puramente *tradicional*, sufocando todo trabalho ideológico e caindo num dogmatismo fechado e definitivo, extinguindo-se assim a autoridade ideológica, ou ela se torna puramente *administrativa*, ao colocar os interesses e as exigências da instituição acima do trabalho ideológico. No primeiro caso, o doutor vira um doutrinador; no segundo caso, um administrador. Há ainda a possibilidade de o doutor se tornar um profeta; nesse caso, sua autoridade deixa de ser ideológica e passa a ser carismática. Porém, até que ponto o modelo de “doutor”, conforme delineado por Willaime, se aplica ao pastor presbiteriano brasileiro? Segundo Paulo Rivera (200:157), a aplicação de tal modelo no contexto latino-americano enfrenta algumas complicações devido à formação teológica dos pastores ter começado tardiamente e sob condições precárias, dentro de um quadro em que “os seminários preocuparam-se mais em formar evangelizadores do que teólogos”.

Feitas essas oportunas ressalvas, podemos agora pensar um pouco no pastor presbiteriano brasileiro como “doutor”, um tipo de “autoridade ideológica”. Todavia, é importante lembrarmos que o pastor presbiteriano é membro de uma Igreja que pode ser considerada “ortodoxa” na medida em que sua autoridade doutrinária não está nela, instituição, nem em seus pastores, mas num sistema fechado de doutrinas e crenças consignado na *Confissão de Fé de Westminster* e em seus *Catecismos Maior e Menor*. Nesse sentido, a IPB se apresenta como uma Igreja confessional e como tal, ela não admite senão um tipo de leitura ou de hermenêutica tanto da Bíblia como de sua Confissão de Fé. Contrárias a essa postura, as igrejas pluralistas caracterizam-se por um pluralismo doutrinário em seu seio, abrigando diferentes tendências teológicas e permitindo diversas leituras dos textos bíblicos e de outras confissões de fé. Já a IPB tem uma forte homogeneidade ideológica, e a autoridade doutrinária é nela fortemente aceita e reconhecida. Por isso mesmo, quando alguém se torna pastor na IPB, precisa aceitar e reconhecer imediatamente o princípio de uma autoridade doutrinária fixada na Bíblia como Palavra de Deus e na *Confissão de Fé de Westminster* como sua regra de interpretação. Nesse caso, o pastor está consciente de

que escolheu exercer o seu ofício numa Igreja de forte coesão teológica. Isto fica bem claro já na sua ordenação pastoral, quando ele assume o compromisso de aderir explicitamente ao sistema de doutrinas da IPB.

Mesmo sem querer repetir aqui as implicações de ser pastor numa instituição que exige a adesão ideológica de seus membros, pensamos ser importante destacar apenas mais alguns pontos. Nesse tipo de Igreja “ortodoxa”, como é o caso da IPB, não existe muito espaço para o exercício de uma liderança ideológica, isso porque, conforme observa Willaime (2003:140), “se o lugar da verdade estiver em uma certa sistematização ideológica, esta se arrisca a estancar e a se transformar em um dogmatismo fechado”. O pouco espaço que sobra para o pastor ser uma autoridade ideológica decorre da necessidade que a ideologia tem de ser passada adiante ao longo dos tempos. É possível que, em meio a essa dinâmica inerente à própria ideologia, a Igreja experimente períodos de maior endurecimento ortodoxo ou de grande fermentação ideológica. É o que vimos acontecer na IPB durante os anos 50 e 60, considerado um período de efervescência teológica, seguida de uma reação fundamentalista que praticamente reprimiu toda criatividade ideológica.

Daí ser importante ressaltar que a autoridade do pastor é reconhecida na medida em que ele adota, propaga, mantém e defende a ideologia da instituição. O pastor presbiteriano pode ser contestado ideologicamente por seus pares, bem como pelos leigos que não lhe devem obediência pessoal, mas sim à mensagem por ele pregada. Se, porventura, um pastor ou mesmo um leigo entender que um determinado pastor está se “desviando da mensagem original”, este não somente é contestado, mas até mesmo denunciado ao concílio superior (presbitério), que tomará as medidas necessárias para apurar as denúncias. Se estas forem comprovadas, a autoridade ideológica do clérigo é retirada, sendo ele despojado do pastorado. Assim, na IPB, o pastor como autoridade ideológica acaba se transformando ou numa autoridade tradicional, nas palavras de Willaime (2003:146), “um doutrinador”, cujo trabalho ideológico é praticamente reduzido a zero, ou num “administrador”, devotando-se à organização e às suas demandas. Também, nesse caso, ele deixa de ser uma autoridade ideológica.

Quanto a se tornar um profeta, assumindo a autoridade carismática, o pastor, pelo menos na IPB, terá dificuldades de permanecer em tal situação, visto que esta não é tolerada pelo campo, especialmente na cidade de São Paulo, conforme verificamos em nossa pesquisa. O que resta ao pastor da IPB, como “doutor” que

insiste em legitimar-se como autoridade ideológica, mas sem cair em nenhuma das três opções acima? Essa “crise ideológica” pode levar o pastor a tomar diferentes atitudes: A primeira é a de tentar uma transferência para uma outra instituição religiosa, de tipo pluralista, que esteja mais de acordo com suas convicções<sup>76</sup>; a segunda é abrir sua própria igreja<sup>77</sup>; a terceira é abandonar a profissão pastoral e se dedicar a uma outra ocupação<sup>78</sup>; e, finalmente, a quarta, a mais freqüente, é continuar na instituição, até por uma questão de sobrevivência do pastor e de sua família, mas, nesse caso, arcando com o custo de permanecer em constante crise.

## 2.4 – O PASTOR PRESBITERIANO: ENTRE O CLÉRIGO E O LEIGO

Até aqui temos procurado apresentar o pastor como um tipo particular de “clérigo”, segundo a proposta de Willaime. O pastor se diferencia do “clérigo” católico não só porque, segundo Weber (199:318), no protestantismo “o conceito de sacerdote foi totalmente substituído pelo conceito de pregador”, mas também porque o pastor não goza do mesmo *status* que o padre ocupa na Igreja Católica. O padre faz parte da própria essência da Igreja, se distinguindo ontologicamente dos leigos. Isso significa que não há Igreja sem padre. Por sua vez, o sistema teológico reformado não apresenta o pastor como “clérigo” e sim como “leigo”, igual a outros “leigos”, diferenciando-se destes apenas por ter funções particulares dentro da igreja. Assim, sociologicamente, o pastor é um “clérigo”, um “profissional da religião”, porém, teologicamente, ele é um “leigo”. Até que ponto a tensão entre “ser clérigo” e “ser leigo” afeta a construção da identidade profissional do pastor presbiteriano? Qual o sentido da ordenação pastoral num sistema que dessacraliza a figura do clérigo? Essas perguntas nortearam parte de nossa pesquisa, antes, porém, de nos determos nelas, cabe lembrar aqui algumas idéias sobre *identidade*, numa perspectiva sociológica, a partir de Berger (1983:111-114). Segundo ele, todo papel que uma pessoa desempenha na sociedade “acarreta uma certa identidade”, a qual é “atribuída socialmente, sustentada socialmente e transformada socialmente”. Dito de outro

<sup>76</sup> Tomamos conhecimento do caso de um pastor presbiteriano que se transferiu para a Igreja Anglicana, considerada liberal e ecumênica.

<sup>77</sup> Um pastor presbiteriano desligou-se da IPB e abriu sua própria igreja, com tendências pentecostais, na Zona Leste de São Paulo.

<sup>78</sup> Acompanhamos o caso de um pastor que deixou oficialmente o pastorado para se dedicar ao magistério universitário.

modo, “a identidade não é uma coisa pré-existente”, mas ela é “atribuída em atos de reconhecimento social”. Ora, essas breves colocações nos levam a pensar que, não obstante a insistência da teologia reformada em ver o pastor como leigo, a identidade que nele prevalece é a de clérigo, a qual lhe é conferida socialmente, principalmente por meio da ordenação pastoral, que, como rito de passagem, cumpre também essa função social.

Baseados no princípio da *Sola Scriptura*, os responsáveis pela Reforma do século XVI provocaram a dessacralização da instituição eclesiástica, na medida em que esta passou a ser submetida ao escrutínio da verdade conforme a mensagem da Bíblia. O lugar da sanção da verdade religiosa já não era mais a Igreja e sim unicamente as Escrituras Sagradas. Em decorrência disso, a Igreja perdeu o monopólio da salvação, ou seja, o fiel não precisava mais estar unido a ela como condição *sine qua non* para obter a salvação, bastando apegar-se à mensagem da Escritura, que afirmava a salvação somente pela fé na pessoa do Cristo. Junto ao princípio da *Sola Scriptura*, os reformadores enfatizaram também o princípio do *sacerdócio universal de todos os crentes*, cuja consequência prática foi a possibilidade de os fiéis terem acesso direto a Deus e à salvação, sem a necessidade da mediação clerical. Esse princípio operou a dessacralização da figura e do papel do clérigo, relativizando a importância deste no sistema religioso protestante conforme, Willaime, (2000:24-31).

Tendo em vista o esforço do protestantismo para dessacralizar a instituição eclesiástica, bem como o papel do clérigo, Willaime (2000:31) pergunta se “pode uma religião prescindir de profissionais do religioso, de oficiais reconhecidos, de mediadores que regulam as relações dos indivíduos com o divino?” Malgrado o esforço da reforma para se desvencilhar de uma concepção sacerdotal do ministério, ela não conseguiu fugir da restauração de uma forma específica de clericalismo. Em substituição ao padre católico-romano, a Reforma gerou um novo agente religioso: o pastor protestante<sup>79</sup>. É verdade que a teologia reformada insistia em negar o caráter clerical do pastor protestante enfatizando que ele continuava sendo um leigo que se diferenciava dos demais leigos apenas por exercer funções especiais dentro da Igreja. Nesse sentido, a existência do pastor se justificava porque a Igreja necessitava dele para promover a pregação correta das Escrituras e a administração correta dos

---

<sup>79</sup> Para Leonard, citado por Willaime (2000:19), “o pastor é uma das características e das originalidades essenciais da Reforma”.

sacramentos<sup>80</sup>, esses últimos reduzidos ao número de dois pela Reforma: Batismo e Santa Ceia.

Ao colocar a Bíblia nas mãos do povo, a Reforma possibilitou o surgimento de um sem-número de intérpretes que chegavam às suas próprias concepções de crenças e práticas. Nesse contexto, emerge a figura do pastor como aquele que vai ser encarregado de padronizar a leitura e a interpretação das Escrituras, conforme a lente doutrinária dos reformadores. O pastor seria, então, uma espécie de intérprete autorizado das Escrituras e se legitimaria em decorrência dessa função (Willaime, 2003:136). O pastor se torna detentor de um novo tipo de poder religioso, o de dizer aos leigos como eles deveriam proceder na leitura da Bíblia. Falando de outro modo, mesmo com a Bíblia nas mãos, os leigos dependeriam dos pastores para intermediar a sua relação com o sagrado. Estava criada aí uma nova figura de clérigo, cuja legitimidade, ainda conforme Willaime (2000:30-31), se apoiaria “no domínio de um saber e não na pertença a uma categoria social particular”. É, portanto, por desempenhar um trabalho religioso distinto daquele dos fiéis, e pelo poder adquirido em função desse trabalho, que o pastor é sociologicamente visto como um clérigo.

Há um outro componente que devemos considerar no problema do estatuto do pastor como leigo ou como clérigo. Trata-se da ordenação pastoral. A ordenação pastoral é um rito através do qual uma pessoa é consagrada ou legitimada como pastor numa igreja protestante. Algumas questões vêm à tona: Qual a relação que se estabelece entre o rito da ordenação e a identidade do pastor? O pastor ordenado é um clérigo ou continua sendo um leigo? À luz dos estudos sociológicos sobre o rito e das observações que efetuamos em nossa pesquisa, como podemos classificar o rito da ordenação pastoral? Qual é a sua origem? Quais os seus significados e importância?

Inicialmente faremos algumas considerações gerais sobre o rito. Os ritos ocupam um lugar de extrema importância na religião. Pode-se até mesmo afirmar que não existe religião sem ritos ou rituais. Para Jean Cazeneuve (1971:16), rito “es un acto individual o colectivo que siempre, aun en el caso de que sea lo suficientemente flexible par conceder márgenes a la improvisación, se mantiene fiel a ciertas reglas que son, precisamente, las que constituyen lo que en él hay de ritual”. Já Severino Croatto (2001:330) define rito como “uma norma que guia o

---

<sup>80</sup> Segundo a teologia reformada, a pregação correta da Palavra de Deus, a administração correta dos sacramentos e o exercício da disciplina eclesiástica são marcas essenciais para se reconhecer a verdadeira igreja.

desenvolvimento de uma ação sacra. O rito é uma prática periódica, de caráter social, submetida a regras precisas”. Para Thomas O’Dea (1969:61), “o rito é uma constante reiteração de sentimentos e uma repetição disciplinada de atitudes corretas”. Os ritos seguem certos roteiros, mais rígidos do que flexíveis, que dão sentido aos atos dramatizados por aqueles que deles participam. Entre o rito e o mito há uma íntima relação (Croatto, 2001:331). Enquanto o mito é uma linguagem, o rito é um fato, uma ação, porém, há uma correspondência entre um e outro. No mito, há um relato da ação dos deuses que cria uma realidade presente, enquanto no rito ocorre a repetição daquela ação divina mediante a dramatização. Portanto, os atos divinos são atualizados nos ritos, pois acredita-se que estes aumentam a eficácia sacramental e que a recitação da palavra mítica, ainda segundo Croatto (2001:333), já tem por si só “a eficácia do gesto que soma-se à eficácia da palavra intencionante do mito”.

O rito é uma manifestação coletiva do sagrado. Todos os ritos e gestos de adoração estão inseridos no marco social que lhes dá sentido. Segundo Durkheim (1989:419), “o rito exprime o ritmo da vida social, do qual é o resultado (...) é só se reunindo que a sociedade pode reavivar a percepção, o sentimento que tem de si mesma”. O que revela melhor a qualidade social do rito é que ele está ligado ao espaço e ao tempo, e assim não é passível de se transformar em um acontecimento individual ou repleto de capricho. O homem religioso sente que na ação ritual algo é produzido, porque o que acontece no rito não é uma atividade humana, mas dos deuses, daí a sua eficácia. Aqueles que têm a responsabilidade de realizá-lo, procuram fazê-lo com a maior exatidão possível a fim de que o rito seja realmente a repetição da ação divina, conforme Croatto (2001:352).

Analisemos agora o rito da ordenação pastoral na IPB, a qual, como sabemos, se assemelha às demais igrejas pertencentes ao ramo do Protestantismo histórico de linha calvinista e tem poucos ritos, em comparação, por exemplo, com a Igreja Católica. A IPB é uma igreja que privilegia a pregação em seus cultos, em detrimento dos demais rituais. Os poucos rituais que são realizados nas igrejas presbiterianas estão consignados em um pequeno livro chamado *Manual de Culto* ou *Manual Litúrgico*. Nesse manual encontramos a descrição ritual de como se deve processar a ordenação de um homem para o pastorado.

O rito da ordenação pastoral é uma prática periódica nas igrejas presbiterianas, tem um caráter social e é submetido a regras precisas. Nesse rito, o discurso mítico, as instruções, os votos, a oração de consagração, a frase de

acolhimento ao novo pastor e a declaração de seu novo estado unem-se aos gestos de ajoelhar-se, à imposição de mãos, ao aperto de mãos, a fim de conferir sacralidade ao ato. A função social do rito da ordenação pastoral é legitimar perante a comunidade aquele que é ordenado para o desempenho de determinadas funções. Podemos classificar a ordenação pastoral como um rito de passagem ou de consagração. Cazeneuve (1971:233) estabelece a seguinte relação entre esses dois ritos: “(...) en todo lugar adonde haya llegado la sublimación religiosa los ritos de consagración se superponen a los ritos de pasaje (...) ambos tipos de rito pueden aparecer unidos en una misma ceremonia, ya que el rito de pasaje prepara la consagración...”. Por sua vez, Croatto (2001:360-361) considera os ritos de passagem como ritos de iniciação, afirmando que, de um “modo geral, os ritos de iniciação tentam expressar a passagem a uma nova forma de vida, religiosa e social (...) uma expressão simbólica da nova realidade é o novo nome que a pessoa recebe quando ingressa em um novo status ontológico, como por exemplo, a consagração na vida religiosa mediante votos”.

A interpretação teológica que a IPB confere à ordenação pastoral pode ser vista sob três aspectos no *Manual de Culto* (p.71):

- 1) Trata-se de uma separação ou consagração para o desempenho de um ofício, principalmente o ofício de ministro da Palavra: (...) “Dota com o teu Espírito Santo a este nosso irmão, a quem consagramos e ordenamos em teu nome para o ministério do Evangelho”.
- 2) Rejeita-se uma interpretação sacramental da ordenação: “A ordenação não é o que faz o Ministro ou lhe dá a capacidade para o ofício”.
- 3) Outorga ao ordenando a autorização ou legitimação para pregar o evangelho, administrar os sacramentos e governar a comunidade: “É admissão autorizada de uma pessoa devidamente chamada para desempenhar um ofício na Igreja de Deus, admissão essa acompanhada de oração e imposição de mãos segundo o exemplo apostólico”.

No entanto, tal interpretação não deixa de apresentar uma certa ambigüidade, pois, por um lado, pratica-se um rito que consagra um indivíduo para um ofício, por outro lado, a pessoa ordenada continua dessacralizada, já que esse rito não é um sacramento na IPB. Não obstante, existe, sim, um aspecto sacramental. Conforme nos lembra Von Allmen (1972:456-462), João Calvino (1986:1161) chegou a



considerar o rito de ordenação como um sacramento, mas não o institucionalizou como tal porque ele não seria comum a todos os fiéis:

“En lo que respecta a la imposición de las manos que se realiza para introducir a los verdaderos presbíteros y ministros de la Iglesia en su estado, yo la tengo por sacramento. Porque, en primer lugar, es una cerimonia tomada de la Escritura; y además, no es vana ni superflua, sino una señal y marca fiel – como lo confiesa san Pablo – de la gracia espiritual de Dios (1 Tim. 4,14). Y el no haberlo nombrado con los otros dos se debe a que no es ordinario ni común a todos los fieles, sino oficio particular de algunos”.

Todo o conjunto de valores simbólicos presentes na ação ritual da ordenação pastoral reforça o valor operativo do rito em termos de sua eficácia sacramental. Nesse aspecto, lembremos a afirmação de Croatto (2001:350): “O ser humano religioso sente que na ação ritual algo é ‘produzido’. Ainda mais: o que é feito no rito não é uma ação humana, mas dos deuses, e por isso deve ser eficaz, criadora como a ação relatada no mito correspondente”. Von Allmen (1972:458) escreve que “realizada a ordenação, os fiéis sabem que estão lidando com um autêntico representante do Senhor. Sabem que é possível confiar nele quando diz agir em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Sabem que seguindo-o não se transviarão”. O que estamos tentando demonstrar até aqui é que o rito da ordenação pastoral conduz a uma clericalização da identidade pastoral, ainda que a teologia reformada insista em negar esse aspecto. Essa é a conclusão a que chega Von Allmen (1972:462) em seu estudo sobre esse assunto:

“Primeiro, dever-se-á reconhecer o profundo parentesco entre a doutrina reformada do ministério e a grande tradição católica da doutrina do episcopado. Em segundo lugar, realçar-se-á o caráter incontestavelmente ‘sacramental’ da ordenação, mesmo se a Igreja reformada não a conta entre os sacramentos propriamente ditos”.

Lembramos ainda que esse rito pode ser classificado como um rito de passagem, de consagração, porque através dele, o indivíduo adquire um novo *status*: Ele deixa de ser “leigo” e se torna “clérigo”, pelo menos do ponto de vista sociológico. Estamos novamente diante da tensão que se estabelece entre a concepção teológica e a concepção sociológica da ordenação. Pois, teologicamente, o pastor continua sendo um leigo destacado para um serviço especial dentro da Igreja, enquanto, sociologicamente, ele entra para um novo estado, o de clérigo. Essa tensão

não é apenas conceitual, mas se manifesta no âmago mesmo da vivência pastoral, trazendo implicações práticas para a afirmação da identidade profissional.

Há ainda um outro aspecto que não pode ser ignorado: A IPB não pratica apenas o rito da ordenação pastoral, mas há também outros dois ritos de ordenação, para diáconos e para presbíteros regentes. Porém, analisando-se as três formas de ordenação, é possível concluir que elas seguem praticamente o mesmo ritual, incluindo a oração e a imposição de mãos. Algumas questões podem ser colocadas: Ao passar pelo rito de ordenação, presbíteros e diáconos também adquirem uma identidade clerical que os diferencia dos demais leigos? Em outras palavras, aquilo que afirmamos em relação ao pastor ordenado poderia ser aplicado aos presbíteros e diáconos? Ou ainda: Se o rito da ordenação sacraliza (sociologicamente falando) o pastor que o recebe, os outros dois ritos não teriam o mesmo efeito sobre presbíteros e diáconos?

