

UNIVERSIDADE PRESBITERIANA MACKENZIE

CENTRO DE EDUCAÇÃO, FILOSOFIA E TEOLOGIA

Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

JOSÉ MAURÍCIO PASSOS NEPOMUCENO

**O PASTOR PROTESTANTE BRASILEIRO E A BUSCA DE
LEGITIMIDADE SOCIAL**

São Paulo

2013

JOSÉ MAURÍCIO PASSOS NEPOMUCENO

**O PASTOR PROTESTANTE BRASILEIRO E A BUSCA DE
LEGITIMIDADE SOCIAL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Presbiteriana Mackenzie, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Orientador: Dr. Rodrigo F. de Sousa

São Paulo

2013

JOSÉ MAURÍCIO PASSOS NEPOMUCENO

**O PASTOR PROTESTANTE BRASILEIRO E A BUSCA DE
LEGITIMIDADE SOCIAL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Presbiteriana Mackenzie, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Orientador: Dr. Rodrigo F. de Sousa

Aprovado em: ___/___/___

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Rodrigo Franklin de Sousa
Universidade Presbiteriana Mackenzie

Prof. Dr. Ricardo Bitun
Universidade Presbiteriana Mackenzie

Prof. Dr. Leonildo Silveira Campos
Universidade Metodista

SUMÁRIO

SUMÁRIO	4
RESUMO	7
ABSTRACT.....	8
INTRODUÇÃO.....	9
CAPÍTULO UM	15
O Pastor Protestante Brasileiro Como Um Tipo Específico	15
1.1 - O Pastor Protestante Brasileiro e as Bases de Sua Vocação	16
1.1.1 - A Doutrina do “Sacerdócio Universal de Todos os Cristãos” e o Conceito Protestante de Chamado Pastoral	18
1.1.2 - A Bíblia – Fonte e Razão da Autoridade Vocacional do Pastor Protestante	21
1.2 - As Especificidades do Pastor Protestante	25
1.2.1 - O Pastor Como Pregador	27
1.2.2 - O Pastor Como Teólogo	30
1.2.3 - O Pastor Como Ideólogo	33
1.3 - A Especificidade do Pastor Protestante Brasileiro	41
CAPITULO DOIS	46
O Declínio da Legitimidade Social do Pastor Protestante Brasileiro.....	46
2.1 - O pastor protestante e a busca de um <i>locus social</i>	46
2.1.1 - Bases conceituais.....	47
2.1.1.1 - Locus Social.....	47
2.1.1.2 - Secularização da sociedade	49
2.1.1.3 - Privatização da religião	53

2.1.2 - A interação social - uma lacuna aberta para o pastor protestante	58
2.1.2.1 – Interacionismo simbólico	58
2.1.2.2 – A lacuna identitária do pastor protestante franco-europeu – o caso geral	59
2.1.2.3 - A lacuna identitária do pastor protestante brasileiro – o caso específico	61
2.2 - O Pastor Protestante Como Produtor de Bens Simbólicos de Importância Sociológica – Uma História em Transformação	62
2.2.1 – O projeto civilizatório - o pastor protestante e a construção de um caráter distintivamente protestante	63
2.2.2 - Pregação contestatória – um projeto de enfrentamento do catolicismo e da cultura católica	66
2.2.3 – Expansionismo proselitista - a pregação conversionista e o projeto de expansão das grandes denominações	68
2.2.4 – A descontinuidade pentecostal e neopentecostal – uma mudança no modelo pastoral	72
2.2.4.1 – O pentecostalismo clássico	73
2.2.4.2 – O neopentecostalismo	80
2.3 - Lacuna Aberta – conclusão-inconclusa	86
CAPÍTULO TRÊS	88
O Pastor Protestante Brasileiro e a Busca de Legitimidade Social	88
3.1 - Locus social - abrangência e espécie	90
3.1.1 – A abrangência do <i>Locus Social</i>	91
3.1.2 - A espécie do <i>Locus Social</i>	92
3.2 Modos de Legitimação do Pastor Protestante	93
3.2.1 – Legitimação tecnocrática – o especialista	94
3.2.2 – Legitimação carismática – a interpretação pessoal	101
3.2.3 – Legitimação mágica – o poder pessoal	107

3.2.4 – Legitimação tradicional – o poder teológico.....	111
3.3 – As Implicações dos modelos de legitimação do pastor protestante brasileiro	115
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	122
A necessidade de um maior aprofundamento no estudo sociológico do protestantismo	122
A Sociologia do Protestantismo de Jean-Paul Willaime.....	124
A ligação descontinuada entre protestantismo histórico e pentecostalismo/neopentecostalismo – novo protestantismo.....	124
O trânsito legitimante do pastor protestante brasileiro	125
BIBLIOGRAFIA.....	127

NEPOMUCENO, José Maurício Passos. *O Pastor Protestante Brasileiro e a Busca de Legitimidade Social*. São Paulo, Universidade Presbiteriana Mackenzie. Dissertação para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

RESUMO

O trabalho analisa o problema sociológico da perda de legitimidade social do pastor protestante brasileiro e avalia os caminhos que estes agentes sociais podem se utilizar para preencher esta lacuna psicossocial. Trabalhando a partir do paradigma da teoria de papel “simbólico interacionista”, aproveitando-se da metodologia sociológica de Jean-Paul Willaime e transplantando estes recursos para a realidade sociológica do protestantismo brasileiro, o trabalho demonstrou que no decurso histórico, desde a inserção do protestantismo de missão no Brasil, até a mais significativa mudança do campo religioso brasileiro com o surgimento do neopentecostalismo, os pastores protestantes ligados às denominações religiosas históricas brasileiras sofreram uma gradativa perda ou restrição de sua importância social. O trabalho também considerou que esta perda ou restrição do *locus social* gera uma resposta natural de reconquista da condição de plenitude social o que se interpõe como o problema sociológico vital discutido nesta pesquisa: quais as possíveis saídas legitimadoras para o pastor protestante brasileiro.

PALAVRAS CHAVE

Pastor protestante - *locus social* – legitimidade social – protestantismo brasileiro.

NEPOMUCENO, José Maurício Passos. *O Pastor Protestante Brasileiro e a Busca de Legitimidade Social*. São Paulo, Universidade Presbiteriana Mackenzie. Dissertation to obtain the title of Master of Science of Religion.

ABSTRACT

The paper analyzes the sociological problem with the loss of social legitimacy of the Brazilian Protestant Minister (aqui também pode-se usar Pastor) and it will evaluate the ways that these social agents can use to fill this gap psychosocial. Working from the theory paradigm of role "symbolic interactionist", taking advantage the sociological methodology of the Jean-Paul Willaime and transplanting these resources to the sociological Brazilian Protestantism's reality, this study showed that during the historical course, since the insertion of Protestant mission in Brazil, even the most significant change in the Brazilian religious field with the emergence of neo-pentecostalism, Protestant Ministers connected to brazilian historical religious denominations suffered a gradual loss or restriction of their social importance. The study also found that this loss or restriction in their *social locus* generates a natural response in order to reconquer their condition of social plenitude. This natural response interposes as the vital sociological problem discussed in this research: what are the possible outputs for legitimating the Brazilian Protestant Minister.

KEY WORDS

Protestant pastor - *social locus* – social legitimacy – Brazilian protestantism.

INTRODUÇÃO

O estudo do fenômeno religioso, em termos do ferramental de abordagem, é uma ciência altamente complexa e, por isso, a interação entre as diversas disciplinas não é somente desejável, mas, em muitos casos, obrigatória.

A situação atual da religião no mundo ocidental apresenta um quadro muitíssimo abrangente de forças interagentes. As discussões sobre a presença da religião no mundo pós-moderno (ou hiper-moderno para alguns) propostas por Peter Berger e outros estudiosos do fenômeno religioso oferecem um desafio para diversas áreas do conhecimento, desde a política, filosofia, psicologia, antropologia, sociologia etc.

Berger, partindo inicialmente de uma avaliação do homem, encontra neste os “sinais de transcendência”. Sugere que a “ambição do futuro”, assim como a “inclinação para a ordem” são traços característicos e reforçam a ideia do homem como um ser religioso, ainda que defina “o religioso” de uma forma não teológica, como é feito no cristianismo. Diz Berger: “Um traço humano fundamental, que é de importância crucial na compreensão do empreendimento religioso do homem, é a sua propensão para a ordem” (BERGER, 1997, p.91).

Em seu livro **Rumor de Anjos**, Berger insere uma questão crucial: “a redescoberta do sobrenatural pela sociedade moderna que fizera da secularização o seu deus” (Berger, 1997, p.82). De fato, o fenômeno religioso se faz presente. Contudo, cabe aos especialistas das diversas áreas examinarem essa presença e detectarem os parâmetros que a regulam.

A sociologia, sendo a ciência mãe do estudo da sociedade, deve abordar o fenômeno religioso como área de seu interesse. Roger Bastide pontua sobre este dever dos saberes sociológicos.

Mas a vida toda, mesmo intensa, mesmo solitária ou alheia ao mandamento das igrejas tende a traduzir-se em crenças intelectuais e em atos de fé. Ora, se o sentimento é coisa individual, os pensamentos e os gestos por outro lado, podem comunicar-se, fixar-se em palavras e em ritos e adquirir caráter social. Assim, os homens vão buscar novas palavras e esquemas rituais para expressar novas

emoções. Essas concretizações do sentimento não sobrevivem, não impõem nem constituem os quadros sociais da experiência religiosa. É claro que não podemos penetrar no interior da religião. Todavia, o estudo das formas mostra certo relacionamento com a sociologia religiosa e se constitui em seu primeiro objeto (BASTIDE, 1990, p.30).

Várias obras de grande valor circulam nos meios acadêmicos-científicos, assim como circula a discussão sobre o entrelaçamento entre sociologia e religião, sociologia da religião e sociologia religiosa. Mas, com certeza, um longo caminho ainda há que ser percorrido.

No que tange ao estudo do fenômeno religioso no campo brasileiro, mais especificamente no campo protestante histórico, temos a necessidade do desenvolvimento de uma abordagem mais específica da sociologia da religião e, por isso, entendemos que há uma grande necessidade de aprofundamentos nos estudos da “sociologia do protestantismo brasileiro”.

O mundo protestante constitui um universo religioso extremamente diversificado e complexo. Policêntrico (Genebra não é Roma) é pluriconfessional, tem múltiplas faces. Um culto luterano de uma igreja sueca é muito diferente de uma reunião pentecostal no Brasil ou de um culto batista do sul dos Estados Unidos [...] Mesmo que o mundo protestante não seja uniforme nem doutrinariamente nem organizacionalmente (pluralidades teológicas e características eclesiais), ele possui uma certa unidade (WILLAIME, 2005, p.9).

Em 2005, informa Jean-Paul Willaime, os cristãos todos formavam um terço da população mundial e cerca de um quarto desse número é composto por cristãos de confissão protestante. Esse grande número de protestantes e suas relações sociais para a construção do pensamento ocidental exige a necessidade de estudos sociológicos para verificação do estado atual deste grupo ideológico que esteve e está visceralmente interligado à modernidade (WILLAIME, 2005, p.5).

No Brasil, por sua vez, depois de algumas tentativas historicamente conhecidas como a França Antártica e o Brasil Holandês, o protestantismo foi introduzido de uma maneira mais definitiva no final do Segundo Império e vivenciou momentos importantes da construção nacional, tais como: o advento da república, a industrialização, a criação de universidades, escolas, liberdade dos escravos, golpes militares, getulismo ditadura, diretas já etc..

Pesquisas como a que agora relatamos se justificam pela importância do objeto estudado e pelo fato de ainda estarmos em um processo de construção para o entendimento dos efeitos e legados deixados pelo protestantismo brasileiro e suas relações com todos esses momentos decisivos da história nacional.

Berger, mesmo reconhecendo o declínio da religião na sociedade moderna e a crise na teologia protestante, bem como na própria religiosidade protestante, ainda considera o campo de estudos sociológicos do protestantismo um roteiro necessário.

De um modo bastante real, porém, o caso protestante é prototípico, podendo-se mesmo dizer que possivelmente todas as outras tradições religiosas na situação moderna podem estar predestinadas a atravessar variantes da experiência protestante. A razão deste caráter prototípico do protestantismo está na relação peculiar que ele tem com a origem e as características internas do mundo moderno (BERGER, 1985, p.166).

Nossa contribuição com o estudo do fenômeno religioso do protestantismo histórico brasileiro e o seu desenvolvimento terá como foco primordial um questionamento sobre a participação social do pastor protestante brasileiro de tradição histórica. Este sujeito social é também o principal agente reproduzidor de sua tradição, como veremos a seguir no capítulo um, quando o veremos como um tipo específico e as peculiaridades da sua vocação.

Nossa pesquisa se valeu do ferramental teórico sociológico proposto por Jean-Paul Willaime em dois dos seus livros mais importantes para esta área: *Profession: Pasteur – sociologie de la condition du clerc à la fin du XX^e siècle* (Profissão: pastor – sociologia da condição do clero ao final do século XX) e “La précarité protestant: sociologie du protestantism contemporain” (A insegurança (ou precariedade) protestante: sociologia do protestantismo contemporâneo).

Willaime, nestas duas obras, apresenta um capítulo com o seguinte título: *“Le Pasteur Comme Type Particulier (Especifique) du Clerc”* (O pastor como um tipo particular (específico) de clérigo). Este texto propõe uma distinção entre o pastor protestante e os seus congêneres do catolicismo e judaísmo, baseado nas particularidades do conceito protestante de “vocação” e

nas premissas básicas do protestantismo que se alçam na chamada doutrina do “sacerdócio universal dos crentes”.

Tomaremos este capítulo sobre a tipologia específica do clérigo protestante e usaremos a tradução oferecida por Luiz Cláudio de Castro e Costa, publicado em Estudos da Religião, vol.25, revista especializada da Universidade Metodista de São Bernardo do Campo – SP. Quando necessário faremos observações a partir da versão francesa, que serão anotadas quando ocorrer.

Não obstante utilizarmos o caminho proposto por Willaime, procuraremos adaptar seu método de análise sociológica ao contexto brasileiro, por isso, o tema da pesquisa qualifica “o pastor protestante *brasileiro*”. Também substituímos a comparação entre o pastor protestante com o rabino, pela comparação entre o pastor protestante brasileiro e o pastor pentecostal/neopentecostal.

Cabe fazer uma explicação sobre a diferenciação entre o pastor protestante, ligado às denominações históricas do protestantismo de missão e os pastores pentecostais/neopentecostais. Trata-se de uma abordagem sociológica e não teológica destas figuras.

Baseados no estudo dos processos de legitimação, identificamos que as premissas fundamentais que legitimam a figura pastoral em cada uma destas tradições são distintas e díspares em alguma medida, como ficará exposto mais claramente nos capítulos um e dois.

Muitas vezes, o leitor deste material identificará o campo pentecostal como o campo protestante pentecostal, porque a avaliação que fazemos é que não é necessário o abandono da designação “campo protestante” para definir a tradição pentecostal.

Esta diferenciação peculiar do modo de legitimação entre o pastor protestante e o padre católico e o pastor protestante e o pastor pentecostal/neopentecostal, será visualizada no capítulo dois por meio de uma breve reconstrução histórica da inserção e desenvolvimento do protestantismo no Brasil.

Tal reconstrução será interpolada pelo diálogo entre história e sociologia do protestantismo. Também manterá o foco na figura pastoral, embora deva ser considerado que, em uma medida bastante peculiar pastor e igreja, no modelo protestante, são elementos de difícil dissociação.

A construção lógica do problema será erguida nos dois primeiros capítulos. Estes compõem os argumentos que pontuam sobre duas constatações: o pastor protestante brasileiro é um sujeito social de qualificação específica e ele, como ente social de qualificação específica, perdeu seu *locus social*, o que lhe custa uma fragilidade pessoal no contexto das relações sociais e a necessária e natural recomposição de seus seus processos de legitimação social.

Essa recomposição da legitimação social será tratada no capítulo três como uma espécie de reação ao problema identificado. Seguimos a proposta de Willaime, no que tange a distinção dos modos de legitimação que poderão servir de alternativa aos pastores protestantes, porém discordamos dele quanto à questão da aplicabilidade de suas conclusões, no momento em que consideramos o caso específico do Brasil.

Reconhecendo as gritantes diferenças entre o campo religioso francês e o brasileiro, percebemos que os pastores protestantes brasileiros estão abrigados de uma maneira mais positiva pelas instituições religiosas protestantes brasileiras, que se valendo das marcas culturais que as distinguem, oferecem condições de legitimação mais propícias que as suas congêneres francesas podem oferecer aos seus clérigos.

Sendo o objeto deste estudo um fenômeno dinâmico e que demonstra capacidade de readaptação às mais diversas realidades, reconhecemos que o passo investigativo presente nesse relatório apenas propõe um começo para muitas outras indagações sobre o fato social do protestantismo brasileiro e as suas imbricações e implicações.

Algumas observações se fazem necessárias para que os que seguirem na leitura deste trabalho sejam esclarecidos sob algumas limitações do mesmo.

Evidentemente o campo religioso brasileiro possui diversos outros atores de outras matrizes religiosas, como os esotéricos, espíritas, umbandistas,

religiões orientais etc. Mas, por limitações e adequações metodológicas não foram diretamente abordados nestas considerações.