Não podemos negar que, em certa medida, os ritos de ordenação tanto de presbíteros quanto de diáconos acabam por distingui-los, em algum grau, dos demais leigos. Eles passam a gozar de um *status* privilegiado na comunidade, especialmente os presbíteros. Assim, de certa forma, existe, sim, uma hierarquia nas igrejas presbiterianas, e os ritos de ordenação contribuem decisivamente para reforçá-la. Há, entretanto, uma diferença fundamental entre o rito de ordenação pastoral e os outros dois ritos de ordenação aqui mencionados. O rito de ordenação pastoral conduz o pastor a um estado clerical por excelência, porque, a partir desse rito, ele passa a ter o monopólio das funções sacerdotais: administrar os sacramentos e impetrar a bênção apostólica, funções essas que na IPB são privativas do pastor. Mesmo que na IPB os sacramentos não sejam tão valorizados quanto a pregação da Bíblia, é a exclusividade de sua administração que reforça o caráter clerical do pastor em relação aos leigos. Sobre esse aspecto podemos citar Thomas O’Dea (1969:59): “Na história do cristianismo, não existe prova de que o ato da eucaristia fosse de tal ordem que o papel de liderança pudesse ser assumido por qualquer um. Aqui encontramos uma das importantes raízes da divisão que mais tarde se desenvolveu entre o clero e os leigos”.

É no mínimo curioso o fato de estarmos aqui reforçando a identidade clerical do pastor presbiteriano a partir do monopólio que ele tem dos sacramentos, já que é principalmente para o serviço da pregação que o pastor é legitimado pelo rito da ordenação pastoral, conforme o *Manual de Culto* (p.71): “Presentemente o Senhor

Jesus Cristo é servido conservar em sua Igreja os Ministros da Palavra, ou Presbíteros comissionados para pregar o Evangelho, administrar os sacramentos e governar (...) o ofício de Ministro da Palavra é o primeiro na Igreja em dignidade e utilidade”. Como já foi observado, é na qualidade de pregador/doutor que o pastor se afirma como um tipo específico de clérigo, e é principalmente através da prédica que ele assegura a apresentação de Deus aos fiéis. Ocorre, porém, que, nas igrejas presbiterianas, o pastor, embora seja o principal responsável pela pregação e pelo ensino da Palavra de Deus, sendo para isso exaustivamente preparado, não tem o monopólio desse serviço. O mesmo não pode ser dito com relação à Santa Ceia.

Conseqüentemente, os presbíteros, e até mesmo alguns diáconos, podem pregar e ensinar na Igreja, sendo, em determinados casos, até incentivados para isso. Há alguns leigos que fazem cursos de hermenêutica e homilética, e, às vezes, conseguem “pregar até melhor do que o pastor”. Não é raro, quando algumas igrejas ficam sem pastor, que os presbíteros ou alguns leigos assumam o serviço da pregação e do ensino. Porém, quando isso ocorre, a comunidade fica na dependência de um pastor para receber os sacramentos, já que a eles, leigos, está vedada a administração dos sacramentos e a impetração da bênção apostólica. É devido a isso que enfatizamos o monopólio das funções sacerdotais como um fator importante para a construção da identidade clerical do pastor presbiteriano. Podemos ainda expor o problema de outro modo: O licenciado (futuro pastor) trabalha como pastor, prega, ensina, dirige a liturgia do culto, aconselha, visita, lidera uma igreja ou congregação, mas está impedido de impetrar a bênção apostólica e de celebrar os sacramentos do batismo e da eucaristia. Passando pelo rito da ordenação, ele estará liberado para realizar todas essas coisas, ou seja, ele não apenas trabalhará como pastor, mas existirá pastoralmente (Willaime,1986:205).

Daí a legitimidade da pergunta: O pastor é um clérigo ou um leigo? Foi essa questão fundamental que desencadeou essa parte deste nosso trabalho. Portanto, diante do exposto acima, a que conclusões chegamos? Do ponto de vista sociológico, o pastor é, sem dúvida nenhuma, um clérigo. Em termos objetivos, o lugar que o pastor presbiteriano ocupa no sistema religioso presbiteriano faz dele um clérigo. Sob esse aspecto, o rito da ordenação pastoral não somente reforça, mas também assegura a identidade clerical do pastor, o que nos leva à conclusão: Quer os pastores aceitem ou não, eles são clérigos. Willaime (1986:205) captou tão bem a existência

de uma tensão ou de um conflito entre os lados subjetivo e objetivo da identidade pastoral, que vale registrar esta passagem:

“Quer os pastores se representem subjetivamente de um modo totalmente diferente, quer se auto-percebam como leigos responsáveis, ao lado de outros leigos, por certas funções na Igreja, isso não suprime a posição objetiva que eles exercem, de funcionário do culto e de doutor, no sistema protestante. Para muitos pastores, há uma distância muito grande entre a auto-percepção que eles têm de seu status e a posição objetiva que eles ocupam. É, quanto aos pastores, o problema da classe objetiva e da classe subjetiva: os pastores são clérigos, mas se projetam em um imaginário que procura negar essa condição, ponderando a identidade do pastor e do leigo. Muitos pastores têm uma consciência clerical problemática, na medida em que vivem o estado em que se encontram objetivamente, tendo uma consciência de si mesmos, como se não tivessem uma responsabilidade particular na gestão do culto protestante e na determinação da legitimidade protestante”.

Manfred Josuttis (1978:11), ao estudar a função de pastor na sociedade contemporânea, constatou que há uma crise de identidade profissional evidenciada nos vários títulos que revelam os papéis atribuídos ao pastor:

“O pastor é, de fato, o que não deve nem quer ser: pastor, cura e pároco, administrando um ofício e agindo como solista. Sente-se mal num papel que não apenas exige, constantemente, o máximo de suas forças físicas e espirituais, mas que, sobretudo, está em contradição com o ideal profissional teológico. Aprendera, na exegese do Novo Testamento, que o carisma na comunidade deve ser entendido como serviço; a história eclesial lhe ensinou que o sacerdócio de todos os crentes estrutura a comunidade no sentido evangélico; na discussão sobre a reforma da igreja, falou de uma democratização da mesma. (...) É em especial o pastor jovem que se sente a todo momento obrigado a exercer um papel que, de acordo com sua auto-compreensão, não quer desempenhar, tentando, por isso, modificá-lo por todos os meios, e não apenas por razões de descarga de trabalho”.

E, quanto aos pastores presbiterianos brasileiros: A tensão entre ser “leigo” e ser “clérigo” existe para eles? Entendemos que sim. Para ilustrar isso, registramos uma conversa que tivemos com um pastor presbiteriano que, após a sua ordenação pastoral, assumiu a tarefa de total dessacralização de seu ministério. Ele resolveu, entre outras coisas, não mais impetrar a bênção apostólica no final de cada culto público. Mas ao fazer isso ele enfrentou forte resistência por parte do Conselho de presbíteros da Igreja e também de toda a comunidade, que não entenderam a sua preocupação de praticar, até às últimas conseqüências, a doutrina do sacerdócio universal de todos os crentes. Como conseqüência, um ano depois, sob forte pressão, ele decidiu deixar aquela comunidade. Em sentido oposto, começa a haver uma

tímida tendência entre alguns pastores presbiterianos de enfatizar a sua identidade clerical. Essa tendência pode ser percebida, por exemplo, no uso que os pastores têm feito de vestes litúrgicas como as togas pretas e brancas, dependendo da ocasião do culto, e as camisas com golas clericais que substituem os tradicionais ternos. Ora, o uso de vestes litúrgicas pelos pastores presbiterianos brasileiros pode ser um quesito interessante para se avaliar o grau de clericalização entre eles<sup>81</sup>.

## **2.5 - AS COMPETÊNCIAS PROFISSIONAIS DE UM PASTOR PRESBITERIANO**

José Comblin (1968:153), teólogo católico, ao esboçar alguns traços que no seu entender definirão “o sacerdote de amanhã”, mostra como este, que antigamente era acolhido pelo povo pelo simples fato de ser sacerdote, será obrigado a “conquistar o seu público” dando provas de sua competência e valor pessoal. Comblin afirma:

“O futuro sacerdote terá que ser capaz de conquistar o seu papel no meio do povo. Já não poderá contar muito com o respaldo da instituição eclesiástica como tal. Seria imprudente dar a ordenação sacerdotal a sujeitos medíocres dos quais se pode prever que não serão capazes de conquistar pela atuação pessoal, pelo valor pessoal, pelos dons religiosos a estima do povo. Um candidato que não seria capaz de conquistar um público seria destinado ao fracasso, às desilusões, à frustração”.

É claro que Comblin escreve logo após o Concílio Vaticano II e às vésperas do surgimento das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e da Teologia da Libertação. Porém, o traço lembrado por Comblin já era uma característica distintiva do pastor protestante desde o momento em que este entrou no cenário religioso por ocasião da Reforma do século XVI. Willaime (2000:30-31) apontou isso muito bem quando observou que o pastor, ao encarnar a figura protestante do clérigo tem que construir sua autoridade mais socialmente, no campo da concorrência e do carisma. Todavia, Willaime vê nesse aspecto tanto a modernidade como a precariedade do pastor protestante. A precariedade deriva do fato de ser o pastor, sociologicamente falando, uma figura de clérigo que mediatiza o sagrado, mas está impedido de

---

<sup>81</sup> Esse foi um dos critérios utilizados por Willaime (1986) em sua pesquisa com os pastores franceses. Sobre a relação entre a ordenação pastoral e o uso de vestes litúrgicas no contexto luterano brasileiro, ver o texto de Martin Weingartner (1995).

assumir essa identidade clerical por conta de continuar a ser, para o sistema religioso protestante, um leigo. Desse impasse, resulta toda a tensão que já tivemos oportunidade de considerar anteriormente. Por outro lado, Willaime vê a modernidade do pastor protestante na:

“mobilização de competências e de carismas como formas de legitimação de sua autoridade. Ao insistir em sua qualidade de teólogo, em sua capacidade para interpretar a Bíblia e para dizer qual é o seu sentido atual, ao sublinhar que a diferença de status com relação aos leigos é de caráter funcional e não ontológico, o pastor está acionando uma forma moderna de legitimação da autoridade: aquela que se apóia no domínio de um saber e não na pertença a uma categoria social particular. Também, ao valorizar os carismas individuais de condutor, pregador, conselheiro, guia espiritual, a profissão pastoral utiliza uma outra legitimação moderna da autoridade: aquela que garante a ascendência social de um indivíduo na base das suas performances pessoais”.

Quando anteriormente procuramos ver o pastor protestante como “pregador” e “doutor”, já estávamos apontando naquela altura as principais competências profissionais desse ator religioso. O pastor é assim reconhecido tanto pela sua capacidade e habilidade de pregar a Palavra de Deus (pregador), como pela arte de ensinar a correta doutrina (doutor/teólogo). Isso não significa, entretanto, que o pastor não tenha outras competências ou funções além das de pregar e ensinar, mas são estas que o identificam profissionalmente como pastor, uma vez que, segundo Willaime (1986:246), “no imaginário pastoral é necessário que a prédica ocorra para que haja verdadeiramente pastor”. Nesse sentido, o pastor se inscreve dentro daquela longa tradição da Reforma que define o pastor sobretudo como “pregador”. Niebuhr (1950:58) lembra que “o pregador das igrejas da Reforma exercia todas as funções tradicionais do ministério. Ele pregava e ensinava, ministrava os sacramentos e conduzia a oração, presidia sobre a igreja e cuidava das necessidades. Contudo, não havia questionamento a respeito de seu trabalho principal nem sobre o propósito principal que ele tinha diante de si no exercício de todas as funções tradicionais ou novas. Seu trabalho principal era pregar o evangelho...”.

No capítulo primeiro, fizemos referência ao longo e intenso preparo que o pastor presbiteriano brasileiro recebe no seminário de modo que venha a ser um competente pregador. Registramos aqui também uma observação de Rubem Alves (1981:163) quanto à necessidade que o pastor tem de ser um bom pregador, se quiser ter sucesso em seu trabalho. Por isso, segundo Alves, “quando as grandes igrejas, por qualquer razão, perdem os seus pastores, irão buscar um substituto, evidentemente,

entre aqueles mais promissores e que tenham se destacado por sua capacidade de pregar...”. Mas será que os pastores presbiterianos de São Paulo, neste início de século, se acham competentes na pregação? Objetivando conhecer as competências dos pastores presbiterianos da capital paulista, propusemos a eles as seguintes questões: “Em que áreas do pastorado você se considera mais competente?” “Em que áreas do pastorado você se considera menos competente?” De um total de 46 pastores, 45 responderam a essas questões, o que demonstra a importância do tema para eles. Os pastores ficaram livres para citar uma ou mais áreas, tanto nessas como em outras questões, sem necessariamente colocá-las em ordem de importância. Abaixo, alistamos, em tabelas, as áreas de atuação em que os pastores se julgam mais ou menos competentes:

Quantidade de pastores	Mais competente	Porcentagem
29	Ensino	64,44%
21	Pregação	46,66%
13	Administração	28,88%
13	Aconselhamento	28,88%
07	Visitação	15,55%
02	Relacionamentos interpessoais	4,44%
02	Evangelismo	4,44%
01	Música	2,22%
01	Elaboração de Pastorais	2,22%
01	Adolescentes	2,22%
01	Liderança	2,22%
01	Discipulado	2,22%

Quantidade de pastores	Menos competente	Porcentagem
11	Visitação	24,44%
11	Administração	24,44%
06	Aconselhamento	13,33%
05	Evangelismo	11,11%
03	Pregação	6,66%
03	Música	6,66%
03	Política Eclesiástica	6,66%
02	Relacionamentos interpessoais	4,44%
02	Admoestação	4,44%
02	Ação Social	4,44%
01	Crianças	2,22%
01	Adolescentes	2,22%
01	Exegese Bíblica	2,22%
01	Ofício Fúnebre	2,22%
01	Missões	2,22%
01	Família	2,22%

Considerando os dois grupos, podemos constatar a variedade de funções que os pastores desempenham ou deveriam desempenhar. A mera menção de cada uma dessas funções dá a entender que ou o pastor desempenha determinada função, porém não tem tanta competência para executá-la, ou não o faz, mas entende que deveria fazer. Ao tratar da relação entre tarefa e competência, Freidson (1998:125) observa que “os membros de ocupações realizam um conjunto de tarefas e não apenas uma única tarefa”. Os pastores se consideram mais competentes no ensino (64%) e na pregação (46%). O quesito ensino nos remete à figura do pastor-mestre, do pastor-doutor, do especialista na Bíblia e em assuntos doutrinários. Outrossim, 46% não mencionaram o ensino como área em que se consideram mais competentes, embora nenhum deles tenha apontado o ensino como área de menos competência. Diante disso, deduzimos que é principalmente sendo competente como mestre e doutor que o pastor presbiteriano procura afirmar a sua identidade profissional.



Por outro lado, é surpreendente que menos da metade deles se considera competente na pregação (46%), além dos outros 6% que se declararam efetivamente não competentes nessa função. Por que esse número tão baixo de pastores que se consideram competentes na pregação? Será que alguns deles ao citarem o ensino estariam incluindo aí a pregação? Mas, como explicar então que vários dos pastores fizeram a distinção entre pregação e ensino quando responderam à questão? Ainda que o termo ensino contemple a pregação, parece estar claro para o pastor presbiteriano que a pregação é uma tarefa específica que ele desempenha principalmente no culto dominical, enquanto o ensino acontece em outras oportunidades, como na Escola Dominical, quando os fiéis, observando as várias faixas etárias se reúnem para o estudo bíblico. São também ocasiões para o ensino as reuniões nos lares dos fiéis e os cultos de meio de semana, quando a audiência é reduzida e o pastor não prega necessariamente um sermão, mas oferece um estudo bíblico. Talvez, a resposta seja mesmo a de que os pastores presbiterianos não se consideram muito competentes na pregação e por isso não a citaram em primeiro lugar.

Isso significa que eles estão procurando afirmar sua competência profissional como pastor em uma outra atividade que não a pregação. Não estamos com isso querendo afirmar que os pastores estão deixando de ser pregadores e que o sermão perdeu o seu lugar central no culto presbiteriano. De modo algum. Mas, não deixa de ser significativo que 64% dos pastores não se achem competentes como pregadores, visto que, como já mencionamos, é grande o investimento de tempo e energia nos seminários para capacitá-los nessa área. Será que aquilo que Willaime (1986:209) constatou junto aos pastores franceses, isto é, a existência de “uma crise do pastor como pregador”, também é uma realidade entre os pastores presbiterianos brasileiros?

Em que outras competências os pastores estariam procurando afirmar a sua identidade profissional? Ensino, aconselhamento, administração e visitação. O ensino exige do pastor a habilidade de comunicar a Bíblia e a doutrina por meio de formas tradicionais e experimentais, além de possibilitar uma interação maior com os fiéis, pois o pastor não somente fala, mas também ouve. O aconselhamento, que na nossa pesquisa corresponde a quase 29% das respostas dadas no quesito “mais competente”, exige do pastor habilidade na construção de relacionamentos, na arte do saber ouvir e uma formação mais acentuada na área da psicologia. Todavia, essa

área tem sido negligenciada nos seminários presbiterianos, a despeito das “disciplinas pastorais” tais como Aconselhamento Pastoral ou outros temas paralelos. Talvez o número de pastores presbiterianos que gostariam de afirmar a sua competência como “cura d’almas” (13% se disseram não competentes nessa área) só não é maior porque para isso eles não foram devidamente preparados. Cabem aqui as oportunas palavras de Josuttis (1973:10), as quais certamente podem ser aplicadas aos pastores presbiterianos brasileiros:

“O pastor deve e quer ser cura d’almas, mas, ao mesmo tempo, sente-se extremamente inseguro nesse papel. Em geral, não se considera à altura das exigências que se lhe fazem na prática pastoral. Isso não depende tanto da ambigüidade teológica do termo, nem da situação de concorrência com psicoterapeutas e outras pessoas e instituições que, na sociedade hodierna, oferecem aconselhamento e ajuda para a vida. A falha consiste apenas no preparo insuficiente para esse papel. Com uma fórmula grosseira, pode-se descrever o dilema da seguinte maneira: *O pastor aprendeu a lidar com textos e conceitos, não porém, com pessoas*”. (o grifo é nosso)

Há outros pastores que não são bons pregadores, mas que são conhecidos por serem muito “visitadores”. Apenas 15% afirmaram a sua competência nesse quesito, enquanto 24% citaram a visitação como algo no qual não se achavam competentes. Que tipo de competência é mobilizada na visitação? Será que, como vimos anteriormente, não se trata mais de uma questão de falta de tempo, principalmente no caso dos pastores de tempo parcial, do que propriamente de competência? Mas, mesmo alguns pastores de tempo integral citaram a visitação como uma função na qual se achavam menos competentes. O fato é que há pastores que procuram marcar o seu ministério por um forte e planejado esquema de visitação às famílias da igreja e aos interessados no evangelho. Geralmente são pastores que participam intensamente da vida dos membros da igreja, seja nos momentos alegres, seja nos momentos tristes. Por outro lado, uma possível fraqueza no púlpito pode ser compensada pela dedicação às pessoas e pela presença constante junto às famílias e às sociedades internas da igreja. Esse é um aspecto do ministério pastoral muito apreciado pelos fiéis e pelos conselhos das igrejas. Aliás, no relatório anual que o pastor tem que entregar ao Presbitério, concílio regional formado por várias igrejas, deve constar o número de visitas feitas aos crentes e aos não-crentes. Quando o número dessas visitas é considerado elevado, o pastor é bastante elogiado.

Quase 29% dos pastores também se disseram competentes na administração eclesial, enquanto 24% se acharam não competentes nessa função. Aqui, o pastor é visto como aquele que tem habilidade para liderar uma igreja, tomar decisões, organizar programas de crescimento, coordenar e envolver pessoas para o trabalho eclesial, planejar as atividades da comunidade e, principalmente, aumentar a arrecadação financeira da igreja. Mas um dado importante que não devemos esquecer é que, nessa área administrativa, o pastor presbiteriano precisa estar em harmonia com o Conselho de presbíteros, visto que são estes os principais responsáveis pela condução administrativa da igreja. Como vimos anteriormente, trata-se de uma área em que os pastores têm não poucos choques com os presbíteros. De qualquer modo, o conselho aprecia um pastor organizado e que tem competência para dinamizar a igreja através de programações e de eventos especiais. Derivada dessa competência é capacidade de gerenciar situações de conflito por meio do desenvolvimento de técnicas de gestão de pessoas. Porém, como isso não se aprende em seminário, os pastores só vão adquirindo essa habilidade com o passar do tempo, desenvolvendo aquilo que eles chamam de “jogo de cintura”. Tal competência se liga à capacidade de gerenciamento dos recursos humanos disponíveis na congregação local.