Reconhecemos que o campo protestante histórico e o seu agente pastor protestante brasileiro possui encontros e desencontros com os valores advindos destes outros agentes religiosos mencionados, mas entendemos também que a ausência das considerações a respeito destas interações não causa prejuízo essencial ao produto final desta reflexão.

Por fim, uma última explicação para a sequência da leitura deste trabalho. Trata-se do uso do termo “clérigo protestante”.

Optamos por manter a maneira de Willaime se referir ao pastor protestante como sendo o “clérigo”. Embora, como poderá ser visto no transcorrer da leitura, tenhamos consciência da premissa protestante de dessacralização dessa figura “clerical”. Evitaremos assim notas explicativas em excesso nas citações do pensador francês.

CAPÍTULO UM

O Pastor Protestante Brasileiro Como Um Tipo Específico

Consideremos, de forma mais detida, a figura do pastor na manutenção da tradição cristã protestante. Calvino, segundo afirma John Leith, considerava o trabalho pastoral como de grande importância para a estruturação e crescimento da Igreja (Leith, 1997, p.128). O próprio Calvino assim se expressou sobre o trabalho pastoral:

Deus mesmo poderia ter realizado essa obra, caso o quisesse; no entanto a delegou ao ministério de homens. A intenção aqui é antecipar a seguinte objeção: “Não pode a Igreja ser constituída e adequadamente ordenada sem a operação humana?” Paulo ensina que se requer um ministério, porque essa é a Vontade de Deus (CALVINO, 1998, p.124).

Lutero, em seus escritos de 1523, discutindo sobre eclesiologia, estabelecendo as bases conceituais a respeito da necessidade do pastor-professor de Bíblia no contexto da doutrina do sacerdócio universal dos santos, afirmou:

Como, porém, uma comunidade cristã não pode nem deve ficar sem a Palavra de Deus, segue do precedente com suficiente evidência que ela, mesmo assim, precisa de professores e pregadores para promover a Palavra. (...) E como não se pode tentar a Deus com o pedido de enviar novos pregadores do céu, nós mesmos temos de proceder conforme a Escritura e convocar e instruir aqueles dentre nós que são idôneos para isso e os quais Deus iluminou com entendimento e ainda dotou de talentos (LUTERO, 2000b, p.31).

Bourdieu, em suas observações sobre a divisão do trabalho religioso, considerando primariamente a ordinária moralização da religião com o advento da urbanização, segue a linha de Weber ao afirmar a importância dos líderes religiosos para a gestão dos bens de salvação (BOURDIEU, 2007, p.35).

Seguindo o mesmo diapasão, devemos considerar o fato de que o pastor protestante ocupa lugar de destaque na estruturação e manutenção da tradição religiosa cristã protestante, exercendo papel preponderante como produtor e mantenedor de seus bens simbólicos.

O objetivo deste capítulo é oferecer uma análise sociológica e conceitual do sujeito, “pastor protestante brasileiro”, com a finalidade de abrir as portas para as discussões seguintes sobre a legitimidade social do mesmo, nos primórdios do século XXI.

1.1 - O Pastor Protestante Brasileiro e as Bases de Sua Vocação

O pastor protestante brasileiro considerado nesta pesquisa, como identificado na introdução, é um herdeiro dos princípios teológicos da Reforma Protestante do Século XVI.

Decorridos mais de 150 anos da chegada das primeiras denominações protestantes que se fixaram no Brasil (o protestantismo de missão), devemos considerar atentamente que a tradição protestante brasileira já sofreu muitas inserções e alterações decorrentes de seu próprio ambiente cultural. Mas, apesar destas modificações gestadas no seio da sociedade brasileira, ainda é possível identificar uma forte presença dos princípios estabelecidos pelos primórdios da Reforma Protestante e seus desenvolvimentos posteriores mais imediatos.

Outra consideração importante é a lembrança de que o protestantismo que se inseriu no solo brasileiro foi mediado historicamente pelo puritanismo anglo-americano e as intensas mutações deste ocorridas nos séculos XVIII e XIX, em particular no seio do contexto do movimento avivalista do final do século XIX.

A matriz pastoral/missionária implantada no Brasil não era monolítica, no sentido de propositura teológica e de prática religiosa, mas, em geral, podemos considerá-la marcada por uma teologia sintética entre o calvinismo princetoniano e o metodismo wesleyano. Portanto, os princípios da Reforma Protestante e a sua identificação no modelo pastoral brasileiro devem ser considerados dentro destes limitadores factuais históricos.

A tradição religiosa protestante, de uma maneira geral, apesar dos diversos desencontros conceituais das suas linhas teológicas (arminianismo e calvinismo para simplificar) continha alguns núcleos fundamentais unificadores.

Quando presente o pastor, havia longas prédicas doutrinárias, em que a teologia buscava um ponto de equilíbrio entre o calvinismo e o arminianismo, lembrando bastante os ensinamentos da Academia de Saumur e, naturalmente, os atos litúrgicos privativos do pastor como a celebração dos sacramentos e casamentos. Os presbiterianos, relutantes nos Estados Unidos quanto ao sistema metodista de expansão nas frentes pioneiras e, com frequência, quanto à teologia pregada por eles, tiveram, por causa das condições geográficas aqui encontradas, de aderir aos mesmos métodos (MENDOÇA, 1995, p.213).

Apesar das diferenças entre os padrões confessionais das igrejas históricas que fizeram o trabalho de implantação missionária do protestantismo no Brasil, devemos compreender que os primeiros mensageiros da nova fé, souberam construir boas sínteses, mesmo que às vezes discrepâncias pudessem ser encontradas.

No entanto, há que se dizer que estas sínteses não eram um sacrifício teológico exacerbado para nenhum dos grupos, pois a religiosidade americana, apesar de diversificada em muitos aspectos, mantinha núcleos doutrinários de identificação mútua.

Estes núcleos doutrinários de identificação entre as denominações históricas americanas tinham, quase sempre, origem nos primórdios do protestantismo, nas teses defendidas durante a consolidação da Reforma Protestante do século XVI.

Acima de toda a diversidade, três princípios comuns fundamentais caracterizam o universo protestante: a referência à Bíblia; o individualismo religioso e o cumprimento do dever cristão no mundo. As diversas denominações protestantes históricas (reformados/presbiterianos, luteranos, batistas, metodistas e outros) consideram um ponto muito importante o lugar da Bíblia na piedade individual e coletiva, a referência às Escrituras sendo considerada como recurso fundamental da verdade religiosa e do comportamento cristão (WILLAIME, 2005, p.10).

Outro importante aspecto de identificação teológica dos diversos grupos do protestantismo de missão era a visão comum a respeito da “vocação pastoral”. Em todos os casos, os protestantes entendiam que a missão pastoral é fruto de uma qualificação provinda, antes de tudo, de uma experiência mística de chamado divino.

Considerando que muitos elementos constituem a ideia protestante de vocação para o trabalho pastoral e que não temos um espaço tão oportuno nesse relatório para oferecer mais detalhes, para fins de nossa abordagem, destacaremos duas grandes premissas fundamentais da teologia protestante, desde os seus primórdios, que estão ligadas diretamente ao processo de formação das bases da doutrina da vocação pastoral são: “O Sacerdócio Universal de Todos os Santos” e a “Autoridade Bíblica”.

1.1.1 - A Doutrina do “Sacerdócio Universal de Todos os Cristãos” e o Conceito Protestante de Chamado Pastoral

A questão da vocação pastoral, no sistema protestante em geral, é trabalhada sempre debaixo do cabedal da doutrina do “Sacerdócio Universal de Todos os Santos”.

Esta doutrina distintiva do protestantismo histórico é um divisor de águas no processo teológico do sentido da vocação pastoral. Em resumo, este parâmetro preconiza que todos os cristãos são vocacionados por Deus para uma vida sacerdotal. Isto implica em uma dessacralização do clero protestante.

Diferentemente do conceito clericalista do catolicismo romano, os protestantes creem que todos os crentes são sacerdotes, na medida em que todos eles podem buscar acesso direto a Deus somente por meio de Jesus Cristo, que é considerado o “Único e Eterno Sacerdote”, segundo a interpretação protestante do capítulo sete da Carta aos Hebreus.

Um grande defensor desta doutrina foi o reformador Martinho Lutero. Ele, dentre os artigos que defendia para a reforma da Igreja, condenava o abuso promovido pelos escalões clericais da igreja romana e contestava a sua autoridade. Afirmava que todo crente deveria ter livre acesso às Escrituras Sagradas e o direito de interpretá-las e proclamá-las.