### CAPÍTULO III

## O PASTOR PRESBITERIANO EM SÃO PAULO: CRISE E NOVAS FORMAS DE LEGITIMAÇÃO

Neste terceiro e último capítulo, examinaremos o *status* da profissão de pastor presbiteriano, e as formas buscadas por esse agente religioso com vistas à reativação de seu papel na sociedade moderna. Partimos do pressuposto de que a profissão de pastor encontra-se desvalorizada na sociedade contemporânea. Daí uma situação de crise que toma conta de alguns pastores, homens que um dia resolveram trilhar essa carreira, mas que, diante do desprestígio da ocupação, sentem-se desmotivados, frustrados e tentados a abandonar a profissão. Reagindo a uma situação desfavorável, os pastores estão acionando estratégias que lhes permitam recuperar sua importância na sociedade. Nesse sentido, somos levados a propor algumas questões: Por que isso está ocorrendo? Que fatores têm contribuído para a perda da posição social do pastor atualmente? Como os pastores estão procurando enfrentar essa crise? De que modo eles têm procurado reativar o seu papel na sociedade contemporânea?

As crises do pastor protestante brasileiro, especialmente do ministro ligado às Igrejas Presbiterianas, têm sido pesquisadas por Leonildo S. Campos. Em alguns de seus estudos, Campos (1987,1995,1997,2002,2003) procura analisar as causas da crise que afeta esse profissional a partir de duas vias: a via da secularização e a via das mudanças ocorridas no campo religioso brasileiro, as quais trouxeram em seu bojo o advento de novos atores religiosos – os pastores neopentecostais. É justamente por essa dupla abordagem, ou seja, por contemplar a secularização sem deixar de fora a erupção “de novos grupos e movimentos religiosos, que submetem a figura de líder religioso e o seu papel a um novo *design*”, que a análise de Campos (2002:86) se nos apresenta como a mais indicada para examinar a crise do pastor presbiteriano na cidade de São Paulo. Assim, pretendemos, neste capítulo, explorar um pouco mais essas duas vias.

### 3.1 – O PASTOR, A SECULARIZAÇÃO E A PERDA DE *STATUS* DO CLERO

Foge aos nossos objetivos propor uma discussão mais aprofundada sobre o tema da secularização. Para tal empreendimento remetemos o leitor aos textos de Stefano Martelli (1995:271-335). Todavia, não podemos deixar de apresentar uma explicação do uso que ora fazemos do termo, mesmo correndo o risco de, tendo optado por uma conceituação, limitarmos substancialmente a nossa abordagem. O teórico escolhido para nos guiar nessa discussão foi Peter Berger (1985:119,120), por entendermos que as suas postulações são pertinentes para a análise da crise do pastor protestante. Começemos por seu conceito de secularização: “(...) o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos”. Ao se referir à cultura e aos símbolos, Berger quer enfatizar que a secularização não se restringe à esfera socioestrutural, mas engloba a totalidade da vida cultural e pode ser percebida “no declínio dos conteúdos religiosos nas artes, na filosofia, na literatura e, sobretudo, na ascensão da ciência, como uma perspectiva autônoma e inteiramente secular, do mundo”. Há, também, para Berger, o lado subjetivo desse processo, que é a “secularização da consciência”, a qual significa que “o Ocidente moderno tem produzido um número crescente de indivíduos que encara o mundo e suas próprias vidas sem o recurso às interpretações religiosas”.

Berger (1985:141) ressalta ainda que, embora a secularização esteja presente nas sociedades modernas de um modo geral, não se trata de um fenômeno uniforme, pois há uma variação no modo como ela é assimilada pelos diferentes grupos representativos da sociedade. Outrossim, quanto às causas ou aos portadores da secularização, Berger não limita nem propõe uma hierarquia dessas causas, embora reconheça que “o ‘palco’ original da secularização foi a área econômica, especificamente naqueles setores da economia formados pelos processos capitalistas e industriais”. A secularização trouxe implicações importantes tanto para os conteúdos religiosos tradicionais como para as instituições que os abrigam. No entanto, Berger tem em vista as religiões tradicionais, como o Catolicismo, o Judaísmo e especialmente o Protestantismo histórico. Para ele (1985:125), “o Protestantismo funcionou como um prelúdio historicamente decisivo para a secularização, qualquer que tenha sido a importância de outros fatores”. Já Mendonça (1988,21-22) assinala que, se, por um lado, o Protestantismo contribuiu de

alguma forma para a secularização, por outro, ele também foi a sua principal vítima, até porque, diferentemente da Igreja Católica, que possui um centro de poder fora do debate das idéias, o Protestantismo tem nas idéias praticamente sua única instância de poder, sofrendo por causa disso mais implacavelmente os efeitos da secularização.

Portanto, para Berger (1985:139), “a secularização acarretou um amplo colapso da plausibilidade das definições religiosas tradicionais da realidade”. Segundo ele, a plausibilidade, no sentido daquilo que as pessoas realmente acham digno de fé, entre as idéias sobre a realidade, depende do suporte social que essas idéias recebem. Assim, toda concepção de mundo, qualquer que seja seu caráter ou conteúdo, pode ser analisada quanto à sua estrutura de plausibilidade, porque é só enquanto as pessoas permanecem nessa estrutura que a concepção de mundo em questão é plausível para elas. Desse modo, não há plausibilidade sem uma estrutura de plausibilidade adequada. Logo, toda estrutura de plausibilidade é passível de questionamento e, nesse caso, a estrutura fornecida pela religião e a teologia não está imune a isso. Já no final dos anos 60, Berger (1973:18) afirmava que havia “uma forte evidência de que as crenças religiosas tradicionais se tornaram vazias de sentido, não somente em vastos setores da população em geral mas mesmo entre muita gente que continua a pertencer a uma igreja, seja lá pelos motivos que forem”.

Os efeitos da secularização sobre a religião podem ser vistos, segundo Berger (1985:145,146), em dois “fenômenos” correlacionados: “secularização subjetiva” e “secularização objetiva”. O primeiro refere-se à “individualização” ou “privatização” da religião. Nesse aspecto, “a religião privatizada é assunto de ‘escolha’ ou de ‘preferência’ do indivíduo ou do núcleo familiar, *ipso facto* carecendo de obrigatoriedade”. Em decorrência disso, a religião deixa de cumprir sua função tradicional, que “era precisamente estabelecer um conjunto integrado de definições da realidade que pudesse servir como um universo de significado comum aos membros de uma sociedade”. Assim, a religião perdeu a sua força e poder, na medida em que ela já não constrói o “mundo”, mas “mundos parciais”, fragmentados, cuja estrutura de plausibilidade se restringe ao universo individual ou familiar. A secularização não apenas provocou a polarização da religião, mas também a conduziu para uma situação de pluralismo, com o fim dos monopólios das tradições religiosas e a instauração de um regime de concorrência entre os diversos grupos religiosos. Trata-se aqui do segundo fenômeno, o da “secularização objetiva”. O denominacionalismo norte-americano, caracterizado pela competição entre as

diferentes igrejas e grupos religiosos, é um exemplo típico de pluralismo. Entretanto, com a secularização, os grupos religiosos não competem somente entre si, mas também com organizações não-religiosas, movimentos ideológicos revolucionários ou nacionalistas, na tarefa de definir o mundo. Isso significa que uma situação de pluralismo não ocorre apenas quando há a presença de um denominacionalismo de tipo norte-americano, mas sempre que os ex-monopólios religiosos tenham que competir com entidades não-religiosas pela definição da realidade. O corolário disso é que os ex-monopólios religiosos, segundo Berger (1985:149),

“não podem mais contar com a submissão de suas populações. A submissão é voluntária e, assim, por definição, não é segura. Resulta daí que a tradição religiosa, que antigamente podia ser imposta pela autoridade, agora tem que ser *colocada no mercado*. Ela tem que ser ‘vendida’ para uma clientela que não está mais obrigada a ‘comprar’. A situação pluralista é, acima de tudo, uma *situação de mercado*. Nela, as instituições religiosas tornam-se agências de mercado e as tradições religiosas tornam-se comodidades de consumo. E, de qualquer forma, grande parte da atividade religiosa nessa situação vem a ser dominada pela lógica da economia de mercado”.

Diante dessa nova situação, o que passa a importar são os “resultados”. Se antes as instituições que detinham o monopólio religioso não eram pressionadas para produzir resultados, agora elas têm que se esforçar para obtê-los. Para isso, elas têm que se organizar de modo a conquistar uma população de consumidores disputada também por outros grupos. Para Berger (1985:156), “os efeitos da situação pluralista não se limitam aos aspectos socioestruturais da religião, pois afetam também os conteúdos religiosos, isto é, o produto das agências religiosas de mercado”. Assim, Berger sustenta que a situação pluralista produzida pela secularização mergulha a religião numa crise de credibilidade. Isso porque o pluralismo se refere a qualquer situação na qual há mais do que uma visão de mundo à disposição dos membros da sociedade, em outras palavras, uma situação na qual há competição entre várias visões de mundo. Aliás, é importante ressaltar que essa temática foi retomada por Berger e Luckmann em seu mais recente escrito (2004).

O indivíduo moderno existe nessa pluralidade de mundos, indo de um lado para o outro, como se fosse um nômade, transitando entre estruturas de plausibilidade, cada uma sendo enfraquecida pela convivência com outras estruturas de plausibilidade. É nesse sentido que Berger considera a pluralização a mais importante causa da crise de credibilidade das tradições religiosas. Em decorrência

disso, ainda segundo Berger (1985:166), “o problema fundamental das instituições religiosas é como sobreviver num meio que já não considera evidentes as suas definições da realidade”. A esta altura da discussão, seria oportuno perguntarmos sobre os efeitos da secularização para o pastor protestante?

Na terminologia de especialistas na análise da religião no mundo contemporâneo, são recorrentes os termos “crise”, “mal-estar”, “insegurança”, “desvalorização”, “perda de *status* ou de posição social”, principalmente quando se trata de descrever a situação profissional do pastor protestante ou do padre católico-romano na sociedade moderna. Niebuhr (1956:55), por exemplo, nos anos 50 considerava a profissão de pastor como uma *perplexed profession*, ou numa tradução livre: “uma profissão desorientada”. Em seu livro, ele chama a atenção para a existência de uma discordância entre as autoridades denominacionais, seminários teológicos, professores, leigos proeminentes, pastores e educadores quanto a uma definição da função do pastor protestante na comunidade moderna. Para Niebuhr, existia em sua época uma “confusão sobre a concepção de ministério”. Naquela altura, ele já delineava algumas explicações para o predomínio de tal incerteza. Segundo ele, uma primeira explicação seria a de que muitas das funções exercidas pelo pastor estavam sendo tomadas por outros profissionais, não restando muita coisa para o pastor fazer. Uma outra explicação era de que as funções tradicionais do clérigo já não se ajustavam mais às necessidades do mundo moderno. Assim, a responsabilidade por essa “incerteza” deveria ser colocada sobre a Igreja como uma retardatária cultural que teimava em não se atualizar.

Nessa mesma linha, podemos fazer referência às reflexões incorporadas em um documento do Conselho Mundial de Igrejas, CMI, nos anos 60. Tais reflexões apontavam para a incerteza reinante quanto ao papel do pastor na sociedade contemporânea. Vejamos a seguinte declaração:

“O pastor em particular já não tem muita certeza sobre a importância de sua tarefa. Não duvida de que no passado fora uma pessoa bastante útil na comunidade. Podia ler e escrever. Aconselhava o povo quando este lhe confiava os seus problemas, lembrava-o de seus deveres e o liderava nas orações em tempo de peste e de enchente, providenciando que todos fossem devidamente liberados da ira de Deus. Era um homem bastante conhecido de toda comunidade. Era respeitado e compreendido pelo povo – era um homem de Deus. Mas agora quase ninguém mais sabe para que serve o pastor. Dificilmente alguém entenderá que para presidir casamento ou enterrar mortos seja preciso uma ocupação de tempo integral. Quando precisamos, recorreremos aos especialistas – médicos, advogados, psicanalistas, pessoas que trabalham no serviço social, disponíveis a qualquer um, independentemente da religião...” (Conselho Mundial de Igrejas, 1969).



Ainda sob os auspícios do CMI, foi publicado um livro contendo vários estudos sobre as novas formas que o ministério pastoral era chamado a assumir num contexto de rápidas mudanças sociais e de crescente desvalorização do pastor protestante de tempo integral. Leslie Newbiggin, prefaciando essa obra, dava como assentado o fato de que o pastorado de tempo integral, considerado uma forma tradicional de ministério, estava “quebrado” e perguntava qual era, naquela circunstância, o padrão de ministério apropriado para a nova realidade social. Newbiggin não descartava a possibilidade de o pastor “não profissional”, sob certas situações, ser considerado como ministro essencial, enquanto o “pastor profissional” de tempo integral ficaria como “auxiliar” ou “suplementar”. No mesmo livro, Justus Freitag fez uma crítica sociológica do pastorado de tempo integral como profissão e concluiu que ele não é mais uma forma social satisfatória para o ministério cristão.

Em 1967 foi realizada, na cidade de Montreal, Canadá, uma Conferência Internacional de Sociologia Religiosa para tratar especialmente do papel dos atores religiosos - pastor protestante, padre católico e rabino judaico - no contexto contemporâneo. As conclusões resultaram no livro *O clero num mundo em crise* (1969). Vários estudos apresentados nessa Conferência focalizaram o mal-estar e as crises enfrentadas pelos clérigos. Para uma análise do caso do ministro protestante, podemos nos valer das contribuições de Pickering (1969:122), que analisou o papel profissional do clero anglicano canadense em “relação a um contexto institucionalmente secular” e que mostrava “sinais de se tornar cada vez mais secularizado”. Pickering descreveu nos seguintes termos a crise enfrentada pelo pastor protestante:

“A situação enfrentada pelo ministro paroquial hoje não é mais aquela em que atuava nos séculos passados, quando a vasta maioria das pessoas prestava pelo menos uma devoção falsa às organizações religiosas e ao que elas significavam. O ministro paroquial de hoje encontra a sua posição crítica, porque os instrumentos de que dispõe não mais trabalham tão efetivamente como o faziam nas gerações anteriores. As pessoas não mais o atendem, não aceitam o que diz, não lhe obedecem. Para persuadir por meio de sua mensagem, ou para ‘manter o rebanho no aprisco’, ele tem que dispendir mais tempo e mais energia. Trabalha numa época que não fala mais a sua linguagem e não quer ser convencida do que ele está dizendo, mesmo quando sua linguagem é entendida. (...) Às vezes, o ministro paroquial pode sentir-se uma pessoa indesejada e, embora os paroquianos digam com freqüência que necessitam dele, atuam de maneira a não confirmar suas palavras” (1969:122).

No entanto, para Pickering, os pastores estavam reagindo a essa perda de *status* na sociedade por meio da procura de outras formas de ministério, de

preferência, não ligados à paróquia. Assim, já que as antigas técnicas pastorais pareciam falhas ou irrelevantes na sociedade moderna, o pastor voltava-se para aquelas que eram mais aceitáveis e que se dirigiam para as necessidades dessa sociedade. Ao invés de continuar sendo um pastor, o ministro paroquial tornava-se um psicólogo ou conselheiro em assuntos que nada tinham a ver com um contexto religioso, sendo respeitado pelo fato de que o que dizia ou fazia era exatamente o mesmo que o psicólogo secular afirmava ou praticava. Do ponto de vista católico, Schereuder (1969:42) confirmava que as mudanças sociais também haviam criado em muitos padres uma grande incerteza quanto ao seu papel, o que os tornava ineficazes no trabalho pastoral, até porque “a perda de autoridade e de *status*” havia trazido “conseqüências negativas”, como “menor satisfação no trabalho, pessimismo e fuga do trabalho pastoral”.

Mas a crise dos clérigos protestantes e católicos não foi contemplada apenas pela Sociologia da Religião. Na perspectiva da Sociologia das profissões, Philip Elliott (1975:131) também fez alusões a ela, ao menos em duas oportunidades. Num primeiro momento, Elliott observa que, em decorrência da perda de posição social da Igreja, com a religião sendo definida mais como um assunto individual do que social, a profissão clerical perde prestígio e se torna uma ocupação desprofissionalizada. Num segundo momento, ao tratar da questão da insegurança nos papéis profissionais, Elliott toca novamente na profissão clerical, afirmando que, em muitas profissões da sociedade moderna, reina uma confusão sobre o alcance e a definição do papel profissional. Tal confusão é chamada às vezes de “crise”. Segundo ele, a religião proporciona um dos melhores exemplos de como uma profissão pode se sentir atraída para várias direções e, deste modo, parecer confusa. Na verdade, pondera Elliott, a diminuição aparente da demanda religiosa na sociedade moderna tem feito com que o clérigo acentue a responsabilidade difusa de seu papel. Nesse sentido, aqueles papéis que o clérigo desempenhava secundariamente quando a Igreja estava numa posição social privilegiada, tais como o de dirigente cultural, professor, assistente social e até mesmo médico, assumiram uma posição central no trabalho clerical, eclipsando as responsabilidades especificamente religiosas.

Por sua vez, Manfred Josuttis (1973:9), analisando o papel do pastor na sociedade moderna, utiliza a linguagem teatral para descrever a indefinição que caracteriza tal papel:

“Quem hoje desempenha o papel de pastor na sociedade ouve muitos palpites. Já não há mais um livro texto uniforme que determine as regras básicas da peça e ao qual cada um deve ater-se. O pastor encontra-se no palco como o Gaspar, na peça de Peter Handke, ouvindo, sem interrupção, vozes que, de todos os lados, lhe indicam o comportamento. Aí estão as diversas teologias com os quais esteve em contato durante o estudo, e que lhe transmitiram uma compreensão teológica do seu papel profissional cada qual conforme sua opinião. Aí estão as pessoas e os grupos de relação com os quais lida no dia-a-dia do trabalho pastoral, com as mais divergentes exigências e expectativas. E aí está, do outro lado, em meio a esse vozerio, mais inquietante quase, o gélido silêncio. A sociedade para cuja melhoria e edificação se encena a piedosa peça, talvez ainda assista, mas dificilmente se impressionará com ela, e não reage às tentativas de pregação e doutrinação do artista, nem através de aplausos, nem através de vaias”.

Portanto, ainda segundo Josuttis, ao pastor não resta outra alternativa que não a de se tornar líder de uma “minoría cognitiva”, expressão utilizada por Berger (1973:19) para referir-se a “um grupo de pessoas cuja visão do mundo difere significativamente da visão generalizada em sua sociedade e simplesmente aceita como tal”. Por isso, continuando com Josuttis (1973:26), é possível afirmar que o pastor necessita

“(…) aprender a agir como representante de uma ‘minoría cognitiva’. Há que aceitar o fato de que seu trabalho é cada vez menos importante para um número cada vez maior de pessoas. E isso é bem difícil, por várias razões. Sua teoria profissional afirma que seu trabalho é pertinente a todas as pessoas. Sua satisfação profissional aumenta na medida que cresce o prestígio da sua posição profissional. A autoconfirmação através de seu ofício sofre com o registro de tão poucos resultados evidentes”.

Até aqui, temos considerado alguns autores que escreveram sobre a crise do pastor na sociedade contemporânea, a partir dos contextos europeu e norte-americano. Cabe, agora, investigar se essa “crise” tem sido detectada e trabalhada por estudiosos brasileiros. Entre os luteranos pertencentes à Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, foi realizado em 1978 um encontro para discutir especialmente a situação do pastorado; as palestras foram transformadas no livro intitulado *Pastorado em discussão*. Nesse livro, ao tratar dos aspectos sociológicos do pastorado, Kliewer (1978:12-13) relaciona três aspectos da crise do pastor na sociedade moderna ocidental:

1) O pastor sofreu uma perda de *status* na sociedade moderna, já que, para a maioria das pessoas que integram a sociedade, com exceção de alguns poucos ambientes

tradicionais, ele deixou de ser a autoridade absoluta em questões de religião e moral. Essa perda de autoridade gera crises para os pastores.

2) A transferência da religião da área pública para a área privada afetou também as doutrinas e interpretações com as quais o pastor opera. Se, em sociedades tradicionais, essas doutrinas proporcionavam segurança, coesão e sensação de valor aos que com elas lidavam, isso já não ocorre mais em um ambiente pluralista no qual as doutrinas e interpretações religiosas são constantemente questionadas e negadas. A instabilidade das teologias afeta aqueles que com elas operam.

3) O trabalho do pastor é público, mas a religião se tornou um assunto de foro íntimo ou particular. Isso obriga o pastor, em sua tarefa, a constantemente transpor a barreira entre o público e o privado para alcançar seus objetivos. O homem moderno, porém, resiste a essa abordagem e tende a fechar-se na área privada, preferindo não discutir religião. Desse modo, o trabalho do pastor fica cada vez mais difícil.

Por isso, Rubem Alves (1980:238) considera o pastor um homem que está sujeito a um “duplo estrangulamento”.