Pois isto ninguém pode negar, que cada cristão tem a Palavra de Deus e foi instruído e ungido por Deus para ser sacerdote, como diz Cristo em João 6: “Serão todos instruídos por Deus”, e Salmo 44: “Deus te ungiu com o óleo da alegria como a nenhum dos teus semelhantes”. Esses companheiros são os cristãos, irmãos de Cristo, que com ele estão ordenados sacerdotes, como também diz Pedro em 1Pedro: “Vós sois o sacerdócio real, para que proclameis os benefícios daquele que vos chamou das trevas para a sua maravilhosa luz” (LUTERO, 2000b, p.31).

Também em seu Sermão sobre “A Santa Missa”, Lutero defende claramente o posicionamento de que não somente ao clero, mas a todos os crentes é dado o sacerdócio espiritual diante de Deus.

Assim fica claro que não é somente o sacerdote que oferece a missa, mas tal fé própria de cada um; esta é o verdadeiro ministério sacerdotal, por meio do qual Cristo é oferecido como sacrifício diante de Deus. Esse ministério é denotado pelo sacerdote por meio dos gestos exteriores da missa. Todos somos, pois, igualmente sacerdotes espirituais diante de Deus (LUTERO, 2000a, p.268).

Evidentemente, existem vários outros aspectos que envolvem o contexto do chamamento vocacional do pastor. Entretanto, no que tange ao aspecto de sua legitimidade social, a doutrina do sacerdócio universal dos crentes é, por algumas razões, de importante consideração para o desenvolvimento da presente pesquisa.

Entre outros motivos, o conceito doutrinal que estabelece a igualdade sacerdotal para todos os crentes implica em modelo de autoridade clerical completamente distinto daquele praticado no catolicismo romano. Por isto, devemos discernir as bases da vocação pastoral no protestantismo, sempre sob a luz desta distintiva doutrina.

Uma análise posterior da visão de Lutero a respeito da vocação foi feita por Max Weber. Ele considerou este conceito em Lutero a partir do uso que o reformador fez do termo “*Beruf*” (vocação). Segundo Weber, na esteira de sua proposição luterana a respeito do sacerdócio universal de todos os santos, o protestantismo trabalhou a questão da vocação de forma bastante ampla, defendendo a ideia de que todas as vocações da sociedade são realizadas por Deus. Para Weber, este posicionamento era uma inovação importante e um fator determinante para o modo de agir protestante no seio da sociedade em geral.

A ideia é nova [o conceito de vocação - *beruf*], e é um produto da Reforma. Não que certos traços dessa valorização do trabalho cotidiano no mundo, inerente a esse conceito *beruf*, não estivessem presentes já na Idade Média ou mesmo na Antiguidade (helenística tardia) – falaremos disto mais adiante. Uma coisa, antes de mais nada, era absolutamente nova: a valorização do cumprimento do dever no seio das profissões mundanas como o mais excelso conteúdo que a autorrealização mora é capaz de assumir. Isso teve por consequência inevitável a representação de uma significação

religiosa do trabalho mundano de todo dia e conferiu pela primeira vez o conceito de *beruf* esse sentido (WEBER, 2012, p.72).

Este conceito de vocação, como a maneira de se manifestar da fé protestante no mundo, também foi desenvolvido no protestantismo de viés calvinista. Segundo Weber, o calvinismo trabalhou a premissa da vocação divina de todas as profissões, consolidando tal conceito. E, ainda segundo Weber, foi no modelo calvinista de protestantismo que a doutrina da vocação de todos os crentes assumiu a força de fabricar um *ethos* social tipicamente protestante.

Nós vimos já em Lutero a derivação da divisão do trabalho em profissões a partir do “amor ao próximo”. Mas aquilo que nele não passou de um estágio de um ensaio ainda incerto, [de pura construção ideal], nos calvinistas tornou-se parte característica de seu sistema ético. O “amor ao próximo” – já que só Ihe é permitido servir à glória de Deus e não à da criatura – se expressa em primeiro lugar no cumprimento da missão vocacional-profissional imposta pela *lex-naturae*, e nisso ele assume um caráter peculiarmente objetivo-impessoal: trata-se de um serviço prestado à conformação racional do cosmos social que nos circunda (WEBER, 2012, p.99).

Como consequência deste aprofundamento calvinista do conceito de vocação, o protestantismo de viés calvinista produziu um sistema religioso de ênfase na preparação dos fiéis para atuarem neste mundo. Isto seria realizado por meio da participação social dos cristãos como profissionais vocacionados para exercitar o seu labor para a glória de Deus. Afinal, na perspectiva calvinista, o trabalho para a glória de Deus era um modo concreto do próprio Deus se manifestar agindo no mundo.

Enquanto a maior parte dos reformadores, de conformidade com as doutrinas cristãs medievais, faz do trabalho um dever terreno sem nenhuma relação imediata com a fé e com a vida espiritual, e decorrente de uma ética ou de uma ordem naturais, Calvino, fundamentando-se nas Escrituras, é um dos raros teólogos a pôr em evidência, com tanta clareza, a participação do trabalho do homem na obra de Deus (BIÉLER, 1990, p.538).

Os reformados em geral reconheciam na vocação para o trabalho pastoral um tipo específico de vocação. Na verdade, os protestantes construíram outro caminho para o entendimento do princípio de autoridade eclesiástica dentro do seu contexto.

Enquanto o catolicismo romano repousava a autoridade de sua fé sob o aspecto da força institucional, ou seja, a instituição, por si só, referendava o ministério e o sacerdócio; o protestantismo, por sua vez, derivava a autoridade clerical das suas lideranças a partir da sua capacidade de expor os textos bíblicos, considerada no sistema protestante, a fundamentação única da fé cristã.

Contestando a autoridade da Igreja Romana em nome da autoridade da Bíblia, os reformadores instituíram um tipo de igreja em que o aparelho eclesiástico se acha relativizado: o lugar da verdade não está mais na instituição como tal, mas sim na mensagem proclamada por essa instituição. A organização eclesiástica, em particular o que diz respeito à direção da Igreja (falamos aqui da Igreja, instituição e não da igreja local), torna-se relativamente indiferente, sendo as duas marcas da verdadeira Igreja a pregação correta da Palavra de Deus e a administração correta dos sacramentos. Formou-se sobre essa base um novo tipo de *clérigo* cuja autoridade baseou-se particularmente na *prédica*. É na qualidade de *doutor*, de especialista nas santas Escrituras que o pastor é instituído como autoridade religiosa legítima nas Igrejas Protestantes (WILLAIME, 2004, p.15).

1.1.2 - A Bíblia – Fonte e Razão da Autoridade Vocacional do Pastor Protestante

Como é possível ver na citação anterior, a autoridade da vocação para o trabalho pastoral no sistema protestante não se dá como no catolicismo, por meio da ordenação apostólica. O pastor é reconhecido “pastor” pela autoridade conferida pela pregação fiel da Palavra. Portanto, no sistema protestante, a vocação pastoral é definida, antes de tudo, como a “vocação para a pregação da Palavra de Deus”.

Reagindo contra a liturgia romana centrada no sacrifício eucarístico a Reforma recusa radicalmente toda representação visual no culto, e o substitui pela palavra, pelo sermão e sua apresentação intelectualizada (RIVERA, 2007, p. 49).

Não é incomum que no contexto de suas esferas religiosas os pastores protestantes sejam também chamados de “ministros da palavra”. John Armstrong, considerando a importância do pastor na revitalização da Igreja para o princípio do século XXI, assim se refere à autoridade do pastor nos dias da Reforma Protestante do século XVI:

O que marcou distintamente a grande redescoberta do século XVI foi que os ministros começaram a pregar e a aconselhar de uma forma radicalmente diferente dos métodos de sua época, usados pelos escolásticos medievais. Como Neemias registrou sobre uma antiga reforma acontecida em seus próprios dias: “leram no livro, na lei de Deus, claramente, dando explicações, de maneira que entendessem o que se lia” (Neemias 8.8). Os reformadores do século XVI fizeram o mesmo, abrindo a Palavra de Deus e apresentando o claro sentido do significado dos textos, tanto em público quanto em particular. Eles apontavam aos seus ouvintes por meio de exposições fiéis, que, em alguns casos, literalmente aconteciam todos os dias. Esses reformadores entenderam que o grande impacto do Pentecostes não foi o vento impetuoso nem as línguas divididas como de fogo, mas a pregação da Palavra. Foi a pura autoridade da Palavra que penetrou diretamente no coração dos ouvintes (Atos 2). Esse mesmo padrão pode ser visto ao longo de todo o livro de Atos (ARMISTRONG, 2007, p. 24).

Dentro do contexto da religiosidade protestante, o princípio do sacerdócio universal de todos os santos se aplica ao pastor da maneira mais completa que a todos os outros membros leigos da congregação, na medida em que a sua colaboração para a estrutura de toda a sociedade é a de realizar a mais sublime de todas as tarefas: conhecer e ensinar as Escrituras para que todos os demais santos possam servir na sociedade diretamente.