“Nada mais anacrônico que o pastor numa sociedade rica e secularizada, que recalcou e reprimiu a religião, a metafísica e a própria morte, nos subterrâneos das transações bancárias e do realismo político (...) O curandeiro, o vigário de roca, o fazedor de milagres, o médium espírita de gravata e fala mansa, a mãe de santo, o dono do terreiro, estes seriam os símbolos vivos do nosso cotidiano religioso, muito distante do erudito pastor que aprendeu teologia em inglês e acompanha os últimos debates sobre filosofia e teologia que se travam na Europa e nos Estados Unidos. (...) Duplo estrangulamento? Para os de fora o pastor é um enigma vazio e raso, sombra sem face, presença que emudece o riso e a irreverência. Para os de dentro, cristalização da constância, sabedoria, fortaleza e altruísmo. Amado, respeitado, ouvido, procurado, desejado. E assim vive o pastor. Volta-se para fora e a sua palavra se dissolve no vazio de uma sociedade que não o gerou, não o chamou, não o amou. Exilado. Volta-se para dentro, e se descobre uma vez mais sem lugar, porque a palavra que sai de sua boca é a palavra encomendada e paga pelo salário que recebe. E ele sabe muito bem que no dia que a palavra violentar a expectativa, os problemas surgirão. Reduzido a brinquedo. Eco. Cão amordaçado. Aqui está a ironia. Num dia perdido lá na sua mocidade resolveu seguir o caminho dos profetas (...) E agora se descobre frente ao espelho: empregado de uma congregação que o paga para falar o que ela deseja que seja falado. Antes de tudo, sobreviver. Receita para os sermões? Lágrimas no meio, sorrisos no fim. Para a vida moral? Pureza total, porque é perigoso tomar riscos. O emprego deve ser preservado. A palavra? Canções de amor e conforto. Cuidado com as reverberações sociais do sermão. Alguém pode sempre levantar a suspeita da subversão e, quem sabe, de heresia. Afinal de contas, o pastor não pode esquecer que os membros de sua congregação, de onde vêm os dízimos, são todos gente de classe média, se não em suas contas bancárias, pelo menos nos seus sonhos”(1980:238).

A respeito da situação do padre e seminaristas católicos, algumas pesquisas foram realizadas, principalmente por Luís Roberto Benedetti, presente também em

uma outra, bem recente, organizada por Edênio Vale (2004), cujo objetivo foi sondar o nível de satisfação e realização dos padres brasileiros, a partir de uma abordagem psicossocial. Porém, interessa-nos no momento mais a ligação entre a crise e o processo de secularização que foi feita por Valmor Bolan (1972:127). Segundo ele, “o processo de secularização parece manifestar-se com uma violenta ascendência e virulência na classe clerical...”. Como consequência disso, os padres experimentam uma crise de marginalização, uma vez que a autonomia e o pluralismo da sociedade moderna, baseados, sobretudo, nos valores da eficiência e da produção, marginalizam paulatinamente todos os que não oferecem uma contribuição tangível no plano econômico e de progresso material e social. Ora, se antes o padre sentia-se participante no processo geral de mudanças da sociedade em virtude da homogeneidade social em torno do catolicismo no Brasil, na nova situação ele ficou alijado do processo de transformações sociais.

Outrossim, a marginalização gerou ainda para o padre a crise do seu *status* social atribuído. Daí a afirmação de Bolan (1972:139): “A crise do sacerdote brasileiro se relaciona pois, com a perda do *status* atribuído - característica das sociedades fechadas – Pede-se dele que consiga o *status: status* adquirido”. No final da década de 60, a Igreja Católica já se pronunciava, por meio da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, CNBB (1969:60), sobre essa crise: “No mundo em transformação, com mentalidade pragmática e pluralista, o padre sente-se esvaziado em sua posição social e experimenta a inaniidade de sua cultura tradicional”. Desvalorizado, o padre está, segundo Bolan (1972:129), “à procura de um novo perfil de ‘ubiquação social’”, encontrando na profissionalização “profana” uma alternativa para readquirir um *status* social melhor definido, segurança e sentimento de suficiência social. De que modo os padres estão reagindo ao processo de secularização? Bolan (1972:132), a despeito dos 32 anos que se passaram, ainda nos estimula com as cinco reações diferentes que correspondem a tipos ideais, à moda weberiana, de padres católicos:

- 1) *o padre anacrônico* - que não quer se adaptar à nova realidade.
- 2) *o padre perplexo* - que admite as mudanças e variações históricas, tenta se adaptar a elas, porém não consegue consumir essa adaptação.
- 3) *o padre em pânico* - que está plenamente consciente das mudanças, porém sente uma profunda insegurança, tendendo a abandonar a profissão clerical.

- 4) *o padre ajustado* – que reconhece o caráter secularizado da sociedade e o pluralismo das concepções, aceita os valores do mundo que surge e procura adequar o seu ministério a essa nova realidade.
- 5) *o padre vanguardista* - que assume a liderança de movimentos sociais, torna-se um animador das renovações, contestador, inclinado à radicalização, dono de uma personalidade forte e seguro de si mesmo.

Neste ponto, podemos retomar os estudos de Campos sobre a crise do pastor protestante como resultado do processo de secularização. Campos (2002:75) parte do princípio de que a profissão e a ocupação do pastor foram esboçadas num cenário pré-urbano e pré-industrial da Europa e dos Estados Unidos, tendo como pano de fundo a Reforma protestante do século XVI. Ora, quando o Protestantismo chegou ao Brasil, foi esse modelo de profissional religioso que ele trouxe. A sociedade brasileira era predominantemente rural e pré-industrial, o que fez com que a profissão de pastor se apresentasse como algo sintonizado com as necessidades culturais do país. Nesse cenário, lembra Campos (2002:85) que

“ (...) os clérigos desempenhavam a função de ‘cura de almas’, ‘professor’, ‘instrutor de moral’ e eram indivíduos importantes, portadores de um *status* centrado numa ocupação social de bastante prestígio, até porque, as decisões de cada membro da sociedade passavam pelo crivo clerical ou eram definidas automaticamente pela tradição, com forte controle do clero legítimo”.

Porém, em virtude das grandes mudanças culturais ocorridas na sociedade brasileira, na segunda metade do século XX, provocadas pelo processo de secularização, êxodo rural, urbanização e industrialização, houve uma modificação no eixo das relações entre religião e sociedade, com conseqüências diretas para aqueles que fizeram a opção pela carreira eclesiástica. Nesse sentido, Campos (2002:85,75) afirma que “em cada período de mudanças sociais intensas há transformações nas maneiras de se dividir o trabalho social, que afetam de maneira mais ou menos intensa, tanto a ocupação de Pastor como a de Sacerdote”. Para ele, uma das conseqüências dessa situação foi a desvalorização ou a perda de prestígio da ocupação pastoral, pois, se antes “muitas dessas carreiras (...) estavam ajustadas ao campo, estão no início do século XXI à deriva por causa das transformações ocorridas no campo religioso e no contexto organizacional”.

Para confirmar essa percepção de mudanças conjunturais, citemos o depoimento do pastor presbiteriano Addy Carvalho (*Brasil Presbiteriano*, dez, 2004:10), que, perto de atingir os 70 anos de idade e com 44 de pastorado, ainda trabalhando numa igreja local na cidade de São Paulo, expressou, a seu modo, o esvaziamento e a desvalorização da ocupação pastoral atualmente:

“Pouca gente, na prática, leva ao pastor seus sonhos ou dilemas e confia no aconselhamento pastoral (...) Sinto falta da igreja de crentes simples, que olhavam o pastor como médico, conselheiro e amigo da família, ao qual dispensavam afeto e atenções que hoje rareiam em nossos arraiais”.

É claro que essa percepção é mais evidente nas palavras dos velhos pastores do que nos novos, saídos dos seminários há cerca de 10 ou 20 anos.

### **3.2 – AS MUDANÇAS NO CAMPO E A ECLOSÃO DE NOVAS LIDERANÇAS RELIGIOSAS**

Se, de um lado, as mudanças decorrentes do impacto do processo de secularização geraram uma crise nas instituições religiosas tradicionais e, por conseguinte, em seus clérigos, de outro lado, essa crise é agravada devido às mudanças ocorridas no campo religioso brasileiro. Tais mudanças estão relacionadas ao aparecimento dos novos movimentos religiosos, que entraram numa acirrada concorrência com as instituições tradicionais pela produção e distribuição de bens simbólicos. Entre esses novos movimentos religiosos, estão as Igrejas pentecostais e neopentecostais, que, surgidas no último quartel do século XX, são, segundo Campos (2002:88), o “principal fator de desestabilização do campo religioso protestante no Brasil”. À frente desses grupos estão, ainda segundo Campos (2002:86,77), os novos tipos de líderes, portadores de um novo perfil de pastor, entre os quais é possível encontrar “o animador de auditório, o *public relations*, o pastor-cantor, o especialista em estratégias de marketing e de comunicação social, o telepastor, o pregador que cura, exorciza e pede dinheiro, sem qualquer pudor”. A ação ágil desse novo tipo de pastor se torna um desafio para os pastores protestantes tradicionais, que “percebem que as fronteiras, as demandas e até o treinamento recebido no Seminário para o

exercício de sua profissão, estão em turbulência, se movem e rapidamente se tornam inoperantes”.

Em decorrência disso, os pastores tradicionais se vêem diante da necessidade de adequar “a sua ação social ao funcionamento de um campo religioso cada vez mais dependente da concorrência e das leis do mercado, das quais a estrutura e o funcionamento do campo e das organizações religiosas se aproximam cada vez mais” (Campos, 2002:76). Contudo, esse processo de adequação por parte dos pastores esbarra nos próprios limites impostos pelas Igrejas protestantes tradicionais, que não abrem mão de seus paradigmas teológicos e organizacionais, mas que, ao mesmo tempo, cobram de seus agentes resultados que devem ser traduzidos no aumento do número de membros das igrejas e, conseqüentemente, numa maior arrecadação financeira. Para desespero dos pastores tradicionais, o que ocorre é justamente o oposto, pois dia a dia eles constataam uma diminuição em sua audiência, por causa do êxodo de seus membros para as igrejas neopentecostais. Aí está, mais uma vez, a dimensão da “crise” que toma conta desses pastores.

Antes de dedicarmos alguns parágrafos aos pentecostais e neopentecostais e aos seus agentes, queremos chamar a atenção para a existência de uma questão que tem dividido os estudiosos da relação entre o processo de secularização e o fenômeno do crescente aumento dos novos movimentos religiosos e da efervescência religiosa na atualidade. Tal questão pode ser colocada nestes termos: É possível continuar sustentando o paradigma da secularização diante de um quadro de explosão do sagrado, visto que ambos, em tese, seriam opostos e excludentes? Ainda que não aprofundemos essa questão aqui, queremos considerar sucintamente a posição de Antonio Flávio Pierucci (1997:112), que discorda daqueles que advogam o fim do processo de secularização e que preferem usar os conceitos de “reencantamento do mundo”, de “dessecularização” ou “revanche de Deus”.

Para Pierucci, não há incompatibilidade entre a explosão recente do sagrado e o processo de secularização. Na verdade, ele vai mais longe ao observar, baseado em Bryan Wilson, que a secularização seria a melhor explicação para a emergência desses novos movimentos. Até porque, em virtude do declínio sociocultural das instituições religiosas tradicionais e hegemônicas causado pela secularização, houve o crescimento no número e na variedade dos novos movimentos religiosos. Em outras palavras, o aparecimento desses novos movimentos só foi possível porque a religião hegemônica perdeu a sua posição estrutural na sociedade devido ao processo



de secularização. Assim, ao promover o declínio geral do compromisso religioso, relativizando-o, ou tornando-o passageiro, a secularização favoreceu o aumento dos novos grupos. Nesse aspecto, Pierucci (1997:114) registra que:

“(...) por maior que seja a magnitude demográfica dessa mobilização religiosa, por mais que se intensifiquem a adesão e a prática religiosas de pessoas até então desinteressadas e desmobilizadas, por mais que novos grupos religiosos e novas igrejas se formem e agitem o campo com novas energias de combate e conquista, isto não significa, de modo algum, o fim do processo de secularização. Antes, pelo contrário, ajuda-o, acelera-o”.

Porém, é interessante observar nesse argumento que, se num primeiro momento a secularização aparece como causa para explicar a erupção dos novos movimentos religiosos, num segundo momento, são os novos movimentos religiosos que alimentam o processo de secularização. De que modo isso se dá? Pierucci (1997:115) continua:

“quanto mais esse alardeado fortalecimento da religião em nossa sociedade depender do aumento real da oferta de religiões e de sua diversificação interna, da extensão do leque de opções religiosas ao alcance de cada indivíduo, do crescimento numérico e da difusão/dispersão de organizações religiosas diversas entre si nas promessas que fazem para disputar as mesmas almas, tanto mais essa sociedade avançará no sentido de produzir para si, não o reencantamento do mundo, mas a dessacralização da própria cultura como condição de possibilidade do trânsito religioso legítimo dos indivíduos e grupos e, por conseguinte, da apostasia religiosa como conduta socialmente aceitável e individualmente reiterável, sem culpa. No mundo globalizado de agora, eu diria que quanto maior o número de religiões compartilhando o mesmo espaço-tempo comprimido, tanto mais intensificada se vê a secularização estrutural da cultura...”

Conseqüentemente, o pluralismo religioso não é apenas resultado, mas fator de secularização crescente. Vista dessa forma, a análise de Pierucci acerca da secularização, segundo sugere o próprio, pode ser aplicada não somente à América Latina, mas também a países em vias de modernização, além da Europa e dos Estados Unidos.

Não pretendemos fazer aqui uma exposição histórica e detalhada da presença pentecostal e neopentecostal no Brasil, mas tão-somente apontar as principais linhas históricas dessa presença e sua repercussão nas igrejas do Protestantismo tradicional e em sua liderança. Também não é nosso propósito nos deter nas dificuldades que envolvem a classificação das várias igrejas pertencentes ao Pentecostalismo e ao Neopentecostalismo. Nosso interesse recairá sobre os tipos de “líderes” ou “pastores”

que têm emergido desses meios, em decorrência do crescimento das igrejas neopentecostais.

No primeiro capítulo, apresentamos em linhas gerais a entrada do Protestantismo de Missão no Brasil, especialmente o Presbiterianismo, que, aproveitando-se das brechas existentes no campo religioso brasileiro, até então dominado pela Igreja Católica, fixou presença e expandiu-se, em algumas regiões mais do que em outras, por todo o território brasileiro. Essa inserção protestante foi suficiente para tornar o campo religioso competitivo, colocando como protagonistas dessa competição padres e pastores protestantes. Porém, o campo se tornou ainda mais competitivo a partir de 1910 com a organização das duas primeiras denominações pentecostais no Brasil: a Congregação Cristã do Brasil (CCB), fundada pelo italiano Luigi Francescon, em São Paulo e em Santo Antônio da Platina; e a Assembléia de Deus (AD), em Belém do Pará, no ano de 1911, pelos suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren. Segundo Campos (in Gutierrez e Campos, 1996:77), o Pentecostalismo que se instalou no Brasil nessa época se beneficiou da “rede de comunidades protestantes para conseguir os primeiros adeptos”.

No início dos anos 50, um movimento intitulado Cruzada Nacional de Evangelização, sob a liderança de dois americanos, Harold Williams e Raymond Boatright, causou um verdadeiro impacto no Brasil com a utilização de métodos não convencionais para divulgar sua mensagem às massas, principalmente a de cura divina. Entre esses métodos estava o uso do rádio, até então pouco utilizado pela AD e jamais empregado pela CCB, e a realização das reuniões em tendas de lona, praças públicas, ginásios de esporte, estádios de futebol, teatros e cinemas. Segundo Mariano (1999:30), a “Cruzada Nacional de Evangelização, com sua mensagem sedutora e métodos inovadores e eficientes, atraiu, além de fiéis e pastores de outras confissões evangélicas, milhares de indivíduos dos estratos mais pobres da população, muitos dos quais migrantes nordestinos”, em São Paulo. Mais tarde, esse movimento se firmou com o nome de Igreja do Evangelho Quadrangular, em cujo rastro vieram várias outras igrejas pentecostais autônomas, entre as quais destacamos: Igreja Evangélica Pentecostal o Brasil para Cristo (São Paulo, 1955); Igreja Pentecostal Deus é Amor (São Paulo, 1962); Casa da Bênção (Belo Horizonte, 1964). Nessa época, as igrejas do protestantismo histórico já sentiam os efeitos devastadores do avanço pentecostal, conforme aponta Campos (in Gutierrez e

Campos, 1996:77): “Cresceu o desconforto dos históricos, diante de templos vazios e da debandada dos fiéis atrás de novos líderes ‘cheios do Espírito Santo’. Essa perplexidade pode ser medida na pergunta de um velho e aturdido ministro; ‘Por que os pentecostais crescem e nós estamos desaparecendo?’”

A partir da segunda metade dos anos 70, o campo religioso brasileiro ficou mais competitivo e pluralista devido ao aparecimento de novas igrejas pentecostais, que traziam, além dos elementos característicos do pentecostalismo anterior, outras ênfases teológicas, como teologia da prosperidade e batalha espiritual, abolição de restrições aos usos e costumes, utilização de estratégias empresariais e forte uso do marketing (rádio e TV), obtendo uma receptividade em todas as camadas sociais da população. São exemplos dessas igrejas, consideradas neopentecostais: Igreja Universal do Reino de Deus (Rio de Janeiro, 1977); Internacional da Graça de Deus (Rio de Janeiro, 1980); Igreja Evangélica Renascer em Cristo (São Paulo, 1986), Comunidade Sara a Nossa Terra (Goiás, 1976), Comunidade da Graça (São Paulo, 1979), Igreja Nacional do Senhor Jesus Cristo (São Paulo, 1994). Segundo Campos (2002:86), é do interior dessas igrejas que “tem emergido um novo perfil de Pastor que se mostra mais adequado a um contexto de pós-modernidade e de rápidas mutações no campo religioso”.

Assim, com base em Campos (1997,2002) e Mariano (1999), é possível conhecer um pouco mais acerca desse novo “perfil de pastor”, a partir de como ele se apresenta nas igrejas neopentecostais consideradas por Mariano (1999:51-107) como as mais conhecidas e influentes nesse segmento: Universal do Reino de Deus, Internacional da Graça de Deus, Renascer em Cristo e Comunidade Evangélica Sara a Nossa Terra.

*Os pastores da Universal do Reino de Deus (IURD)* – Tendo atualmente no Bispo Edir Macedo o seu líder máximo, a quem devem toda a obediência e honra, os pastores da IURD são agentes totalmente consagrados ao trabalho religioso. Nessa Igreja, há duas categorias de pastores: os nomeados e os consagrados. Os nomeados são uma espécie de pastores auxiliares, os quais, como o próprio nome indica, auxiliam os pastores consagrados nas igrejas. Para que um pastor nomeado se torne consagrado, é necessário que ele seja casado e se revele um bom arrecadador de dízimos e ofertas, já que essa aptidão, para a liderança, é um “sinal inequívoco de

que seu ministério está ‘abençoado’ por Deus” (Mariano,1999:62). Mas, em que consiste o trabalho de um pastor da IURD? Segundo Campos (1997:401):

“No nível local ele administra os fiéis, o culto e todas as atividades de um templo, coordenando a equipe de pastores auxiliares e obreiros. Além dessas atividades ele deve atuar no palco-altar como ator, pregar, curar, atender pessoas no local de culto, estar à disposição do setor de publicidade da Igreja, administrar o templo, liderar o público durante o culto, distribuir os sacramentos, contar as ofertas, elaborar mapas de frequência aos cultos, relatórios financeiros, assim como outras tarefas determinadas pelo ‘pastor regional’ ou bispo”.

É importante lembrar que na IURD ocorrem de quatro a cinco cultos diários, o que implica dizer que os pastores têm um ritmo alucinante de trabalho. Porém, como observa Campos (1997:401), há uma atividade pastoral que os pastores da IURD não realizam, qual seja, a de assistir às famílias enlutadas. Uma explicação que Campos (1997:402) procura dar para essa omissão pastoral é a de que a IURD “encarne o comportamento típico da sociedade urbana e industrial, na qual ocorreu um esvaziamento e a escamoteação da morte”. Quanto à formação teológica dos pastores da IURD, eles não a possuem, por uma razão muito simples e prática: Além do dinheiro e do tempo “desperdiçados” durante os estudos teológicos, essa formação poderia provocar a diminuição do zelo e do fervor desses pastores, distanciando-os das necessidades imediatas dos fiéis (Mariano, 1999:63). Assim, conforme observa Campos (1997:405),

“é no cotidiano que o futuro pastor assimila, não somente um universo simbólico, mas sobretudo as melhores técnicas de como trabalhar o público. Recebe, portanto, o candidato a pastor, um preparo prático no próprio palco, atuando como ator. É ali, junto a outro pastor e, sob a sua orientação, que ele aprende coisas essenciais como tirar uma boa coleta, dar um bom conselho, realizar milagres e fazer exorcismo”.

O sucesso na carreira pastoral na IURD passa pela performance, isto é, pela capacidade que o pastor demonstra de captar recursos financeiros junto aos fiéis. Para tanto, ele precisa ser um bom *ator*, cujas qualidades teatrais são confirmadas mediante uma simples divisão do número de pessoas freqüentes no culto pela oferta arrecadada. Conforme observou Campos (1997:101), o culto iurdiano assemelha-se a um teatro de arena, no qual o pastor é o ator principal, que tem o seu desempenho avaliado com base na sua produtividade, ou seja, na sua capacidade de arrecadar

dinheiro. É isso que “distingue o ‘pastor de sucesso’ do ‘pastor improdutivo’”. Assim, quanto mais “produtivo” o pastor for, mais ele terá condições de ser promovido na hierarquia eclesiástica. Portanto, seu desempenho na área financeira será determinante para que ele obtenha uma série de vantagens, como, por exemplo, acesso a programas de rádio, aparições na TV e, principalmente, nomeação para templos maiores, o que significa salários maiores. Em suma, Mariano (1999:64) afirma que “dedicação, profissionalismo e aumento de produtividade (isto é, aumento de arrecadação, do número de congregações, fiéis e dizimistas, em parte decorrente da longa jornada de trabalho dos pastores) estão entre as principais exigências feitas aos pastores e bispos da igreja”.

*Os pastores da Igreja Internacional da Graça de Deus* - O pastorado na Igreja da Graça de Deus, liderada pelo missionário Romildo Ribeiro Soares (R.R.Soares), é exercido predominantemente por jovens que recebem um treinamento teológico composto por oito matérias, no espaço de um ano, num curso bíblico realizado em São Paulo. À semelhança da IURD, os pastores da Internacional se dividem em duas categorias: os consagrados, que são em número menor, e os comissionados, que auxiliam os primeiros, exercendo praticamente as mesmas funções. Para chegar a ser um pastor consagrado, é imprescindível ser casado, dar provas de sua vocação e ter disponibilidade de tempo integral. Os pastores não possuem autonomia administrativa e são freqüentemente remanejados para outros templos, evitando-se assim a acomodação e o surgimento de cismas baseados na lealdade pastor-local e leigos.

*Os pastores da Igreja Evangélica Renascer em Cristo* – Estruturada segundo o regime episcopal de governo eclesiástico, tendo no topo da hierarquia o Apóstolo Estevam Hernandez, juntamente com sua esposa, Bispa Sonia Hernandez, fundadores da Igreja, a Renascer em Cristo conta com bispos e pastores, cuja maioria, ao lado das atividades eclesiásticas, exerce também atividades seculares remuneradas. Os bispos são responsáveis por abrir novas congregações, supervisionar uma certa quantidade de templos, além de comandar uma sede regional. Cerca de 10% dos pastores são do sexo feminino, porém, quando o marido é pastor, a esposa se apresenta como co-pastora. Os pastores da Renascer recebem sua formação teológica numa escola chamada de Escola de Profetas, cujos cursos bíblicos duram de dois a

três anos. Em sua pesquisa sobre a Renascer, Jacqueline Dolghie (2002:25) observou que Estevam Hernandes é a grande referência no preparo dos pastores:

“O perfil de Estevam Hernandes é trabalhado na aprendizagem e no preparo específico para líderes. A forma de sermão como linguagem mais *light*, jargões jovens, bem como aspectos administrativos do líder são algumas marcas registradas neste processo. Aqui percebe-se não só a escolha de líderes que já tragam um perfil positivo ao desejado, como também o preparo na formação de um tipo diferenciado de liderança. O resultado é um ensino que é realizado sob um enfoque particular da Renascer, isso porque, até mesmo o tipo de pregação é trabalhado, para que o discurso seja um ponto diferenciador da Igreja”.

*Os Pastores da Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra* – Capitaneados pelo fundador e líder máximo da Igreja, o bispo primaz Robson Rodovalho, os pastores da Sara Nossa Terra, que em 1999 somavam mais de 200 e igual número de pastoras - já que as esposas são consagradas ao pastorado juntamente com seus maridos - não são obrigados a ter formação teológica para exercer o ministério. Esses pastores têm um forte apelo junto aos jovens, principalmente aqueles oriundos da classe média, atuando também com os “atletas de Cristo” pertencentes às diversas agremiações desportivas do país.

Antes de verificarmos quais os efeitos que a atuação das igrejas neopentecostais e seus agentes gera para os demais pastores protestantes, é importante lembrar que a Igreja Católica tem reagido a tais transformações no campo religioso brasileiro, procurando acomodar, dentro de sua monumental estrutura, uma versão própria de pentecostalismo: a Renovação Carismática Católica (RCC). Os maiores expoentes desse movimento católico têm sido, entre outros, os padres-cantores Marcelo Rossi, José Maria, Zeca e Léo. Este último costuma reunir até 30 mil fiéis em celebrações com música nas praias de Santa Catarina, e foi um dos primeiros a ter banda de rock e jogo de luzes nas celebrações, segundo notícias publicadas no *Jornal da Tarde* (24/4/04, Cad. A11).

Campos (2002:92) sustenta a tese de que os pastores neopentecostais, em relação aos pastores tradicionais, são mais “flexíveis, ousados e empreendedores” e, por isso mesmo, conseguem se adaptar melhor e mais rapidamente dentro do cenário flexível e dinâmico do campo religioso brasileiro. A partir dessa constatação,

Campos (2002:92-93) aponta para algumas situações em que as vantagens do pastor neopentecostal sobre o tradicional vêm à tona:

- Os pastores protestantes tradicionais são os que mais sofrem com as constantes mutações do campo religioso e sua intensa competitividade, por causa dos conflitos de papéis ou das tensões entre liderança pastoral e comunidade, independentemente da forma de governo eclesiástico a que o pastor pertença (presbiteriano, congregacional ou episcopal). O pastor neopentecostal, por sua vez, qualquer que seja a forma de governo a que ele pertencer, ainda assim terá mais flexibilidade para compor e reatualizar o seu papel, visto que seu objetivo é conquistar novos adeptos a todo custo. Essa mobilidade é muito difícil para o pastor tradicional, que, como já apontamos acima, está atrelado a um rígido sistema teológico e organizacional por ele controlado.
- As tensões entre o sujeito moderno e a massificação aparecem na ação dos pastores, pois, se, por um lado, a sociedade celebra o individualismo, por outro, verifica-se uma tendência para a massificação. No entanto, o pastor tradicional recebe um melhor treinamento para trabalhar com o indivíduo e não com as massas. Nesse ponto também o pastor neopentecostal leva vantagem, visto ser ele treinado para trabalhar o lado teatral, ritual, ou seja, a manifestação para as massas.
- O uso da mídia, principalmente a TV, é fator determinante para o sucesso ou fracasso de uma instituição religiosa. O pastor tradicional fica limitado ao trabalho em sua comunidade local, quando muito nos arredores da igreja. O pastor neopentecostal tem na mídia a principal forma de expandir as fronteiras religiosas, por isso mesmo, especializa-se cada vez mais no uso dos meios de comunicação de massa.
- O fiel torna-se um “peregrino”, um “andarilho religioso”, ou ainda, um “turista religioso, tornando o tradicional acompanhamento pastoral uma “missão quase impossível”. O pastor protestante, tão dependente do antigo modelo, fica perplexo diante da instabilidade dos fiéis, principalmente dos jovens, que buscam em igrejas como a Renascer em Cristo a música gospel ou o rock evangélico como forma de

socialização no contexto de uma cultura pós-moderna. Conseqüentemente, para Campos (2002:100), “para um povo peregrino é preciso um pastor itinerante (que se desloque facilmente entre os vários extremos da cosmovisão)”.

- O pastor tradicional é desafiado a conviver com uma religião que se mistura com o entretenimento oferecido pela mídia. É o “culto-show”, o “culto espetáculo”, unido aos negócios e dirigido por pastores que se tornam verdadeiros especialistas em dominar grandes auditórios, como fazem os astros da música secular. Nesse tipo de “culto-espetáculo”, o pastor deve demonstrar toda a sua capacidade de desencadear emoções a fim de atrair a atenção dos fiéis. Por isso mesmo, ele tem de saber “dramatizar e usar os efeitos corporais e da voz na sensibilização das massas” (Campos, 2002:100).

- Em meio à competitividade do campo religioso, o pastor tradicional se vê “bloqueado” quanto ao emprego do marketing religioso em sua ação religiosa, ou seja, ele é “escrupuloso” demais para isso. O pastor neopentecostal, por sua vez, tem uma perspectiva global do mercado religioso e lança mão de todas as jogadas de marketing para conquistar os vários setores desse mercado. Além disso, “assume, sem se envergonhar, que o ‘dinheiro é o sangue da Igreja’ e que numa ordem capitalista sem ele nada se faz” (Campos, 2002:100). Obviamente, essa postura suscita críticas veementes por parte dos pastores tradicionais, como a que foi feita por um pastor da IPI num texto em que ele analisava alguns fatores que estavam contribuindo para o desgaste da figura pastoral:

“Outro fator que tem contribuído para este desgaste, e quase descrédito do pastor, são os ‘pastores’ fabricados da noite para o dia. São pessoas que se auto-denominam pastores, se auto-ordenam pastores e se auto-promovem ‘bispos’. Não têm preparo e nem formação. E muitos aliam a esta falta de preparo e formação a falta de escrúpulos também. E aí estão os escândalos de toda ordem na manchete dos noticiários, comprometendo ainda mais a já desgastada imagem do pastor” (Rev. Abival Pires da Silveira, Boletim Dominical da 1ª Igreja Presbiteriana Independente de São Paulo, 29 de dezembro de 1991).

Gostaríamos, ainda, de acrescentar ao que foi registrado acima mais algumas considerações de Campos (1997,1998,2003) e de Reginaldo Prandi (2004) sobre a atual formação do clero protestante e católico, em um contexto em que os “pastores



animadores de auditório” e os “padres cantores ou compositores” se apresentam como modelos ideais de clérigos, tornando obsoletos os tradicionais modelos de pastor e padre. Começamos com Campos (2003:5-6), que afirma haver uma “crise na formação do pastor protestante”, resultante das mudanças que estão em andamento no contexto cultural mais amplo e, especialmente, no campo religioso brasileiro. Para ele, “(...) as transformações em andamento no campo religioso estão provocando sensíveis alterações na função de Pastor, na sua forma de atuar, as quais se refletem nas maneiras de educar e de formar o futuro clérigo”. Dentro de seu argumento, as transformações do campo religioso têm a ver com a acirrada concorrência por fiéis, que introduz a necessidade de preparar agentes mais bem treinados, tanto para enfrentar essa concorrência como para a construção de um espaço de legitimidade e de sucesso dentro de uma lógica capitalista e racionalizante.

O problema, segundo Campos (2003:6), é que há uma distância entre o que se ensina nos seminários teológicos e as “demandas originadas entre os ‘consumidores’ de bens religiosos e o que eles esperam no novo ‘intermediário cultural’, que o Pastor certamente é”. Uma confirmação dessa distância pode ser vista no seguinte trecho do documento *Repensando a Educação Teológica na IPB* (CE-SC/IPB,1996:36): “Muito do que se aprende no seminário, não se usa na igreja; e muito do que se precisa na igreja, não se aprende no seminário”. Porém, a análise de Campos (1998:7) segue ainda mais contundente, pois, segundo ele, “nessa civilização do som e da imagem, as pessoas passaram a preferir o espetáculo – o culto-espetáculo – dirigido por um ‘pastor-animador de auditório’”. Daí, a questão em torno do porquê de se gastar tanto tempo e dinheiro na formação de pastores-teólogos, num momento em que esse tipo de intermediário encontra-se desvalorizado se comparado aos pastores “animadores de auditório”. Lembramos aqui os pastores da IURD, que não recebem treinamento teológico formal, mas aprendem na prática cotidiana, auxiliando os pastores titulares nos cultos iurdianos, como atuar diante de uma platéia ávida por consumir os bens religiosos necessários para dar sentido à sua vida.

Em adição à figura do “pastor de auditório”, espera-se ainda que o pastor seja um líder eficiente e que demonstre eficácia obtendo resultados medidos por uma excelente arrecadação financeira ou pela superlotação dos cultos dominicais. Além disso, esse pastor se tornará verdadeiramente um “pastor de sucesso” quando aprender a dominar as melhores formas de utilizar a TV, bem como as modernas técnicas de marketing. É diante desse novo cenário religioso-cultural e dos novos

papéis e *scripts* que os pastores são desafiados a assumir, que se faz a seguinte pergunta: Que tipo de papel está reservado aos seminários protestantes tradicionais na formação de seu futuro clero?

Reginaldo Prandi, estudioso da renovação carismática católica, em entrevista ao “Caderno Mais” do jornal *Folha de S. Paulo* (11/4/04), analisou “o impacto do ‘Padre-Espetáculo’” na formação dos novos padres. Iniciada nos EUA em fins dos anos 60, a Renovação Carismática Católica (RCC) veio para o Brasil pouco tempo depois, logrando maior destaque na mídia a partir dos anos 90, quando houve o refluxo da Teologia da Libertação e das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). Portadora de uma forma de culto e de espiritualidade que lembra o Neopentecostalismo, a RCC se afirmou como uma das tendências mais importantes dentro da Igreja Católica e em 1990 já alcançava quatro milhões de simpatizantes, conforme informou Prandi (2004:7). Para ele, a influência da RCC nos seminários católicos em regime de internato é notória. O modelo do “padre-espetáculo” ou “padre de auditório”, que canta, dança e usa linguagem “à la Sílvio Santos” diante das câmeras de televisão, substituiu o modelo do “padre-intelectual”. Evidentemente esse modelo do “padre-espetáculo” está associado sobretudo à figura do padre Marcelo Rossi, surgido das fileiras da RCC. Assim, ainda segundo Prandi, “após o movimento carismático, parece que aumentou o número de seminaristas e de pessoas interessadas. E o modelo que eles têm na cabeça é o desses padres que fazem sucesso, não é mais o padre que estuda latim, que entende de teologia”.

No entanto, para Prandi, o fenômeno do padre Marcelo Rossi exprime uma reação da hierarquia católica contra a dimensão acentuadamente leiga do movimento carismático, originalmente voltado às práticas místicas em grupos de oração e de cura divina, nas quais o padre tinha papel reduzido. Porém, atualmente, há padres e até alguns bispos receptivos aos carismáticos e que participam do movimento, como os padres liderados por Jonas Abib, dirigente da TV *Canção Nova* de Cachoeira Paulista. Segundo Prandi, com a adesão de uma parte do clero, “a linha espiritualista e individualista dessa corrente se vê redimensionada na atuação de pregadores que falem mais diretamente às massas populares do que aos grupos de classe média, em que a RCC tinha seu principal nicho”. Isso explica por que, segundo ele, o surgimento dos carismáticos não tende a acarretar uma mutação do perfil socioeconômico de origem dos seminaristas:

“Quando o modelo é o padre intelectual, ele está mais próximo dos ideais universitários das classes médias. Esse outro padre, que tem habilidades mais artísticas, consegue ter um apelo maior para as camadas mais pobres. Os seminários hoje têm alunos que são de extração social mais pobre do que há 20 ou 30 anos, portanto famílias de ‘background’ intelectual e escolar mais baixo, o que traz mudanças profundas em tudo aquilo que é a religião”.

Na entrevista, Prandi observa que há em boa parte dos seminários atuais um investimento em “formar padres que sejam capazes de falar para as massas, de tocar violão, de expressão corporal”. Porém, o incentivo a esse tipo de mentalidade de formandos e formadores está longe de ser consensual no interior da Igreja Católica. Por isso, nessa mesma matéria publicada pela *Folha de S. Paulo*, o padre recém-formado Vicente Gilson dos Santos, de um seminário da região de Santo Amaro, onde se localiza o Santuário do Terço Bizantino do padre Marcelo, afirma que “o ‘carisma’ da música é muito difundido entre os seminaristas daquela diocese, vindos na maioria dos casos de grupos de oração em que esse recurso é muito utilizado, o que torna desnecessário que o seminário invista nesse tipo de prática” (“Caderno Mais”, *Folha de S. Paulo*, 11/4/04: p.7).

Por sua vez, o padre Antonio Manzanatto, na mesma matéria, diretor da Faculdade de Teologia Nossa Senhora de Assunção, na capital paulista, considerada uma referência nacional de excelência, onde ainda vigora o modelo do “padre intelectual”, afirma que “várias pessoas que procuram o seminário querem se transformar em novos padres Marcelo, mas aí percebem que o principal trabalho da igreja não é fazer barulho e cantar”. De acordo com Manzanatto, tal glamourização do sacerdócio e a subsequente decepção estão entre os fatores que levam aos relativamente altos índices de desistência (20% a 30%) de seminaristas no meio do caminho.

### 3.3 – O PASTOR E A BUSCA DE NOVOS MODOS DE LEGITIMAÇÃO

Tendo analisado no item anterior a crise do pastor em decorrência do processo de secularização e das mudanças do campo religioso brasileiro, procuraremos agora examinar os modos por meio dos quais esse agente religioso tem tentado recuperar a sua importância e legitimidade na sociedade atual. Para tanto, iremos nos valer uma vez mais dos estudos de Willaime (1986,2003), que, pesquisando os pastores franceses, detectou quatro modos de legitimação: *tecnocrática, carismática, mágica e tradicional*. Consideremos cada um desses modos e vejamos até que ponto eles se aplicam à realidade do pastor presbiteriano brasileiro.

#### 1 – A legitimação tecnocrática

A via tecnocrática, conforme indica Willaime (2003:147), é o primeiro dos modos que o pastor usa para recuperar a sua credibilidade, buscando a excelência numa área específica do pastorado. Nesse caso, ele assume a ideologia moderna da competência, buscando se tornar um especialista num determinado campo de atuação. Conseqüentemente, ele desiste de tentar ser um pastor do tipo “generalista”, que deve, ao mesmo tempo, ser competente na liderança dos jovens, no atendimento aos idosos, na pregação, no estudo bíblico e na administração. Certos pastores se especializam no estudo aprofundado dos textos bíblicos, os chamados “pastores-biblistas”, enquanto outros tornam-se verdadeiros especialistas em educação cristã, os “pastores-educadores”. Podemos citar ainda outros exemplos de pastores especialistas: Os “conselheiros conjugais”, que se aperfeiçoam adquirindo conhecimentos e técnicas para atuar no aconselhamento de casais; os “mestres”, que se especializam na formação teológica dos futuros pastores; os “pastores-capelães”, que são preparados especialmente para atuar em quartéis, penitenciárias, hospitais e universidades; outros tantos especializados em trabalhar com acampamentos, jovens, crianças, terceira idade, universitários, música ou com meios de comunicação de massa como rádio, tv ou jornal.

Para Willaime (2003:147-151), essas especializações são *internas* ao corpo pastoral, já que ocorrem no interior da própria profissão. A especialização, qualquer que seja o seu domínio, “traz ao pastor uma certa autoridade de competência e aproxima seu ofício do mundo dos ‘profissionais’, em que a avaliação se faz a partir

da perícia de um saber específico”. Também Willaime observou entre os pastores franceses a busca por uma especialização *externa*, isto é, fora da profissão pastoral e mais próxima de outras profissões. De que modo, porém, se exprime essa especialização e como ela contribui para legitimar o papel do pastor na sociedade moderna? Segundo Willaime:

“Em um mundo de especialistas, em que reina a autoridade de competência, os pastores procuram também se afirmar como especialistas que, na sociedade, exercem sua competência no domínio particular de questões extremas (sentido da aventura humana, gestão da morte, do sofrimento) como se estivessem finalmente se antecipado ao ‘sentido último’ das coisas e à interpelação ética. Mesmo que o saber teológico esteja socialmente desvalorizado, essa especialização *externa* pode contribuir para recredibilizar o papel, pois o que assim é reconhecido é menos um sistema fechado de respostas a perguntas extremas do que o fato de haver profissionais ocupados com ‘essas coisas’ e que é bom que seja assim em uma sociedade em que cada um é ocupado por atividades muito numerosas e especializadas”.

Concluiu Willaime (2003:147) que tanto as especializações *internas* quanto as *externas* indicam estar em andamento um processo de *profissionalização do pastorado*. Este, para Willaime (1986:217), é “o processo pelo qual um ofício se torna autônomo, em relação à instituição na qual ele é exercido, e se torna legítimo a partir da competência que ele põe em prática: o profissional é um *expert* em um determinado domínio; e essa qualidade de *expert* se constitui a principal fonte de sua legitimidade”. Portanto, essa profissionalização pode ser percebida principalmente nos pastores que exercem um ministério “não-paroquial”, ou seja, nos pastores que não atuam no interior de uma paróquia e exercem um ministério especializado fora dos domínios paroquiais.