Ou seja, o pastorado é elevado ao piso maior das vocações, como aquela que anuncia os princípios divinos para todas as demais atividades. Desta forma, a figura pastoral passa a ter uma importância que extrapola os muros da igreja e a própria função de preservação da tradição, fazendo-se sentir nos meios seculares por meio da implicação da pregação na vida dos crentes que se estabelecem como agentes da fé no ambiente secular e a conscientização dos princípios doutrinários bíblicos que sustentam a pregação e a prática protestante.

É assim, por meio da atitude vocacional dos membros da igreja, que os protestantes inserem sua fé socialmente como instrumento de transformação. Portanto, a “vocação ministerial”, que trata do chamado divino para que o pastor se retire dos afazeres do mundo a fim de atuar em nome de Deus no meio de todos os outros leigos da congregação, não se configuraria uma contradição à tese do “sacerdócio universal dos crentes”, mas o complementariedade como componente fundamental e anterior ao exercício do sacerdócio de todos os outros vocacionados que atuam nos afazeres diretos no mundo.

Quando consideramos o protestantismo histórico em geral, do qual descende aquele implantado no Brasil, de matriz conservadora, veremos que as Escrituras (a Bíblia Sagrada) possuem um papel central no desenvolvimento da fé cristã protestante.

Uma vez que a Bíblia é recebida como o único conteúdo inspirado por Deus para conduzir a humanidade na sua jornada de fé, estudar, conhecer e anunciar a Bíblia é, portanto, um chamado de característica muitíssimo especial. Disto, então, decorre a autoridade eclesial do pastor protestante.

No protestantismo, a exposição da Escritura ou a prédica substituíram a imagem visível e sensível para colocar diante do crente a imagem espiritual expressa pela palavra somente. A prédica protestante adquiria assim um valor completamente diferente da prédica católica. No culto católico o sentimento religioso se acha plenamente satisfeito pela transformação dos elementos sagrados e pela presença real do Cristo que esse acontecimento significa. Se houver prédica, ela não serve, em princípio, para fins propriamente religiosos, não pode operar a transubstanciação. O pregador encoraja, exorta, critica, tem a possibilidade de apresentar todo o objeto, todo o acontecimento a luz da ideia católica. Mas um culto sem prédica é, mesmo assim, um culto integral. Não é assim no protestantismo. A prédica é essencial ao culto e exerce o papel da transformação dos elementos na missa, ou seja, traz a presença da divindade [...]. É preciso insistir com o maior empenho nesse significado da prédica protestante. Não levar em conta esse pormenor seria não compreender a essência do culto protestante (WILLAIME, 2002, p. 46).

Para o cumprimento desta elevada tarefa, o pastor protestante se discerne como sendo um vocacionado em particular. Embora ainda mantenha o ideal de considerar todos os demais membros da sua comunidade como vocacionados para servirem a Deus socialmente, é ele, pastor, o responsável por dar provimento moral, ético e espiritual para todo o agir coletivo.

Seguindo a visão calvinista, Charles Handdon Spurgeon, conhecido no meio protestante como o “príncipe dos pregadores”, dava aulas sobre pregação a vários jovens pastores. Os conteúdos destas aulas foram transformados em um livro “Lectures To My Students” (Lições aos Meus Alunos). Esta obra, com as preleções de Spurgeon sobre o papel do pastor como pregador, é muitíssimo recomendada no meio protestante. Nestas palestras, Spurgeon ressalta a importância do ministro saber-se especialmente vocacionado.

Nesta preleção não me refiro a prédicas ocasionais, nem a quaisquer outras formas de ministérios comuns a todos os santos, mas ao

trabalho e ofício do episcopado, em que se incluem o ensino e o governo da igreja, exigindo a dedicação da vida inteira à obra espiritual, e que ele se separe de todas as carreiras seculares (SPURGEON, 1992, p.23).

Em outras palavras, o entendimento natural do protestantismo acerca da vocação ministerial é que se trata de um chamado diferenciado das demais vocações. Por isso, é muito comum também se denominar o seu trabalho de “ministério da palavra” ou “sagrado ministério da palavra”.

Émile G. Leonard, sociólogo que prestou excelente colaboração para os estudos sociológicos do Brasil e também do protestantismo brasileiro, inclusive sendo o primeiro a fazer a análise comparativa entre o protestantismo brasileiro e o francês (WILLAIME, 1993, p.18), referiu-se ao pastor e o seu conceito de vocação como uma das marcas mais originais da Reforma Protestante.

O pastor é uma das características e das originalidades essenciais da Reforma. Ele não está separado da sequencia da constituição do poder taumátúrgico, seu ministério é uma especialização, não um monopólio; ele vive como todo o mundo, no meio de todo o mundo. Entre a laicidade e o clericalismo, o pastorado é um estado intermediário, às vezes ambíguo, feito de situações difíceis. Situação difícil do leigo que não é o único [...]. Situação difícil do especialista, de uma especialidade à qual concorrem mais ou menos os melhores de seus fregueses que fazem parte do “sacerdócio universal” [...]. Situação difícil do homem que, mesmo na sua privacidade, não deixa de pertencer ao público. (1953, apud WILLAIME, 1993, p. 20).

Conclui-se, portanto, que a autoridade do pastor protestante, que faz a sua vocação tornar-se tão específica entre os vocacionados em geral, está respaldada no fato de que ele é chamado para lidar com o conhecimento e exposição da Palavra de Deus. Isso confere um grau de excepcionalidade ao chamado pastoral.

A importância da Bíblia no sistema doutrinal protestante conservador é facilmente percebida, basta uma rápida visita aos escritos denominacionais que tratam do assunto para percebê-lo. Na inserção do protestantismo no Brasil também não foi diferente e a Bíblia manteve seu *status* de ser a “Palavra de Deus”, tendo primazia na literatura usada por todos os adeptos. O papel dos colportores na implantação do protestantismo no Brasil é mais uma prova do valor da Bíblia em todo o ideário protestante.

Em 1839, foram enviados a Spaulding e Kidder [colportores da Sociedade Bíblica Americana] 1825 Bíblias e Testamentos, em português, alemão e francês. Willian Peter Strickland resume a atividade de 1840 assim: "... os missionários relatam que o suprimento enviado a eles fora posto em circulação e que a causa bíblica florescia no Brasil." Na verdade desde a vinda dos missionários, houve estreito relacionamento entre a obra denominacional e a bíblica, pois o conhecimento da Bíblia era universalmente tido como base indispensável para o trabalho evangélico (REILY, 1984, p.59).

Aliada à importância da Bíblia é que se deve perceber a importância da figura pastoral no sistema protestante. Afinal, o pastor protestante é, na prática, o mestre mediador do conhecimento bíblico para o fiel. Outro fato histórico importante sobre o valor conferido à figura pastoral foi a criação de escolas teológicas (seminários).

Em 1926, Guilherme Kerr, então reitor do Seminário Presbiteriano de Campinas, que também foi moderador da Assembleia Geral da Igreja Presbiteriana do Brasil, apresentou sua visão sobre a maior necessidade da sua igreja à época em um documento, publicado nas atas da Assembleia Geral da Igreja Presbiteriana do Brasil, com o seguinte título: "Um presbiterianismo forte depende de forte seminário presbiteriano" (REILY, 1984, p.243).

O seminário presbiteriano é hoje mais necessário do que nunca. O mundo geme sob o tufão dissolvente da incredulidade. O pior inimigo, porém, não é o ateísmo confesso e desmascarado. É o racionalismo disfarçado e sorrateiro que nasce às vezes e se aceita dentro da mesma igreja. [...] Um presbiterianismo forte e coeso oferecerá resistência inabalável, será uma das muralhas mais eficazes erguidas ao ímpeto dessas águas (REILY, 1984, p.243).

A preparação teológica dos pastores é um artigo dos mais importantes da constituição e manutenção do protestantismo. Seguindo a lógica de que os pastores são os principais produtores de bens simbólicos desta tradição e se concentra na prédica o principal instrumento de transmissão da verdade ideológica, tanto quanto a aproximação com o sagrado, a preparação adequada destes trabalhadores é realmente fundamental.

1.2 - As Especificidades do Pastor Protestante

Willaime propõe uma avaliação sobre as especificidades que definem o clérigo protestante. Para Willaime, a grande distinção entre o clérigo protestante e o seu congênere mais próximo, o padre católico, são os termos

da origem de sua autoridade e como se realiza a sua ligação tão particular com os demais membros da coletividade religiosa.

Este mesmo fator distintivo pode ser aplicado no âmbito do próprio protestantismo, quando comparamos o protestantismo histórico com o de linha pentecostal ou neopentecostal. Devemos notar que nestes últimos, a atuação e o propósito da função pastoral, assim como a origem da sua autoridade, são distintos daquele. Pois, no contexto pentecostal e neopentecostal, a autoridade do pastor não repousa da sua condição como interprete das Escrituras, mas na sua prerrogativa de condução de forças espirituais, o “mana”, ou “carisma”.

Evidentemente, como pontua o próprio Weber, estas distinções não são feitas em linhas duras, mas de uma forma muito fluida (WEBER, 2004, p.294). E também devemos considerar que tomamos as definições em termos de “tipos ideais”, o que nem sempre pode ser aplicado a todo e qualquer caso.

A afirmação de sentido na tradição protestante é completamente dependente da interpretação bíblica. Todos os leigos do sistema protestante podem examinar a Bíblia e formular a sua interpretação pessoal, contudo, é o pastor que assume a posição de propor a interpretação que será tida na coletividade como sendo a “interpretação oficial”.

Ao assumir esta condição de intérprete autorizado, o pastor protestante assume também algumas funções de grande importância para a manutenção e o progresso desta concepção da religiosidade cristã protestante.

Willaime propõe uma especificação diversificada do pastor protestante. Sua busca é a de tentar açambarcar todas as concepções funcionais do ofício clerical no protestantismo (WILLAIME, 2003, p.129).

Seguindo os tipos específicos levantados por Willaime, buscaremos conceituar as especificidades do pastor protestante e, por fim, do pastor protestante brasileiro. Embora nossa referência seja o texto de Willaime, a proposição aqui levantada contém certa diferenciação, em particular no tipo “doutor”, que preferiremos fazer distinção entre “teólogo” e “ideólogo”.

1.2.1 - O Pastor Como Pregador

A transmissão e consolidação do capital simbólico da religiosidade protestante tem seu lugar primordial no ato de culto. A celebração do culto é o momento máximo da vida religiosa protestante. Ali, o pastor assume seu principal momento no exercício de seu trabalho religioso, pois, conforme sua interpretação bíblica da figura pastoral sobe ao púlpito para “pregar a palavra de Deus” e “conduzir a Igreja a Deus”. Este é o ápice da experimentação da divindade no sistema protestante de fé religiosa.

Todo sistema religioso se caracteriza por um dispositivo de culto que tem como função central trazer a presença divina, pôr os homens em contato com a divindade. Tal dispositivo de culto é decerto diferente de uma tradição religiosa para outra, particularmente, em razão do papel mais ou menos importante de cada uma na prédica. (...) Na tradição protestante, foi muitas vezes acentuado que a prédica ocupa um lugar essencial no dispositivo de culto. (...) queremos apenas sublinhar que, no protestantismo, a prédica foi colocada no centro do dispositivo pelo qual essa tradição religiosa leva a presença da divindade aos fiéis (WILLAIME, 2002, p.46).

É no ato de culto que o pastor protestante, pelo exercício da prédica, exerce sua principal função, como produtor de bens simbólicos. Esta funcionalidade da vocação pastoral é a que melhor o qualifica na condição de pastor de almas no sistema de fé protestante. Aqui temos a figura do “pastor-pregador”.

Contestando a autoridade da Igreja Romana em nome da autoridade da Bíblia, os reformadores instituíram um tipo de igreja em que o aparelho eclesiástico se acha relativizado: o lugar da verdade não está mais na instituição como tal, mas sim na mensagem proclamada por essa instituição. A organização eclesiástica, em particular no que diz respeito à direção da Igreja (falamos aqui da Igreja, instituição e não da igreja local), torna-se relativamente indiferente, sendo as duas marcas da verdadeira igreja a pregação correta da Palavra de Deus e a administração correta dos sacramentos. Formou-se sobre essa base um novo tipo de clérigo cuja autoridade baseou-se particularmente na prédica (WILLAIME, 2004, p.15).

Não seria completa ou adequada a definição que reduzisse o pastor protestante apenas ao tipo “pregador”. Mas, sem dúvida alguma, é no exercício da tarefa de pastor-pregador que o pastor protestante exerce o seu papel mais simbolicamente espiritual e que melhor o legitima em sua comunidade de fé.

Na verdade, enquanto nas igrejas católicas a presença divina é mediada na Santa Eucaristia e no sistema pentecostal pela manifestação dos dons carismáticos ou na realização de milagres, no culto protestante histórico é no momento da prédica, realizada pelo pastor, que “Deus fala”. Esta personificação ou representação oficial da divindade confere ao pastor-pregador uma marca distintiva dentre os demais fiéis da congregação.

Karl Barth, em 1922 por ocasião de uma palestra ministrada numa conferência de pastores, mostra como a religiosidade de sua época valorizava a figura pastoral. Suas observações, ainda que em tom de crítica, revelam a posição que ainda ocupava o pastor no ideário reformado no início do século XX na Alemanha. Deve-se explicar que o momento europeu dessas discussões teológicas, como o texto irá denotar, apontava para uma degenerescência do púlpito e do próprio protestantismo, mas a força da tradição protestante persistia em manter o pastor no centro da produção simbólica da religiosidade protestante.

E temos aí, sobretudo, um homem, sobre o qual tudo parece repousar, sobre o qual parece pesar a expectativa do evento que deverá acontecer, não só porque ele estudou a técnica desse evento e a deveria dominar, não só por ser ele empregado e pago pela sociedade ou, quase sem que alguém se oponha, ao menos tolerado na função cujo sentido está neste evento – não, não temos aí apenas um mecanismo, também há liberdade nisso tudo, pois ele mesmo é que escolheu essa profissão, Deus sabe qual o entendimento, ou também o mal-entendido que o motivou; certo é que ele empenhou sua curta vida, sua única vida, inteiramente na expectativa desse evento. E esse homem agora vai orar ante a comunidade e apara a comunidade, entenda-se bem: orar – a Deus! Ele vai abrir a Bíblia e fazer a leitura de palavras de alcance infinito, palavras que se referem todas elas a Deus. E, depois ele vai subir ao púlpito para – que risco ele corre, em todos os casos! – pregar, isto é, com seu pensamento e seu coração acrescentar algo àquilo que deverá ser lido da Bíblia, um muito consciencioso, com pensamentos “bíblicos” na medida do possível, outro com ideias ousadas ou também um tanto fracas passando ao largo da Bíblia: pois um preparou ontem uma prédica “positiva”, o outro preparou uma de tendência “liberal”; mas será que isso importa tanto, se se considera o objeto? De Deus, em todos os casos, é que parece estar sendo falado, ao que se diz, querendo ou não. E, então ele fará a comunidade cantar (...) tanto faz ao pastor se a comunidade está entendendo ou não aquilo que cantam, repletos da lembrança de Deus, sempre novamente de Deus. “Deus está presente!” Sim, Deus está presente (BARTH, 1986, p.51).

Portanto, é na sua função como pregador que o pastor, como o clérigo do protestantismo, nutre a fé e o encontro dos fiéis com a divindade. Neste

aspecto, a especificidade da figura pastoral protestante mostra-o completamente diversa do padre católico. O protestantismo tornou a “pregação da palavra” o seu principal elemento do culto, em oposição ao ritualismo formal do sacramento da missa no sistema católico romano.

“A prédica, face à função religiosa que desempenha no dispositivo de culto protestante, tem uma função instituinte, pois é por ela que a Igreja protestante se apresenta comprovadamente como instituição prestadora de bens de salvação objetivos e não simplesmente uma associação voluntária de crentes cuja existência dependeria da adesão de membros. Ela também se afirma decerto como instituição através da administração dos sacramentos, principalmente através da “Santa Ceia” mas, de fato, é a prédica que se torna o centro do culto protestante” (WILLAIME, 2003, p.49).

Portanto, como também conclui Willaime, a prédica protestante é o centro regulador de sua maneira de experimentar o divino dentro do momento cúltico protestante (WILLAIME, 2003, p.50). Destarte, deve-se então considerar a importância fundamental do pregador em todo o sistema de manutenção da tradição protestante.

A pregação realizada pelo pastor protestante, como o meio mais significativo de aproximação com o sagrado, é, de fato, o elemento central de sua devoção. Esta, no entanto, deve ser realizada em padrões confessionais legitimados pela história da denominação e em consonância lógica com o texto fundamental da Bíblia. Por isso, no protestantismo é de grande importância o cuidado com a formação teológica dos pastores.

O sermão, isto é, o ensinamento coletivo sobre coisas religiosas e éticas, no sentido próprio da palavra, é em regra um elemento específico da profecia e da religião profética. Quando aparece fora desta, constitui-se numa imitação. Sua importância diminui em geral, nos casos em que a religião revelada se converte, devido à cotidianização, num exercício sacerdotal, e encontra-se em proporção inversa aos componentes mágicos de uma religiosidade. O budismo, no que se refere aos leigos, consiste originalmente somente em sermão, e nas religiões cristãs este adquire tanto mais significado quanto mais se eliminam os componentes mágico-sacramentais. O sermão ganha maior importância, portanto, dentro do protestantismo o qual o conceito de sacerdote foi totalmente substituído pelo conceito de pregador (WEBER, 2004, p.318).