Entretanto, mesmo entre os “pastores de paróquia”, Willaime (1986:219) constatou uma tendência à profissionalização, apesar da resistência dos leigos, que preferem o pastor que “faz tudo na igreja”. Ora, o “pastor paroquial” pode, até certo ponto, especializar-se no âmbito das tarefas que executa. À semelhança dos “pastores não-paroquiais”, ele busca completar sua formação, tornando-se competente em uma ou outra área do ministério pastoral. Por isso, para Willaime (1986:242), tanto os “pastores não-paroquiais” como os “paroquiais” encontram na adoção de um “modelo tecnocrático de ministério” uma saída para a desvalorização do seu papel e um meio para recuperar o seu prestígio na sociedade.

Em se tratando dos pastores presbiterianos por nós pesquisados, já no primeiro capítulo desta dissertação fizemos algumas observações sobre a crescente procura pelos cursos de pós-graduação. Afirmávamos também, naquela altura, a tendência pela adoção de um modelo mais tecnocrático de pastorado. Nesse sentido, gostaríamos de retomar o que ali delineamos, acrescentando também alguns outros aspectos. Um desses aspectos que precisamos lembrar é que o pastor presbiteriano é predominantemente um “pastor de paróquia”, para usar mais uma vez a terminologia de Willaime. Dos 46 pastores que participaram de nossa pesquisa, apenas um foi incluído na categoria de “ministro não-paroquial”, o que equivale a 2%. Excetuando-se outros três pastores que responderam não estar pastoreando por não terem igreja (6%), o restante exerce as funções pastorais no âmbito de uma igreja local (92%). Destes, 21 (46%) trabalham em regime de tempo parcial, isto é, dividem o tempo entre o trabalho numa igreja e uma outra ocupação. Verifica-se o mesmo número de pastores de tempo integral, que se dedicam exclusivamente às funções paroquiais.

É interessante analisar, também, até que ponto os pastores de tempo parcial e integral estão procurando profissionalizar a sua atividade, tornando-se especialistas em uma ou outra área. No levantamento desses dados, utilizamos apenas o critério da posse de títulos de *lato* ou *stricto sensu* por entendermos que a posse de tais títulos pode indicar que o pastor está procurando completar a sua formação, adquirindo uma competência específica. Nesse sentido, Willaime (2003:151) observa que “o aparecimento de ‘pastores-biblistas’ mostra em particular que, mesmo em relação à Bíblia, o saber médio do pastor não basta mais”. Assim, por meio da continuidade dos estudos, o pastor pode se tornar um “biblista”, diplomando-se em Novo ou em Antigo Testamento.

Para efeito de cálculo, consideramos o número de 42 pastores, que é a soma dos pastores de tempo parcial (21) e integral (21). Desse total, 18 pastores possuem algum tipo de especialização, o que corresponde a 43%. Considerados separadamente, os pastores de tempo parcial respondem por 31% (13) desse número, enquanto os de tempo integral por 12% (5). Concluímos que os “parciais” estão investindo mais na sua formação do que os “integrais”. Se incluirmos no cálculo apenas os pastores de tempo parcial, chegaremos ao expressivo número de 62% deles, ou seja, mais da metade possuem algum tipo de especialização. Ora, entre os pastores de tempo integral esse número também aumenta, atingindo o patamar de

24%. Conforme apontamos no primeiro capítulo, esses números tendem a aumentar em virtude do acesso que os pastores presbiterianos têm às bolsas de estudos integrais oferecidas pelo Mackenzie, não só para qualquer um dos cursos de graduação, como também para os de pós-graduação. Aliás, a esse respeito, no total dos questionários respondidos pelos pastores, observamos que 13 deles, sete de tempo integral e seis de tempo parcial, estavam no momento da pesquisa se beneficiando dessas bolsas de estudo. Seis estavam matriculados nos cursos de graduação e outros sete nos de pós-graduação, sendo seis no CPPGAJ e um no Ciências da Religião.

A fim de visualizarmos as áreas em que os pastores estão se especializando, segue abaixo uma relação dos cursos conforme apuramos nos questionários:

Quantidade	Nível	Área
1	especialização	Marketing
1	especialização	Direito
5	mestrados	Teologia
2	mestrados	Teologia Pastoral
1	mestrado	Educação Cristã
2	mestrados	Novo Testamento
2	mestrados	Teologia e História
1	mestrado	Ciências Sociais e Religião
1	mestrado	Comunicação
1	mestrado	Educação
1	mestrado	Administração
1	doutorado	Filosofia
1	doutorado	História da Igreja

Quando perguntados sobre a importância dos cursos de pós-graduação para o ministério pastoral, os pastores, em sua maioria, se manifestaram positivamente, sendo os cursos vistos como sinônimos de credibilidade, conhecimento, competência e oportunidade. Eis algumas de suas respostas:

“Abre portas para contribuir para a melhoria da qualidade do ensino, tanto no âmbito da igreja (pastor, conselheiro, líder, professor de Escola Dominical, professor de

Seminário) como secular (professor, orientador, diversas atividades na sociedade). Também é importante para abrir portas de emprego como alternativa para complementar o orçamento familiar, nos casos em que a igreja possui dificuldades para manter o pastor”.

“Ampliação e aprofundamento dos conhecimentos adquiridos no seminário, aperfeiçoamento do preparo para atender às necessidades da igreja, compreensão das circunstâncias presentes e melhoria do nível cultural em geral”.

“Ampliação do conhecimento e aquisição de uma melhor visão do mundo, bem como acesso a melhor condição técnica para o trabalho ministerial, independentemente da área em que se dêem tais estudos”.

“Dá uma visão do mundo das letras, amplia seus conhecimentos, passa a ver o mundo com outros olhos”.

“Abre a visão cultural e pastoral do ministro. Aproxima o pastor da realidade em que vive. Acentua no ministro o hábito do estudo e da pesquisa. Abre caminho para a independência financeira da igreja”.

“Abriu minha visão de ministério, contextualizou minha prática teológica, tocou-me num contexto mais amplo do mundo como um todo e não somente o mundo eclesiástico”.

“É importante para o pastor, pois este necessita saber e produzir conhecimento”.

“É importante para que ele esteja atualizado e habilitado para falar a sua igreja”.

“Proporcionar capacidade crítica para a compreensão da realidade sociocultural em que está inserido e compreensão aprofundada das implicações filosóficas e sociopolíticas das idéias teológicas e eclesiais que defende”.

“O pastor precisa se atualizar, ter uma mente aberta para enfrentar o mundo globalizado em que vivemos”.



“Dar mais credibilidade e sustentação ao ministério”.

“Aprofundamento nos estudos teológicos para o benefício da própria igreja”.

“Grande valia na compreensão do mundo em que vivemos; habilitar-me a estender o púlpito”.

À luz dessas afirmações, cabe ainda perguntarmos: Podemos falar da profissionalização do pastorado presbiteriano? É fato que a ocupação de pastor não goza de autonomia profissional, característica do tipo ideal de profissionalismo, já que a formação, o exercício profissional, a carreira e o sustento pastoral se desenvolvem dentro da instituição. Todavia, se considerarmos a profissionalização pelo prisma da especialização, por meio da qual, segundo Willaime (1986:217), um ofício “se torna legítimo a partir da competência que ele põe em prática”, fazendo do profissional “um *expert* em um determinado domínio”, então, nesse sentido, a profissionalização do pastorado é uma realidade.

Além de ser um fator que reforça a profissionalização do pastorado, a especialização talvez seja, num sentido oposto, uma reação ao processo de “desprofissionalização” a que está sendo submetida a profissão de pastor na sociedade moderna. Pois, como aponta Freidson (1998:177), a essência da tese da desprofissionalização “é que as profissões estão perdendo sua posição de prestígio e respeito”. Ora, se estivermos corretos, foi justamente a essa conclusão que chegamos quando analisamos as repercussões do processo de secularização e das mudanças do campo religioso brasileiro na profissão de pastor. Daí, concordarmos com Willaime (2003:149), que aponta o modo tecnocrático de legitimação, segundo o qual o pastor se torna um especialista cuja competência consiste na posse de um saber específico.

## **2 – A legitimação carismática**

Para Willaime (2003:148), o modo carismático de legitimação está no extremo oposto ao tecnocrático: a figura do pastor *especialista* dá lugar à do pastor *profeta*. Por esse segundo modo de legitimação, o pastor se apresenta como alguém inspirado, valendo-se de uma revelação pessoal e tornando-se líder de um movimento fundamentado no emocionalismo religioso. Aqui, podemos pensar, num

primeiro momento, no pastor de linha pentecostal e, num segundo momento, no pastor protestante tradicional, que está ligado a algum movimento de renovação carismática. Porém, Willaime (2003:148) inclui, dentro do modo carismático, o pastor que levanta a sua voz contra as injustiças sociais e faz desse protesto sociopolítico a mensagem central de seu ministério. Tanto no caso do pastor que luta contra as injustiças, como no caso do que toma parte da renovação carismática, “trata-se de uma recredibilização do papel pela garantia pessoal que lhe é assegurada por aquele que o traz: não é mais a função que traz o homem, mas sim o homem que traz a função ao se autolegitimar a partir de uma mensagem específica”.

Portanto, se Willaime vê certas limitações no modo carismático, relacionadas principalmente às suas possibilidades de legitimação na sociedade contemporânea européia, o mesmo não pode ser dito quando refletimos sobre esse modelo no contexto brasileiro. Pois, conforme vimos, dadas as características próprias do campo religioso no Brasil, o modo carismático tem boas chances de legitimação, haja vista, por exemplo, a explosão de igrejas neopentecostais, em sua grande maioria, fundadas por pessoas que afirmam terem tido uma revelação pessoal e que se autolegitimam como “apóstolos”, “bispos”, “missionários” ou pastores. Não devemos nos esquecer, ainda, dos movimentos de renovação carismática surgidos no interior das próprias igrejas protestantes tradicionais, bem como na Igreja Católica. Entretanto, se a Igreja Católica consegue acomodar ou tolerar as peculiaridades do movimento carismático, já nas igrejas protestantes a renovação provocou a saída de muitos leigos e de vários pastores, que se organizaram em novas denominações e movimentos carismáticos, como foi o caso da formação da Igreja Presbiteriana Renovada, que se originou de divisões ocorridas na IPI e na IPB no final dos anos 60 e início dos 70.

Por isso mesmo, sendo a IPB uma Igreja tradicional, no sentido de não ser pentecostal, os pastores não ficam à vontade, ou melhor, não têm tanta facilidade para acionar o modo carismático de legitimação, como talvez muitos deles gostariam de fazê-lo. Por ser representante de uma instituição que estabelece os limites para a sua ação social, o pastor deve fidelidade à tradição teológica da IPB. Assim, se acontecer de ele se distanciar da teologia oficial, insistindo em se legitimar como líder carismático nos moldes de um pastor pentecostal ou neopentecostal, poderá perder o reconhecimento institucional, correndo, inclusive, o risco de ser desligado da IPB como pastor, dada a vigilância das autoridades conciliares. Ou então pode ocorrer um outro processo: o pastor carismático, gozando de legitimidade diante dos

leigos, decide romper com a instituição, abre sua própria igreja e leva consigo os fiéis que puder arrebanhar de sua ex-Igreja.

É claro que, com estas observações, não estamos afirmando que os pastores que adotam o modo carismático de legitimação não permanecem na IPB em hipótese alguma. Aliás, a esse respeito, Wilson de Souza (1998:131) observou, em sua pesquisa com os pastores presbiterianos formados no Seminário Presbiteriano de Campinas, entre as décadas de 50 e 70, que alguns deles vieram a assumir uma postura carismática em seus ministérios, permanecendo, porém, ligados à IPB. Souza mostra que alguns pastores “permanecem na Igreja, mas buscam ajustar-se a uma linha tipicamente ‘carismática’ que vem atraindo a atenção da população em geral, mas que é vista com preocupação por parte da liderança da instituição. Os que adotam este caminho possuem liderança forte e reconhecida de sua comunidade”. Entretanto, cabe lembrar, pelas razões já expostas no primeiro capítulo, que o Presbiterianismo paulistano é acentuadamente mais conservador que o de outras regiões do Brasil. Assim, os pastores que atuam na cidade de São Paulo e que manifestam uma tendência carismática procuram se ater às normas estabelecidas pela denominação sob pena de, se não o fizerem, terem suas práticas investigadas pelo Presbitério a que estão filiados.

Finalmente, quanto ao modo carismático de legitimação, por intermédio da “defesa dos oprimidos” e do “protesto contra as injustiças sociais”, não dispomos de dados suficientes para afirmar a existência, ou não, de pastores presbiterianos que têm feito essa opção. Apenas suspeitamos que, desde a guinada conservadora que tomou conta da IPB, a partir da metade dos anos 60, inspirada no golpe militar de 1964, o número de pastores que levantaram tal bandeira foi pouco a pouco diminuindo, seja por terem sido expulsos da denominação, seja por terem eles mesmos abandonado a Igreja. O surgimento da Igreja Presbiteriana Unida (IPU), a mais nova dissidência da IPB (1975), é um exemplo disso. A denominação agasalhou muitos dos pastores e leigos descontentes com o conservadorismo, a falta de visão crítica interna e a recusa do ecumenismo de sua igreja de origem.

### **3 – A legitimação mágica**

O terceiro modo de legitimação citado por Willaime (2003:148) é o da legitimação mágica, por meio da qual “a imagem tradicional do clérigo como mediador do sagrado, personagem que regula as relações do homem com a

divindade” é posta em lugar de destaque. O pastor desempenha o papel de mediador do sagrado por meio da manipulação dos elementos sagrados, no culto, visando ao benefício dos fiéis. Porém, a ênfase nessa dimensão mágica, em se tratando do pastor protestante, esbarra nos próprios limites impostos pela Reforma do século XVI, que representam um esforço para “desmagificar” a religião. Ora, esta foi uma das razões que levaram a pregação, no sistema protestante, a se tornar mais importante do que os sacramentos, que foram reduzidos a dois, o batismo e a eucaristia. Apesar disso, observa Willaime, há uma tendência em certos pastores de resgatar alguns aspectos que, por tradição, compõem a figura do sacerdote católico. Daí, ser possível falar da catolização do papel do pastor, que se evidencia pelo uso da batina branca, pela prioridade que se passa a dar à liturgia, pela utilização do calendário litúrgico, pelo uso de símbolos, de velas e de outras decorações, ou até pela unção dos enfermos com óleo. Há, portanto, um deslocamento do lugar do pastor no culto, na medida em que ele passa a ser mais o “homem do altar” do que o “homem do púlpito”. Para Willaime (2003:149,152), esse modo de legitimação mágica apresenta melhores chances na sociedade moderna, pois se apóia “sobre as tendências atuais à estetização do religioso”, que privilegiam a “experiência ritual e estética” e, em sua prática, “provocam um certo tipo de emoção”. Por essa razão, o pastor lança mão de um outro tipo de poder, que não consiste necessariamente num saber, mas sim no poder sacramental de celebrar ritos e mediar o relacionamento dos fiéis com Deus.

A aplicação do modo de legitimação mágica, no caso específico dos pastores presbiterianos, no entanto, enfrenta algumas dificuldades e resistências por causa do tipo de culto implantado no Brasil pelos missionários norte-americanos. Nesse aspecto, Mendonça (1990:171) nos lembra que:

“o culto no Brasil procedeu de diferentes canais da tradição das Igrejas livres da pós-Reforma e, principalmente dos reavivamentos ingleses e americanos somados às formas de cultos das fronteiras da expansão norte-americana para o oeste. No Brasil, essas formas de culto se juntaram às condições peculiares da sociedade brasileira, tanto legais como sociais, do século XIX”.

Sob essas circunstâncias, ainda segundo Mendonça (1990-175-204), o culto protestante brasileiro, exceptuando-se o resultante do Protestantismo de imigração, adquiriu certas características específicas: abandono histórico de uma liturgia mais elaborada segundo a tradição reformada; hinologia destituída de subsídios litúrgicos,

porém orientada para evangelização e consagração pessoais; desvalorização, improvisação e banalização dos sacramentos; uma visão de culto calcada na tríade conversão-trabalho-conhecimento; distorção da essência e do lugar da prática do canto coral no culto; redução de todo aparato material e simbólico no espaço de culto, como cruz, vestes litúrgicas, pia batismal e qualquer outro objeto que lembre o culto católico. Ainda por não desejarem assemelhar-se aos católicos, os protestantes não utilizam o calendário litúrgico nem a maioria das tradições litúrgicas cristãs. Por isso mesmo, nas igrejas protestantes, conforme observa Mendonça (1990:202), “o anticatolicismo ainda continua sendo um forte referencial de resistência contra reformas litúrgicas”. Se considerarmos as peculiaridades do culto protestante brasileiro, tal como foram observadas por Carl J. Hahn (1989), essa lista poderia ser ainda maior.

Nosso propósito ao relacionar algumas das principais características do culto protestante foi mostrar que a adoção do modo de legitimação mágica por parte do pastor presbiteriano encontra barreiras de ordem histórica e teológica, principalmente porque a dimensão mágica costuma ser entendida como uma catolização do papel do pastor. Entretanto, temos conhecimento de um ou de outro caso de pastores, especialmente de certas capitais brasileiras, que se tornam verdadeiros especialistas na arte de elaborar liturgias, ou seja, os “liturgistas”, que privilegiam os sacramentos e seguem o calendário e as tradições litúrgicas, incluídos os símbolos, cores, vestes, objetos e paramentos. Tais pastores, quase sempre, ao implantar tais celebrações em suas igrejas, enfrentam resistências por parte dos presbíteros e leigos mais antigos e tradicionais. Como exemplo, registramos uma conversa que tivemos no decorrer da pesquisa com um pastor de São Paulo. Este nos relatou sua experiência de elaborar uma liturgia impressa com responsos, orações, aclamações e doxologias para um determinado culto, ao final do qual, recebeu várias críticas dos fiéis, que diziam ter “participado de uma missa e não de um culto presbiteriano”.

Afora os poucos casos isolados de pastores que revelam uma preocupação com a estetização do culto presbiteriano pela via da valorização dos sacramentos, apropriação de símbolos cristãos e utilização do calendário litúrgico, não há por parte da IPB uma preocupação quanto a uma reforma do culto. A prova disso é que essa denominação religiosa continua publicando o mesmo *Manual de Culto* que há décadas é utilizado por seus pastores. Na avaliação de Mendonça (1990:195), as sumárias ordens de culto consignadas no *Manual*

“são letra morta e, na maioria dos casos, as cerimônias especiais só são feitas segundo os manuais no caso das menos comuns; os ritos sacramentais, pela sua periodicidade maior, acabam sendo feitos de memória ou improvisados, ocorrendo simplificações e liberdades que freqüentemente os desfiguram e os banalizam”.

Uma reforma no culto presbiteriano com vistas a sua estetização poderia incentivar e liberar os pastores para assumir plenamente a sua identidade clerical como mediadores do sagrado, não somente na apresentação da divindade por meio da pregação, mas também na manipulação dos sacramentos e dos ritos.

Nesse sentido, um exemplo que merece ser considerado aqui é o da IPI, que publicou recentemente um novo *Manual de Culto*, o qual contempla, entre as várias ordens de cultos dominicais e para outras ocasiões especiais, ordens de culto para o ano litúrgico, textos litúrgicos, responsos cantados, além do calendário e do lecionário litúrgico, contendo informações sobre as cores recomendadas para cada fase do calendário e sobre a linguagem dos símbolos. Indubitavelmente, trata-se de um grande avanço em termos de renovação litúrgica, visando à estetização do culto. Na apresentação do texto (p.5), além da menção à iniciativa oficial para a sua elaboração, há o reconhecimento de que o *Manual* resulta do esforço de muitos pastores, que estavam empenhados em recuperar uma “rica herança litúrgica praticamente desconhecida”. Significativo é o destaque dado aos sacramentos, especialmente à celebração da Santa Ceia ou Eucaristia. Vemos, por exemplo, a afirmação de que a participar da Santa Ceia é tomar parte do “ato culminante do culto”. Trata-se de uma tentativa clara de revalorizar um sacramento que até então, conforme Mendonça (1990:180), servia apenas como “peça acessória sem a qual o culto não teria sofrido prejuízo algum”. O *Manual* (p.24) ainda aconselha a que a Santa Ceia ou Eucaristia seja “celebrada, se possível, a cada domingo (...) para demonstrar claramente que é elemento integral do culto e *não um mero apêndice dele*”. Ora, a valorização desse sacramento, mediante o seu deslocamento da periferia para o centro do culto e o estímulo para sua realização a cada domingo, ao invés de uma vez por mês, como ocorre na maioria das igrejas locais presbiterianas, tanto na IPI como na IPB, põe em relevo o papel do pastor como mediador do sagrado que se legitima por meio da manipulação dos ritos sagrados.