Como acentua Weber, devemos conceber que o cerne da vocação pastoral do clérigo protestante é justamente a sua designação como pregador da palavra de Deus. Evidentemente, há desdobramentos dessa funcionalidade,

como diz Weber, ao destacar que a capacidade de interpretar o texto sagrado habilita o pastor protestante também a aconselhar os aflitos, com base na sua autoridade interpretativa e expositiva da verdade (WEBER, 2004, p.318).

Por ser a prédica o elemento instituinte de autoridade no sistema de culto protestante e por estar tão intrinsecamente ligada à figura do pastor, como o intérprete e pregador oficial das Escrituras, decorre naturalmente que o sistema todo é muito fragilmente sustentado. Afinal, como garantir que o pastor irá manter uma interpretação que reconduza o fiel à sua tradição?

Esta fragilidade do sistema protestante, ao proporcionar o surgimento de muitas interpretações diferenciadas do texto bíblico, pode explicar o seu excessivo denominacionalismo. Curiosamente, o fator que mais diversifica o protestantismo, a prédica, é também o elemento que o torna mais suscetível à extinção. Por este motivo e algumas outras razões de cunho sociológico e histórico, Willaime propõe uma assertiva muitíssimo interessante sobre o protestantismo: “a precariedade protestante”.

1.2.2 - O Pastor Como Teólogo

O pastor protestante deve receber um treinamento teológico segundo as bases conceituais do corpo religioso de cada tradição específica, a fim de que se firme como a principal ferramenta propagadora da interpretação teológica própria de seu corpo eclesial. Nesta funcionalidade, o pastor deve ser compreendido como o “pastor-teólogo”.

Por outro lado, sem um pregador adequadamente habilitado pela instituição religiosa, queda-se comprometida a perpetuação da tradição teológica e ideológica do grupo. Este perigo leva o protestantismo a soerguer uma plataforma instrumental que é a necessidade de um especialista da fé, que, por meio da prédica e da reflexão, mantenha e perpetue o modo específico de encontro com o sagrado dentro de suas fileiras.

Daí decorre a sensibilidade particular da tradição protestante à conjuntura teológica. A teologia, eis que o efetivamente estrutura a prédica, fornece-lhe uma sintaxe e a impede de se tornar um simples testemunho individual, o que distancia o fato vivido e assegura a objetividade de tornar presente a divindade, o que imediatiza a correlação à Bíblia através da inserção na cultura globalizante (WILLAIME, 2002, p.48).

A preparação teológica dentro do sistema protestante histórico é fundamental na medida em que, sem o estabelecimento de um sistema teológico bem estruturado, o protestantismo tornar-se-ia uma miscelânea interpretativa e não perduraria como tradição cristã.

O pastor-pregador como a ponta final do sistema teológico protestante deve, dentro de seu papel como exegeta, reconhecer a tradição e representá-la na sua prédica. Neste sentido, vislumbrando as tipologias weberianas, o pastor figura como o tipo “sacerdote”, cuja particularíssima qualificação é da manutenção de um corpo de tradição. Pierre Bourdieu, explica a funcionalidade sacerdotal na produção de bens simbólicos da religião da seguinte forma:

A gestão do depósito do capital religioso (ou sagrado), produto do trabalho religioso acumulado, e o trabalho religioso necessário para garantir a perpetuação deste capital garantindo a conservação e restauração do mercado simbólico em que o primeiro se desenvolve, somente podem ser assegurados por meio de um aparelho de tipo burocrático que seja capaz, como por exemplo a Igreja, de exercer de modo duradouro a ação contínua (ordinária) necessária para assegurar sua própria reprodução ao reproduzir os produtores de bens de salvação e serviços religiosos, a saber, o corpo de sacerdotes, e o mercado oferecido a estes bens, a saber os leigos (em oposição aos infiéis e aos heréticos) como consumidores dotados de um mínimo de competência religiosa (habitus religioso) necessária para sentir a necessidade específica de seus produtos (BOURDIEU, 2011, p.59).

Conclui-se, portanto, que o pastor-pregador deva ser conduzido teologicamente por sua instituição de pertencimento a uma condição de reprodutor de uma tradição específica. Essa condução do pastor-pregador exige um sistema teológico elaborado que agregue as diversas contribuições históricas desta tradição, cuja finalidade seja a de formar o cabedal sobre o qual o pregador ensinará e conduzirá a sua congregação local.

Em outras palavras, enquanto exerce primordialmente a funcionalidade de profeta no momento em que prega, subliminarmente, está exercendo também a função de sacerdote, pois a sua postura profética conduz o fiel à sua própria tradição e não para outra. Este ajuntamento de funcionalidades perfaz o tipo específico do clérigo protestante como um pregador-teólogo (profeta-sacerdote) de uma tradição específica.

Herdeiro da teologia dos reformadores, inscrevendo-se nessa tradição que lhe cabe transmitir, o pastor protestante, como agente religioso institucional, não espaça à sua responsabilidade de teólogo; o sistema religioso no qual está implicado o obriga a ser um teólogo. Neste sistema, ele é instituído como intérprete autorizado das Escrituras (WILLAIME, 2003, p.131).

O pastor-teólogo desempenha particularmente a funcionalidade de prover a base conceitual sobre qual a ação discursiva do pastor-pregador se dirige. No entanto, queda-se ainda o protestantismo sujeito a grandes variações e se mantém em sua “precariedade”, no dizer de Willaime. Por isso, esta funcionalidade pastor-teólogo deverá ser controlada por um elemento externo.

Não obstante todas as grandes denominações protestantes históricas terem seus instrumentos eclesiásticos para a avaliação externa da teologia particular de seus pastores (sínodos, concílios, convenções etc.), o elemento externo de controle eclesiástico mais próximo do pastor-teólogo-pregador é a própria congregação dos fiéis.

A funcionalidade teológica do pastor protestante deve ser altamente regulada por um corpo de leigos-ouvintes capazes de discernir as discrepâncias discursivas em relação à tradição que vem sendo-lhes oferecida ao longo do tempo. Esta preparação dos leigos-ouvintes é outra faceta da funcionalidade do pastor-teólogo, que se transforma em pastor-teólogo-instrutor.

As igrejas protestantes desenvolveram, então, uma particular inclinação para o ensino sistemático da teologia de sua tradição aos membros leigos de suas congregações locais. Qualquer fragilidade nesta capacitação do pastor-teólogo-instrutor oferece o risco da falta de regulação externa do pastor, o que é um risco à manutenção da tradição religiosa do grupo.

Nesta perspectiva, o pastor aparece nitidamente como um leigo que exerce uma função particular, mas que, para o exercício de suas funções, é controlado por outros leigos. Aí está um dos eixos do pensamento dos reformadores e de toda a tradição protestante, um eixo fundamental, pois nos lembra que o gesto da Reforma é, antes de tudo, uma contestação de um clero em nome da Bíblia, a recolocação de um novo questionamento dos funcionários autorizados da instituição religiosa em nome de uma verdade religiosa. Por este gesto a Reforma relativizou para sempre a instituição religiosa e seus servidores: a instituição e seus servidores

não são santos em si mesmos, eles são submissos à verdade a que são reputados seguir, e devem ser submissos a crítica dessa verdade (WILLAIME, 2003, p.135).

A preparação dos leigos para a possibilidade da crítica teológica parece sugerir-se como uma prática autofágica do pastor. Entretanto, esta autofagia deve ser considerada benéfica na medida em que, além de ser um modelo de preservação da tradição, proporciona a necessidade da constante atualização teológica como uma meta para o clero protestante.

Esta funcionalidade teológica do pastor protestante é de grande importância para a vida intraeclesial desta tradição. Contudo, como já vimos anteriormente na conceituação de vida intramundana do protestantismo, a tradição protestante se legitima socialmente pela vida de seus membros no meio social em geral.

Por isto, as funcionalidades “pastor-pregador” e “pastor-teólogo-instrutor” são complementadas por uma terceira: “o pastor-ideólogo”. Esta funcionalidade do pastor tem sua primordial importância para a vida extraeclesial da congregação.

1.2.3 - O Pastor Como Ideólogo

O protestantismo é uma religião de cunho fortemente ideológico. Ele trabalha com a força das noções idealistas. Essa particularidade do protestantismo é o que torna essa tradição muitíssimo imiscuída na corrente geral de ideias que movem a modernidade. O pastor protestante, dentro desta natural inclinação do protestantismo, exerce o papel central de propagador ideológico.