Um outro aspecto que gostaríamos de ressaltar nas instruções litúrgicas contidas nesse *Manual*, é que elas representam uma importante tentativa de mudança de mentalidade, não só com respeito ao culto mas, principalmente, com respeito ao

papel do pastor. Tomemos como exemplo, o capítulo (p.79-84) que trata da ordem de culto para a ordenação de homens e mulheres para o pastorado. Aliás, aqui deve-se registrar que, desde 1999, essa igreja irmã da IPB ordena mulheres para o presbiterato leigo e para o ministério pastoral. Em todas as referências feitas àquele ou àquela que está sendo ordenado (a), fala-se de “ministro da Palavra e dos Sacramentos”, ou seja, se quer enfatizar o papel do pastor ou pastora não somente como pregador, mas também como sacerdote. Já no *Manual de Culto* da IPB, o pastor é apresentado tão-somente como “ministro da Palavra”. É com base nessa comparação que podemos afirmar que o pastor da IPI está muito mais próximo do modo de legitimação mágica do que o pastor da IPB. Vale mencionar ainda que, além da publicação do novo *Manual de Culto*, a IPI, nas páginas do seu jornal oficial *O Estandarte*, traz mensalmente subsídios litúrgicos para os pastores utilizarem em suas igrejas, o que revela o esforço dessa denominação para dar seqüência às reformas litúrgicas iniciadas em seu culto, equilibrando-se dessa forma a forte tendência à legitimação carismática usual no Pentecostalismo e na renovação carismática protestante.

#### **4 – A legitimação tradicional**

O quarto e último modo de legitimação assinalado por Willaime (2003:148) é o *tradicional*, acionado por pastores “que reagem à modernidade por estreitamento ortodoxo e a reafirmação das normas”. Nesse modelo, encaixam-se os pastores que procuram se legitimar praticando um fundamentalismo que se evidencia por meio de uma leitura literal da Bíblia e da defesa intransigente dos dogmas cristãos. Podem ser considerados aqui também, conforme nos lembra Willaime (2003:149), os pastores que se apresentam como os legítimos intérpretes de determinados sistemas teológicos, como o calvinismo e o luteranismo, para ficar apenas nesses exemplos. Por isso mesmo, tais pastores vêem com certa suspeita qualquer diálogo ecumênico, o qual, segundo eles, coloca em risco a manutenção da identidade confessional da organização a que estão ligados. Contrários ao diálogo, esses pastores insistem no seu poder de ditar e impor normas éticas, as quais, segundo eles, são dignas de ser observadas por refletir “a verdade das Escrituras”.

Willaime (2003:149) também insere no modo tradicional de legitimação os pastores refratários a qualquer inovação ou mudança que tenda a desviá-los do estilo

mais tradicional de pastorado, isto é, o pastor generalista, que faz de tudo um pouco, o pastor do rebanho que atende desde as crianças até os mais idosos. Esses pastores não são necessariamente ortodoxos como os que vimos acima, mas se legitimam como tradicionais justamente por manter uma prática pastoral dentro das formas habituais, consagradas ao longo do tempo. Para Willaime, essa prática tradicional de pastorado prevalece “em territórios protestantes que tenham conservado uma relativa homogeneidade social e cultural, nos quais as imagens do passado continuam muito presentes e fecundas”.

O modo de legitimação tradicional é o que nos parece, no momento, ao lado do tecnocrático, o que mais prevalece entre os pastores presbiterianos observados na cidade de São Paulo. Pode-se afirmar mesmo que há uma simbiose perfeita entre os pastores que se inscrevem no modelo tradicional de legitimação e a instituição a que servem. Isso porque a IPB, conforme ficou demonstrado mais de uma vez neste trabalho, é uma Igreja teologicamente conservadora, que não somente inibe a atuação de pastores tidos como carismáticos, como também não tolera a presença daqueles considerados liberais e ecumênicos. Conforme observa Mendonça (1990:185), esse dado explica “os sucessivos expurgos, em nome da ortodoxia, de pastores e estudantes de teologia com espírito crítico”, ao longo da história da denominação. Portanto, o desenvolvimento de uma carreira pastoral no interior dessa organização religiosa implica, por parte do aspirante, uma adesão implícita e explícita ao modo tradicional de legitimação, o qual está baseado num literalismo bíblico e num afunilamento doutrinário e ético.

Esse modo tradicional de legitimação, que consiste na manutenção de uma prática pastoral de tipo generalista, parece continuar tendo um forte apelo junto aos pastores, não obstante o crescimento do modelo tecnocrático. Conforme vimos no capítulo primeiro, há grupos de pastores que resistem às assim chamadas “especializações do ministério pastoral”, bem como à busca acelerada pelos cursos de pós-graduação. Embora não tenhamos feito levantamento de dados a esse respeito, arriscamos a hipótese de que, talvez, a preferência por um pastorado nos moldes tradicionais tenda a ser maior entre os pastores de cidades pequenas, de tempo integral, e mais antigos na profissão. Isto é, quanto menor a cidade, quanto mais envolvimento tiver o pastor com as atividades eclesiais e maior for o tempo de ordenação pastoral, maior será a adesão ao modelo tradicional sugerido por Willaime.



Concluindo esta parte, retomamos Willaime (2003:149), o qual observa que os quatro modos de legitimação podem se apresentar em combinações diversas nos pastores, surgindo perfis bastante originais, “em que o mágico se encontra com o especialista”. Também afirma ele que cada modo de legitimação atende a certas aspirações contemporâneas. Assim, para Willaime (2003:150), os modos *tecnocrático* e *mágico* têm maiores possibilidades de corresponder a essas aspirações. Por isso mesmo, o pastor do século XXI será “um especialista que continuará a ser um mediador do sagrado e permanecerá em alguns aspectos aquele ‘mágico profissional’...”. Ainda segundo esse autor, os modos *carismático* e *tradicional* teriam oportunidades de legitimação em situações de crise, favoráveis ao aparecimento de líderes carismáticos e/ou de reações fundamentalistas.

Ao procurarmos analisar os quatro modos de legitimação levando em conta a realidade dos pastores presbiterianos brasileiros, chegamos à conclusão de que os modos tecnocráticos e tradicionais são os que têm tido maiores chances de prevalecer. Daí falarmos de uma combinação entre esses dois modos, a qual fará do pastor presbiteriano do século XXI um pastor “especialista e tradicional”, ou seja, ele continuará a ser ortodoxo e conservador, em termos bíblicos, doutrinários e éticos, mas também um especialista em alguma área do pastorado.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa que realizamos e foi objeto desta monografia teve como objetivo estudar a profissão e a ocupação de pastor presbiteriano, na cidade de São Paulo, no início do século XXI, sob o enfoque das Ciências Sociais. Ora, a partir dessa delimitação, ficamos cientes de que não teríamos condições de contemplar a multiplicidade de questões relativas ao tema. Por isso mesmo, estamos convencidos de que algumas questões levantadas nesta dissertação não foram satisfatoriamente abordadas, além de outras que acabaram ficando de fora, até porque o estudo da profissão pastoral enseja várias possibilidades de análise. De qualquer modo, acreditamos que, a despeito de suas limitações, este trabalho traz algumas contribuições para uma melhor compreensão das crises, conflitos e possibilidades que envolvem a profissão de pastor presbiteriano no tempo e no espaço delimitados desde o início da pesquisa.

Em 2003, havia, segundo o *Anuário de Luz para o Caminho*, mais de 3500 pastores pertencentes à Igreja Presbiteriana do Brasil, IPB, em atividade no Brasil. Desse total, 215 estavam atuando na cidade de São Paulo. Porém, o contorno da profissão de pastor presbiteriano, tal como a conhecemos hoje, começou a ser desenhado no Brasil a partir da chegada dos primeiros missionários protestantes, representados por A.G.Simonton, que instituiu no Rio o primeiro seminário para a formação de pastores, e da ordenação do primeiro pastor presbiteriano brasileiro, o ex-padre José Manoel da Conceição, em 1865. Assim, ao tentarmos compreender a atual situação profissional do clero presbiteriano, principalmente o que atua na cidade de São Paulo, fomos levados a considerar as origens históricas da IPB. Evidentemente, desde logo, o pastor brasileiro praticamente reproduziu o modelo profissional dos missionários, baseado numa cuidadosa preparação acadêmica, na ênfase no papel de pregador e no desenvolvimento de uma carreira que, segundo Emile G. Leonard (1981:82), era “unicamente sacerdotal”.

Todavia, a reconstituição histórica do Presbiterianismo brasileiro nos mostrou que o exercício da profissão de pastor se dá num espaço marcado por lutas e conflitos entre os vários agentes que atuam no sub-campo presbiteriano, com vistas à conquista e à manutenção do poder religioso. A fim de não permanecer nesse estado constante de beligerância, que poderia inviabilizar o desenvolvimento de sua

carreira, o pastor lança mão de estratégias para ajustar as suas aspirações profissionais aos interesses da instituição a que está ligado. É lógico que isso nem sempre é possível, daí a situação de crise e mal-estar que toma conta de alguns pastores, situação que pode, em certos casos, provocar o abandono do pastorado.

Esperamos ter demonstrado ao longo dos capítulos, principalmente a partir dessa retrospectiva histórica, que os eventos ocorridos na IPB especialmente durante os anos da ditadura militar contribuíram para fazer do Presbiterianismo paulistano, o palco onde os atores aqui estudados exercem sua profissão, um espaço religioso acentuadamente conservador. Ora, essa postura conservadora se reflete, não só na formação profissional dos futuros pastores, no Seminário Presbiteriano de São Paulo, mais conhecido como JMC, mas também nos cursos de pós-graduação teológica mantidos pelo CPPGAJ, no âmbito da Universidade Mackenzie. Portanto, como ficou claro na pesquisa, administrar uma carreira pastoral em São Paulo implica, para o pastor, encarnar esse conservadorismo no nível do discurso e da prática pastoral do dia-a-dia em sua igreja. Pastores com tendências teológicas “liberais” ou “carismáticas-pentecostais” podem ter suas carreiras interrompidas, dado que o sub-campo presbiteriano não tolera tais tendências em seus líderes. No fundo, toda essa situação é resultante do fato de ser o pastor presbiteriano um profissional que exerce suas funções numa instituição simbólica, de caráter fortemente conservador, que exige dele adesão ideológica e uma estrita observância do seu sistema de crenças e práticas.

Entretanto, não são apenas as questões de ordem teológica, ideológica ou político-eclesiástica que podem desestabilizar uma carreira pastoral no interior da IPB, havendo a ameaça, ainda maior, do desemprego. Conforme constatamos em nossa pesquisa, começa a crescer o número de pastores que ficam sem ocupação, ou seja, sem igreja local para trabalhar. Assim, o grande desafio para o pastor presbiteriano neste início de século é manter o seu emprego. Porém, além dos pastores que já estão desempregados, há algumas centenas de candidatos ao pastorado sendo preparados nos seminários oficiais da Igreja, ávidos pelo iniciar de suas carreiras, o que acirra a concorrência entre os pares. Aliás, constatamos que o relacionamento entre esses agentes tem sido deteriorado por causa da concorrência, surgindo a falta de coleguismo e de ética entre eles. A situação é mais grave nos grandes centros, onde a desproporção entre o número de pastores e de igrejas aumenta a cada ano. Nesse sentido, a cidade de São Paulo pode ser apontada como

exemplo, já que exerce uma forte atração para os pastores presbiterianos, sobretudo por causa das possibilidades de estudo para estes e seus familiares nos diversos níveis de ensino do Instituto Presbiteriano Mackenzie. Conforme levantamos em nossa pesquisa, os pastores presbiterianos estão procurando complementar seus estudos por meio de uma outra graduação ou de um curso de pós-graduação, buscando as bolsas integrais oferecidas pelo Instituto Mackenzie.

Procuramos em nossa pesquisa mostrar que o pastorado é uma profissão, a despeito do discurso religioso que insiste em negar essa dimensão, apelando para o aspecto vocacional. Mesmo com esse discurso do “chamado divino”, podemos efetuar uma análise sociológica, a qual nos leva a concluir que, quando um indivíduo se decide pela carreira pastoral, está fazendo uma escolha pessoal e também está sendo escolhido pelo grupo social para essa escolha. Também a nossa pesquisa identificou as principais características da profissão pastoral, mostrando que o pastor presbiteriano, embora não possa, no sentido amplo da palavra, ser considerado um profissional liberal, em alguns aspectos se aproxima desse modelo. Porém, ficou claro ainda que, no exercício de suas funções, o pastor se submete à incômoda situação de ficar na dependência dos leigos, tanto para desenvolver suas várias atividades na igreja, como em sua vida financeira. Todavia, é no relacionamento com o conjunto de leigos dirigentes da igreja local, o Conselho de presbíteros, que o pastor enfrenta as suas maiores dificuldades e conflitos, especialmente quando o assunto envolve o aumento do salário. Visando diminuir essa dependência dos leigos, muitos pastores acabam optam por uma segunda ocupação remunerada. Daí o fato, também verificado em nossa pesquisa, de que na cidade de São Paulo o número de pastores de tempo parcial já é maior do que o de pastores de tempo integral.

A pesquisa permitiu também detectar que tem havido mudanças significativas no modo como os pastores encaram a questão do envolvimento total de sua pessoa, o qual o pastorado tradicionalmente exige. Este tem deixado de ser visto como uma ocupação propícia ao sacrifício, adotando-se em consequência disso um modelo mais profissional. Nesse sentido, foi possível verificar, entre os pastores, a tendência crescente de desvencilhar a profissão do nível total de comprometimento antes exigido, o que pode ser visto, por exemplo, na ensaiada divisão entre a vida privada e profissional. Ora, essa divisão tem sido, de certo modo, influenciada pelas mudanças que estão ocorrendo no papel exercido pelas esposas de pastor. Estas têm optado pelos estudos e pelo mercado de trabalho, construindo assim suas próprias carreiras

profissionais, independentes da carreira do marido e longe do controle da igreja local sobre a vida doméstica.

Ao analisarmos o pastor protestante como um tipo particular de clérigo, concluímos que ele encarna, num primeiro momento, o modelo de *pregador*, pois no sistema religioso protestante o sermão ocupa o lugar central do culto, sendo o pastor o agente devidamente treinado e autorizado pela instituição religiosa para proferi-lo. Entretanto, a nossa pesquisa revelou que o pastor presbiteriano de São Paulo não considera a pregação como a sua principal competência, o que talvez indique pelo menos duas coisas, que estão correlacionadas: 1) perda de importância da pregação; 2) uma certa tendência de se tornar competente em outra área do pastorado que não necessariamente a pregação. Num segundo momento, consideramos o pastor como *doutor*, enfatizando ser ele uma *autoridade ideológica*. Nessa condição, o pastor presbiteriano de São Paulo sofre diretamente os efeitos dos constantes conflitos ideológicos que costumam abalar a IPB e, até por conta disso, ele acaba se transformando numa *autoridade tradicional*, isto é, um *doutrinador*. A partir desse ponto, fomos levados ao cerne de uma discussão teológica/sociológica sobre a identidade do pastor presbiteriano: Afinal, o pastor é um clérigo ou é um leigo? O rito da ordenação pastoral reforça a identidade clerical do pastor? De qualquer modo, a existência dessa tensão revela, por si só, a “precariedade” da profissão de pastor, precariedade que não raro se traduz em enfraquecimento de autoridade.

Ficou evidenciado também, em nossa investigação, que a carreira pastoral está sendo implementada, neste início de século, em meio a uma situação de crescente perda de *status* e de prestígio, como consequência dos efeitos do processo de secularização e das mudanças ocorridas no campo religioso brasileiro nos últimos 40 anos. Diante dessa nova realidade, o pastor presbiteriano de São Paulo procura revalorizar o seu papel e recuperar a sua legitimidade, acionando principalmente duas formas de legitimação: a *tecnocrática* e a *tradicional*. Na primeira, o pastor procura se tornar um especialista num determinado campo de atuação, encontrando nos cursos de pós-graduação um meio de alcançar esse objetivo. Assim, as razões que levam os pastores presbiterianos a buscar os cursos de pós-graduação, podem ser deste modo expostas: desejo de especializar-se ou de tornar-se competente numa determinada área do pastorado; de recuperar o seu prestígio social diante de uma sociedade que valoriza os especialistas; necessidade de enfrentar a concorrência de leigos cada vez melhor preparados; busca de uma alternativa de trabalho remunerado

paralelo ao pastorado dentro ou fora da IPB, de modo a garantir uma fonte de sustento em caso de perda do trabalho na igreja, uma possibilidade cada vez maior, devido ao número excessivo de pastores em São Paulo.

Por meio da segunda forma de legitimação, ou seja, a *tradicional*, o pastor presbiteriano de São Paulo se firma como “ortodoxo” e “conservador”, em termos bíblicos, doutrinários e éticos, até porque a própria organização religiosa exige dele esse posicionamento, quase como uma condição *sine qua non* para a continuidade no pastorado presbiteriano. Assim, combinando essas duas formas de legitimação, é possível afirmar que no momento o pastor presbiteriano da cidade de São Paulo tende a ser um *especialista* competente numa determinada área, por um lado, e *tradicional*, por outro, adotando um estilo ortodoxo e conservador.

Finalmente, podemos concluir apontando para alguns temas que, sem sombra de dúvida, devem merecer a atenção em futuras pesquisas: Um primeiro assunto está relacionado à situação dos ex-pastores, podendo ser expresso na pergunta: O que efetivamente tem levado os pastores a abandonar a profissão? Acreditamos que há a necessidade de mapear as possíveis causas. Um outro assunto é a situação da família do pastor, particularmente a situação conjugal. Por que têm ocorrido tantas separações conjugais entre os pastores? Por que tantos filhos de pastores abandonam a igreja? Uma outra pesquisa poderia ser feita com os leigos: De que forma eles têm percebido o ministério pastoral? No final deste texto podemos afirmar que a pesquisa por nós empreendida encontrou respostas para algumas questões, mas deixa o espaço aberto para novas investigações sobre a prática profissional de pastores.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AALMEN**, Jean-Jacques Von. Ministério Sagrado. In *Estudos de Teologia Ecumênica*. Salamanca, Ediciones Sigueme, 1968.
- \_\_\_\_\_. Uma resposta protestante sobre a questão da ordenação pastoral. In *Concilium: Revista Internacional de Teologia*. Petrópolis, Vozes, 1972.
- ABBAGNAN**, Nicola. Vocação. In *Dicionário de Filosofia*. São Paulo, Martins Fontes, 2003.
- ALVES**, Rubem. Colarinho de Padre (Resenha). In *Religião e Sociedade*, 6: 238 Nov. 1980.
- \_\_\_\_\_. *Dogmatismo e Tolerância*. São Paulo, Paulinas, 1982.
- \_\_\_\_\_. Rubem. *Protestantismo e Repressão*. São Paulo, Ática, 1979.
- ANA**, Júlio de S. *Pelas trilhas do mundo*. São Bernardo do Campo, Imprensa Metodista, 1985.
- \_\_\_\_\_. A prática da autoridade nas igrejas evangélicas. In. *Revista de Cultura Vozes, Vol.85, no.1*. Rio de Janeiro, Vozes, 1991
- ANJOS**, Marcio Fabri dos.(Org.) *Teologia: profissão*. São Paulo, Loyola, Soter, 1996.
- ANUÁRIO IPB/2003/2004**. Campinas, Luz para o Caminho (LPC Comunicações), 2003.
- ARAÚJO**, João Dias. *Inquisição sem fogueiras*, 3<sup>a</sup>. ed. Rio de Janeiro, ISER, 1985.
- ASSMANN**, Hugo. *A Igreja Eletrônica e seu impacto na América Latina*. Petrópolis, Vozes, 1986.
- BALASSIANO**, Moisés. Carreiras e Cidades: Existe um melhor lugar para se fazer carreira? In *RAC*, v.8, no. 3, São Paulo, jul-set/2004.

**BASTIAN, Jean-Pierre.** *La mutación religiosa de América Latina: Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

**BARBOSA, Ricardo.** A igreja no mercado e o profissionalismo religioso. In *Contexto Pastoral*, Ano VII, no. 35- Janeiro-Fevereiro, 1997.

**BARRERA, Dario Paulo.** *Tradição, transmissão e emoção religiosa. Sociologia do Protestantismo contemporâneo na América Latina*. São Paulo, Olho D'Água, 2001

\_\_\_\_\_. Prédica, culto protestante e mutações contemporâneas do religioso. In *Estudos de Religião*. No. 23, São Bernardo do Campo, UMESP dez/2002.

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

\_\_\_\_\_. *Um rumor de anjos: A sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural*. Petrópolis, Vozes, 1973.

\_\_\_\_\_. *Perspectivas sociológicas – uma visão humanística*. Petrópolis, Vozes, 1983.

\_\_\_\_\_. & **LUCKMANN, Thomas.** *A construção social da realidade*. Petrópolis, Vozes, 1999.

**BOLAN, Valmor.** *Sociologia da Secularização (a composição de um novo modelo cultural)*, Petrópolis, Vozes, 1972.

**BOURDIEU, Pierre.** *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo, Perspectiva, 2003.

\_\_\_\_\_. *Questões de sociologia*. Rio de Janeiro, Marco Zero, 1983.

\_\_\_\_\_. *O poder simbólico*. 5<sup>a</sup>. ed. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2002.

\_\_\_\_\_. *Coisas ditas*. São Paulo, Brasiliense, 1990.



**CALVINO**, Juan. *Institución de la religión cristiana*, vol. 2, Países Bajos, Fundación Editorial de Literatura Reformada, FELiRé, 1986.

**CAMPOS**, Leonildo S. *Destino pessoal e organização religiosa – um estudo de carreiras pastorais no interior de uma organização religiosa*. Dissertação de Mestrado, São Bernardo do Campo. Instituto Metodista de Ensino Superior, 1987.

\_\_\_\_\_. *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. Petrópolis, Vozes, 1997.

\_\_\_\_\_. A crise na formação do pastor protestante em um contexto de pós-modernidade. In *Contexto Pastoral*, Ano VII, no. 39, set/97.

\_\_\_\_\_. As mudanças no campo religioso brasileiro e seus reflexos na profissionalização do pastor protestante. In *Teoria E Pesquisa*. 40/41, Universidade Federal de São Carlos – UFSCAR, jan-jul/2002.

\_\_\_\_\_. Protestantes na primeira fase do regime militar brasileiro: atos e retórica da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil (1964-1969). In *Estudos da Religião*, no. 23, São Bernardo do Campo, UMESP, dez/2002.

\_\_\_\_\_. O estudante de teologia candidato a pastor- contribuições das ciências sociais para uma análise da formação do futuro clero protestante brasileiro. In *Simpósio*, vol. 10 (1), no.45. São Paulo, ASTE, nov/2003.

\_\_\_\_\_. “Celebrando” obras e carreiras: a função do “louvor” ao passado e aos líderes na criação e manutenção de uma cultura organizacional em uma denominação protestante brasileira. In *Culturas e Cristianismo*, São Paulo, UMESP-Loyola, 1999.

**CAMPOS JR**, Heber Carlos de. *A reação da Igreja Presbiteriana do Brasil ao “Modernismo” dentro de seus seminários nas décadas de 1950 e 1960*. Dissertação de Mestrado. São Paulo, CPPGAJ, 2003.

**CARVALHO**, Addy F. *Interpretação e comentários sobre a Constituição da IPB*. São Paulo, Book RJ Gráfica e Editora, 2002.

**CASIMIRO**, Arival D. *Resistindo à secularização*. Santa Bárbara d’Oeste, SOCEP, 2002.

**CAZENEUVE, Jean.** *Sociología del rito*. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1971.

**C.M.I.** *Uma Igreja para o Mundo: um estudo das estruturas missionárias da congregação*. Conselho Mundial de Igrejas, Edições Oikomene, 1969

\_\_\_\_\_. *Batismo, eucaristia, ministério*, 3<sup>a</sup>. ed., São Paulo, CONIC, KOINONIA, ASTE, 2001.

**CNBB.** *Situação do clero no Brasil*, São Paulo, Paulinas, 1981.

\_\_\_\_\_. *Documento dos Presbíteros*, Rio de Janeiro, 1969.

**CÓDIGO DE ÉTICA PASTORAL.** Colégio Episcopal da Igreja Metodista, São Paulo, Editora Cedro, 2001.

**CÓDIGO DE ÉTICA.** Ordem dos Pastores Batistas do Brasil – Secção do Estado de São Paulo, 3<sup>a</sup>. ed. dez/2004 e jan/2005.

**CROATTO, José Severino.** *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo, Paulinas, 2001.

**DE ARAÚJO, Maria de F. S.** O enfermeiro no programa de saúde da família: uma identidade profissional em construção. In. *Teoria e Pesquisa*, nos. 40/41. São Carlos, Universidade Federal de São Carlos UFSCAR, jan-jul/2002.

**DOLGHIE, Jacqueline Z.** *A Renascer em Cristo e o mercado de música gospel no Brasil*, Dissertação de Mestrado, São Bernardo do Campo, UEMESP, 2002.

**DURKHEIM, Émile.** *As formas elementares de vida religiosa*, São Paulo, Paulinas, 1989.

**DUTRA, Joel Souza.** *Administração de carreiras – uma proposta para repensar a gestão de pessoas*. São Paulo, Atlas, 1996.

**ELIAS, Norbert.** Profissão Naval. In *Mana (scielo)*.

**ELIAS**, Norbert. Profissão In *Dicionário de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro, Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1967.

**ELLIOT**, Philip. *Sociología de las profesiones*, Madrid, Tecnos, 1975.

**FERREIRA**, Julio Andrade. *História da Igreja Presbiteriana do Brasil*, Vol. 1, São Paulo, Casa Editora Presbiteriana, 1959.

\_\_\_\_\_. *História da Igreja Presbiteriana do Brasil*, Vol 2, 2ª. ed., São Paulo, Casa Editora Presbiteriana, 1992.

**FIALHO**, Magnus Galeno Felga. *Modelos pastorais na IPB: passado, presente e futuro*. São Bernardo do Campo, Instituto Metodista de Ensino Superior, 1994.

**FREIDSON**, Eliot. *Renascimento do profissionalismo*. São Paulo, Edusp, 1998.

**FREUND**, Julien. *Sociologia de Max Weber*. 4ª.edição, Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1987.

**GOMES**, Antonio Máspoli de Araújo, *Religião, Educação e Progresso*, São Paulo, Editora Mackenzie, 2000.

**GUTIERREZ**, Benjamin & **CAMPOS**, Leonildo S. (editor) *No poder do Espírito: Pentecostais e protestantes históricos na América Latina*. São Paulo, Pendão Real, 1996.

**GYARMATI**, Gabriel *et al.* *Las profesiones: dilemas del conocimiento y del poder*. Santiago, Ediciones Universidad Católica de Chile, 1984.

**GONÇALVES**, Joaquim R. *Miguel Rizzo Jr. Aquém do Véu*. São Paulo, Casa Editora Presbiteriana, 1991.

**HACK**, Osvaldo H. & **OLIVEIRA**, Marcos C. de. *Educação Teológica Presbiteriana – Diretrizes e propostas*. São Paulo, Mackenzie, 2002.

\_\_\_\_\_. Formação teológica dos pastores presbiterianos. In *Revista Teológica*, Vol.62, no. 53. Campinas, Seminário Presbiteriano do Sul, jul/2002.

- HAHN**, Carl J. *História do culto protestante no Brasil*. São Paulo, Aste, 1989.
- HANNUCH**, Maria Eugenia M. Conflitos no exercício do ministério pastoral. In. *Cadernos de Pós-Graduação, Questões pastorais contemporâneas, Ciências da Religião*, no. 7. São Bernardo do Campo, UMESP, out/1992.
- HARPPRECHT**, Christoph Schneider & **STRECK**, Valburga S. A esposa de pastor: identidade entre família, profissão e Igreja. In *Estudos Teológicos*, 35(2), São Leopoldo, Instituto Ecumênico de Pós-Graduação, 1995.
- IPB**. *Planejando para o ano 2000*, São Paulo, Editora Cultura Cristã, 1996.
- JOSUTTIS**, Manfred. *Prática do Evangelho entre política e religião*. São Leopoldo, Sinodal, 1979.
- KIRCHHEIM**, Huberto.(ed.). *Pastorado em discussão*. São Leopoldo, Sinodal, 1979.
- KOONCE**, Richard. *O poder da carreira*. São Paulo, Pioneira, 1996.
- LEONARD**, Emile G. *O protestantismo brasileiro. Estudo de eclesiologia e história social*. 2<sup>a</sup>. ed. Rio de Janeiro - São Paulo, JUERP-ASTE, 1981.
- MADURO**, Otto. *Religião e luta de classes*. Petrópolis, Vozes, 1980.
- MANUAL PRESBITERIANO**. São Paulo, Casa Editora Presbiteriana, 1999.
- MANUAL DE CULTO DA IPB**. São Paulo, Casa Editora Presbiteriana.
- MANUAL DE CULTO DA IPI**. São Paulo, Pendão Real.
- MARIANO**, Ricardo. *Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo, Loyola, 1999.
- MARTELLI**, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna*, São Paulo, Paulinas, 1995.

**MARTINS CAMPOS**, Breno. Pastores, Presbíteros e Profetas: A IPB e seu funcionamento. In *Revista Teológica*, Vol.62, no.53. Campinas, Seminário Presbiteriano do Sul, 2002.

**MATOS**, Alderi S. *Os Pioneiros presbiterianos do Brasil (1859-1900) - missionários, pastores e leigos do século 19*. São Paulo, Editora Cultura Cristã, 2004.

**MATTHES**, Joachim. *Introduccion a la sociologia de la religion*. Madrid, Alianza Editorial, 1971.

**MENDONCA**, Antonio G. A versão protestante nacional de ministério. In *Cristianismo y Sociedad*, 1981.

\_\_\_\_\_. & **VELASQUES FILHO**, P. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*, São Paulo, Loyola, 1990.

\_\_\_\_\_. *Protestantes, pentecostais e ecumênicos. O campo religioso e seus personagens*. São Bernardo do Campo, UMEESP, 1997.

\_\_\_\_\_. *O celeste porvir: A inserção do protestantismo no Brasil*, São Paulo, Paulinas, 1984.

\_\_\_\_\_. A Inserção do Presbiterianismo no Brasil (1859-1910). In *José Manoel da Conceição – O primeiro pastor presbiteriano*. São Paulo, Editora Mackenzie, 2001.

\_\_\_\_\_. Protestantismo brasileiro, uma breve interpretação histórica. In *Sociologia da Religião e mudança social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos*. São Paulo, Paulus, 2004.

\_\_\_\_\_. A identidade reformada e as transformações sociais. In *Revista Teológica*, Vol. 59, no.48, Campinas, Seminário Presbiteriano do Sul, jan-abril/1998.

\_\_\_\_\_. Jesus e os últimos liberais: um estudo sobre John Mackay, Harry E. Fosdick e Miguel Rizzo (Extrema se tangunt). In *Numen- Revista de Estudos e Pesquisa de Religião*, vol. 4, no. 1. Juiz de Fora, Universidade Federal de Juiz de Fora, Editora UFJF, jan-jun/2001.

**NIEBUHR, H. R.** *As origens sociais das denominações cristãs*. São Paulo, ASTE-Ciências da Religião, 1992.

**NIEBUHR, H.C.** *The purpose of the church and his ministry*. New York, Harper & Brothers, 1956.

**O'DEA, Thomas F.** *Sociologia da religião*. São Paulo, Pioneira, 1969.

**PAIXÃO JR. Valdir G.** *A era do trovão: poder e repressão na Igreja Presbiteriana do Brasil no período da ditadura militar (1966-1978)*. Dissertação de Mestrado. São Bernardo do Campo, UMESP, 2000.

**PAULA, Marcos Antonio J. de.** *O Presbiterianismo paulistano: nas pegadas de um Protestantismo urbano no Brasil (1900-1940)*. Dissertação de Mestrado. São Bernardo do Campo, UMESP, 1999.

**PERRUSI, Artur.** Profissão, vocação e medicina. In. *Política & Trabalho*, no. 16, João Pessoa, Universidade Federal da Paraíba – UFPb, set/2000.

**PIÉRON, Henri.** Vocação. In. *Dicionário de Psicologia*. Rio de Janeiro, Editora Globo, 1966.

**PIERUCCI, Antonio F.** Reencantamento e dessecularização. A propósito do auto-engano em sociologia da religião. In *Novos estudos Cebrap*, 1997, no. 49.

**REIS, Gildásio J.B. dos.** *Quer aparecer? Reflexão sobre alguns motivos errados para o ministério*. Portal da IPB ([www.ipb.org.br](http://www.ipb.org.br)). acesso em 02/02/2004

**RIBEIRO, Boanerges.** *Protestantismo no Brasil monárquico*. São Paulo, Pioneira, 1973.

\_\_\_\_\_. *A Igreja Presbiteriana do Brasil, da autonomia ao cisma*. São Paulo, O Semeador, 1987.

\_\_\_\_\_. *Igreja Evangélica e a República brasileira (1889-1930)*. São Paulo, O Semeador, 1991.

**RIZZO, Maria Amélia.** *Simonton – inspirações de uma existência*. São Paulo, Gráfica São José, 1962.

**SILVA**, Helerson da. *A era do furacão: história contemporânea da Igreja Presbiteriana do Brasil (1959-1966)*. Dissertação de Mestrado. São Bernardo do Campo, UMESP, 1996.

**SOUZA**, Silas Luís de. *O pensamento social e político da Igreja Presbiteriana do Brasil (1916-1966)*. Dissertação de Mestrado. São Bernardo do Campo, UMESP, 1998.

**SOUZA**, Wilson Emerick. *Pastores em crise: O conflito da identidade social do pastor Presbiteriano*. Dissertação de Mestrado. São Bernardo do Campo, UMESP, 1998.

**VALLE**, Edênio (org.). *Padre, você é feliz? Uma sondagem psicossocial sobre a realização pessoal dos presbíteros do Brasil*. São Paulo, Loyola, 2004.

**VIEIRA**, David Gueiros. *O Protestantismo e a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1980.

**V.V.A.A.** *O clero num mundo em crise – Atas da IX Conferência Internacional de Sociologia Religiosa*, Montreal. 1967, Petrópolis, Vozes, 1969.

**V.V.A.A.** *New forms of ministry*, Ed. by David M. Paton. London, Edinburgh House Press, 1965.

**V.V.A.A.** O relacionamento entre teologia e psicologia, em benefício dos ministros da IPB e suas famílias. In *Revista Teológica*, Campinas, Seminário Presbiteriano do Sul, Vol. 59, Set.-Dez./98.

**WACH**, Joachim. *Sociologia da religião*. São Paulo, Paulinas, 1985.

**WEBER**, Max. *Economia e sociedade. Fundamentos da sociologia compreensiva*, V.1, Brasília, Editora da UnB, 1991.

**WEINGARTNER**, Martin. Vestes litúrgicas “resgatam o sentido da ordenação?” In. *Estudos Teológicos*, 35(2). São Leopoldo, Instituto Ecumênico de Pós-Graduação, 1995.

**WILLAIME**, Jean-Paul. O pastor protestante como tipo específico de clérigo. In *Estudos de Religião*, no. 25. São Bernardo do Campo, UMESP, dez/2003.

**WILLAIME**, Jean-Paul. Prédica, culto protestante e mutações contemporâneas do religioso. In *Estudos de Religião*, no. 23. São Bernardo do Campo, UMESP, dez/2002.

\_\_\_\_\_. O Protestantismo como objeto sociológico. In *Estudos de Religião*, 18. São Bernardo do Campo, UMESP, jun/2000.

\_\_\_\_\_. *Profession Pasteur. Sociologie de la condition du clerc a fin du XX siecle.* Geneve, Labor & Fides, 1986.

**ZUP**, Roberto. *Oficio y modelos pastorales – analisis y reflexiones sociológicas desde Nicaragua.* Managua, Cieets-Vision Mundial – Indef, 1996.

### ***Jornais, revistas, boletins informativos e outros***

Jornal *Brasil Presbiteriano*: Edições de: abril a dezembro de 2004 e janeiro de 2005.

Jornal *O Mediador*: Edições de: dezembro de 1999; maio/junho de 2004 e novembro/dezembro de 2004.

Jornal *O Estandarte*: Agosto de 2002

“Caderno Especial” de *O Estandarte – Raízes da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil*, em comemoração ao centenário da IPI.

“Caderno Mais” da *Folha de S.Paulo*, de 11/04/2004.

Revista *Eclésia* – Ano VII, no. 80, 38-39

Boletim informativo da JET – Junta de Educação Teológica da Igreja Presbiteriana do Brasil.

Boletim informativo do Seminário Presbiteriano de Campinas.

Boletim informativo do Seminário Presbiteriano Rev. José Manoel da Conceição – São Paulo.

Boletim informativo da 51<sup>a</sup>. Reunião Ordinária do Presbitério Unido, São Paulo, capital, de 25/02 a 28/02 de 2004.

Boletim dominical da Primeira Igreja Presbiteriana Independente de São Paulo de 29/12/1991 – Rev. Abival Pires da Silveira

Ata da Reunião Ordinária do Presbitério de Piratininga, São Paulo, capital, de 07/08/2001.



**UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO – UMESP**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

Declaro para fins de pesquisa de campo, que o mestrando JOSÉ ROBERTO SILVEIRA realiza levantamento de dados para a sua dissertação sobre o tema “**as transformações que afetam o ministério presbiteriano na cidade de São Paulo**”. Para o bom êxito da pesquisa é fundamental a sua cooperação como ministro presbiteriano. Declaro também que tais dados, mesmo sob o manto do anonimato, serão usados única e exclusivamente para os objetivos propostos na pesquisa. Informamos ainda, que após o término das investigações, o entrevistado que estiver interessado poderá ter acesso aos resultados obtidos. Consideramos ser essa devolução do conhecimento acadêmico fundamental, não somente para o intercâmbio entre Universidade e Sociedade, mas também poderá até contribuir para a tomada de decisão por parte das instâncias pesquisadas, melhorando assim as condições de trabalho do Pastor Presbiteriano que trabalha em um contexto de pressão por parte de novos movimentos religiosos, crescimento do secularismo e do materialismo da sociedade moderna.

Portanto, desde já agradecemos a sua atenção ao acima exposto.  
 Atenciosamente

Prof. Dr. Leonildo Silveira Campos  
 Orientador

**Questionário**

**I - Dados pessoais e familiares do pastor**

- 1) Idade do pastor
- 2) Estado Civil ( ) Solteiro ; ( ) Casado; ( ) Divorciado ; ( ) Casado 2<sup>a</sup>. Vez
- 3) No. de filhos
- 4) Sua esposa trabalha fora ? ( ) Sim ; ( ) Não
- 5) Possui residência própria ? ( ) Sim ; ( ) Não
- 6) Possui veículo próprio ? ( ) Sim ; ( ) Não
- 7) Estudam no Instituto Presbiteriano Mackenzie e possuem bolsa de estudo:  
 ( ) pastor ; ( ) esposa; ( ) filhos

**II- Dados acadêmicos**

- 1) Nome do Seminário Teológico onde fez os estudos de graduação
- 2) Possui uma outra graduação? ( ) Sim ; ( ) Não  
 Se a resposta foi “Sim”, em que área?
- 3) Possui pós-graduação ? ( ) Sim , ( ) Não

- 4) Se a resposta foi “Sim”, indique o nível, a área e a instituição.  
 especialização ; área \_\_\_\_\_ Instituição \_\_\_\_\_  
 mestrado ; área \_\_\_\_\_ Instituição \_\_\_\_\_  
 doutorado ; área \_\_\_\_\_ Instituição \_\_\_\_\_
- 5) Qual a importância dos cursos de pós-graduação para o pastor ?

### III – Dados ministeriais

- 1) Está pastoreando atualmente ?  Sim ; Não
- 2) Se a resposta foi “não”, qual o motivo ?
- 3) Se a resposta foi “sim”:  Pastor efetivo;  Auxiliar;  Evangelista;  Emérito
- 4) Tempo dedicado ao ministério : Integral  ; Parcial
- 5) Seu salário pastoral, sem benefícios, situa-se :  Até R\$ 1.000,00;  entre R\$1.000,00 e R\$ 2.000,00;  entre R\$ 2.000,00 e R\$ 3.000,00;  acima de R\$ 3.000,00.
- 6) Quem paga o seu salário como pastor?  Igreja local ;  Igreja local e Presbitério ;  
 Presbitério  ;  outros
- 7) Quais os benefícios adicionais que a Igreja oferece?  Férias regulares;  1/3 salário/férias,  13º.Salário ;  FGTS ;  INSS ;  Moradia ;  Água e Luz ;  Telefone ;  Previdência Privada ;  Plano de Assistência Médica ;  Seguro de Vida ;  Veículo ;  Ajuda de Combustível ;  Outros
- 8) Você exerce uma outra atividade remunerada além do pastorado ?  Sim ,  Não.
- 9) Se a resposta foi “Sim”, qual o ramo de atividade ?
- 10) Essa outra atividade é exercida dentro de alguma autarquia da IPB (ex. Mackenzie, Seminário, Editora, etc...)?  Sim ;  Não.

**IV – Experiência Pastoral**

- 1) Tempo de pastorado
- 2) Por que escolheu a profissão de pastor ?
- 3) Há quanto tempo você exerce seu ministério pastoral na cidade de São Paulo?
- 4) Você poderia alistar algumas vantagens e algumas desvantagens de ser pastor na cidade de São Paulo ?

Vantagens:

Desvantagens:

- 5) Em que áreas do pastorado você se considera mais competente?
- 6) Em que áreas do pastorado você se considera menos competente?
- 7) Na sua opinião, quais as principais dificuldades que o pastor enfrenta no ministério?
- 8) Como você avalia o relacionamento entre os pastores?
- 9) Você se sente valorizado como pastor ? ( ) Sim ; ( ) Não . Por quê?
- 10) Você já pensou em deixar o pastorado ? ( ) Sim ; ( ) Não . Por quê?