O conceito geral de ideologia é, no mundo ocidental, bastante dirigido pelo tratamento que Karl Marx deu ao termo. Assim, a visão mais comum do que é ideologia é de um viés pejorativo. Mas, quando retomamos o emprego do termo nas condições em que ele é considerado como a representação de valores ideais, isto é, que se elevam a categorias fundantes da beleza e do bem, teremos um entendimento de ideologia como sendo as ideias gerais que movimentam uma cultura naquilo que reconhece ser o alto bem para seus partícipes.

Ao tratar da função do pastor como um ideólogo, Willaime preferiu conferir-lhe o título de “doutor” (WILLAIME, 2003, p. 139). Particularmente, a aplicação dada por Willaime parece conduzir-nos a considerar a funcionalidade ideológica do pastor aquela dada ao teólogo. Entretanto, preferimos, nesta abordagem, considerar a funcionalidade do pastor-ideólogo como sendo uma funcionalidade extraeclesiológica, diferenciando-a dos tipos pastor-pregador e pastor-teólogo-instrutor e complementando-os.

O protestantismo preconizou um tipo de rito religioso que deve ter implicações intramundanas, como identificou Weber.

No conceito de *Beruf*, portanto, ganha expressão aquele dogma central de todas as denominações protestantes que condena a distinção católica dos imperativos morais “praecepta” e “consília” e reconhece que o único meio de viver que agrada a Deus não está em suplantar a moralidade intramundana pela ascese monástica, mas sim, exclusivamente, em cumprir os seus deveres intramundanos, tal como decorrem da posição do indivíduo na vida, a qual por isso mesmo se torna a sua “vocação profissional” (WEBER, 2012, p.72).

O pastor protestante, na funcionalidade pastor-ideólogo, ou como preferiu designar Willaime – Pastor como “Doutor” – é, portanto, o nutridor ideológico de um “caráter protestante”. O caráter protestante é o modo como o fiel protestante se introduz na comunidade e representa sua fé por meio do modo como age e interage.

Esta ação e interação devem resultar de uma ideologia aprendida e inculcada no processo de apresentação da fé, em particular no culto protestante. Neste sentido, o pastor-pregador ou o pastor-teólogo-instrutor assumem a funcionalidade de pastor-ideólogo, na medida em que sua prédica se destina a formar o caráter, por meio do qual o fiel protestante manifestará a sua fé e a exercerá no mundo.

A isto, chamou Weber de “ascese protestante” (WEBER, 2012, p.87). O teórico alemão compreendeu esta ascese intramundana como fruto mais puro da ideologia protestante, em especial do caráter protestante tipicamente calvinista (corrente que se tornou a mais hegemônica em termos de direcionamentos ético-ideológico).

O mundo está destinado a isto e apenas a isto: a servir à autoglorificação de Deus; o cristão eleito existe para isto e apenas para isto: para fazer crescer no mundo a glória de Deus, cumprindo, de sua parte, os mandamentos Dele. Mas Deus quer do cristão uma obra social porque quer que a conformação social da vida se faça conforme seus mandamentos e seja endireitada de forma a corresponder a este fim. O trabalho social do calvinista no mundo é exclusivamente trabalho *in majorem Dei gloriam* [para aumentar a glória de Deus] (WEBER, 2012, p.98-99).

A produção ideológica protestante consiste em uma reafirmação dos valores de sua tradição que implicam diretamente no modo como os fiéis do seu reduto se comportam socialmente. Esta inclinação natural do protestantismo histórico para a intramundandade resultou em fazer do protestantismo uma das mais influentes ideologias formadoras do pensamento ocidental contemporâneo.

Ernest Troeltsch (1865-1923), comentando sobre a importância do velho protestantismo na construção da civilização moderna e comparando-o com o protestantismo de sua época, diz:

Somente por isto, em relação ao velho protestantismo, em seus vários grupos, é que não pode haver qualquer dúvida de uma influência do protestantismo na produção de civilização moderna; notando, entretanto, que o protestantismo moderno é por si só um elemento de civilização moderna, e foi profundamente influenciado por ela (TROELTSCH, 1958, p.56).

As ideologias nascidas dentro dos limites da fé religiosa protestante são produzidas a partir de matrizes teológicas definidas. Em outras palavras, podemos dizer que este projeto ideológico é uma decorrência natural para o protestantismo, uma vez que o seu labor teológico é, quando coerentemente elaborado, uma racionalização do cristianismo diante das demandas extraeclesiais.

Ainda que nos estamentos teológicos internos do protestantismo histórico os autores sugiram que sua teologia seja exclusivamente derivada da exegese bíblica segundo algumas regras hermenêuticas próprias, sociologicamente falando, é possível, em boa parte das vezes, estabelecer uma relação entre este labor teológico e as demandas externas.

Quando tomamos, por exemplo, a fórmula protestante sobre a usura, podemos perceber que esta formulação teológica, mesmo que tenha sua

correspondência na exegese bíblica, foi fortemente conduzida por uma necessidade de resposta a demandas alheias às questões meramente teológicas.

Considerado um dos assuntos mais controversos da aplicação ética protestante, sem jamais ter gozado de completa concórdia até mesmo entre os diversos grupos desta tradição, o tratamento dado pelos calvinistas à noção de usura é um exemplo muito proveitoso da derivação teológica das ideologias religiosas.

Conhecido pesquisador da ética social protestante, André Biéler aborda essa questão procurando mostrar o método de formação da ideologia calvinista neste caso. Ele aponta Calvino como um estudioso da realidade econômica dos israelitas e também um avaliador das condições econômicas de seu próprio contexto e, por análise comparativa, chega a alguma aplicabilidade para tal:

Para responder a essa questão, o reformador não se contenta, de modo algum, com um literalismo muito frequente na interpretação das Escrituras, que consiste em repetir determinada prescrição bíblica aplicando-a pura e simplesmente a situações históricas novas. Analisa a realidade econômica contemporânea e compara-a com a antiga economia dos tempos bíblicos. E constata: quando a Bíblia fala de juros ou de usura, não se refere ao fenômeno relativamente recente do empréstimo produtivo. Na economia à longa distância, a economia atlântica em pleno desenvolvimento no início do século XVI, importa distinguir o empréstimo assistencial do novo tipo de empréstimo que exige a expansão de mercados. Um empréstimo produtivo é um capital necessário à realização de um trabalho remunerador (BIÉLER, 1990, p.133).

Evidentemente, as demandas próprias do século XVI, quanto às particularidades econômicas do desenvolvimento genebrino, tiveram alguma influência na busca de uma conceituação teológica sobre o tema da usura. Essa conceituação teológica passou a ser aplicada como uma ideologia protestante calvinista para o uso de empréstimos produtivos nos limites de sua influência.

Como consequência desta prática de empréstimos regulados na cidade de Genebra, surgem, como sempre, os grandes especuladores, especialmente os que lidavam com os cereais que abasteciam a cidade. Registra Biéler que os pastores de Genebra, continuadores da ideologia do “investimento produtivo

controlado”, também vão à luta em suas prédicas para forçar o governo a não permitir o abuso.

E os ministros dessa época se postam do lado da parcela menos favorecida da sociedade, tomando-lhe a defesa, intervindo energeticamente em seu favor, a Bíblia em mão. É assim que, após haverem protestado contra a evolução da taxa de juros e a implantação de um banco, levantam-se eles com veemência contra a especulação dos cereais, a que se entregam certos mercadores, nestes períodos de escassez (BIÉLER, 1990, p.240).

Estes exemplos apontam para a o fato de que a formação ideológica no protestantismo histórico tem uma matriz teológica que a fundamenta. Afinal, se o seu culto se torna efetivo na prédica teologicamente orientada, seria incongruente que sua ideologia fosse noutra direção. Desta integração do protestantismo como a vida intramundana surge uma religiosidade assaz comprometida com a vida do cidadão no seu meio social.

Nos moldes implementados no seu início, a ideologia social protestante tornou-se num forte elemento de condução social, o que pode ser aferido no desenvolvimento de muitos países, onde se fixou como parte constituinte do pensamento social. Max Weber, comparando a capacidade das parcelas sociais protestantes para adquirirem fortuna com aquelas predominantemente católicas e sua certa imobilidade nesta área, pondera da seguinte maneira:

Resta, isso sim, o fato de que os protestantes (em particular certas correntes internas, que mais adiante serão tratadas especificamente), seja como camada dominante ou dominada, seja como maioria ou minoria, mostraram uma inclinação específica para o racionalismo econômico que não pôde e não pode ser igualmente observada entre os católicos, nem numa, nem noutra situação. A razão desse comportamento distinto deve pois ser procurada principalmente na peculiaridade intrínseca e duradoura de cada confissão religiosa, e não somente na perspectiva situação exterior histórico-política (WEBER, 2012. p.33-34).

O pastor protestante, como produtor de bens simbólicos de salvação, no contexto intramundano específico desta tradição, passa a exercer o papel de ideólogo na medida em que é sua a tarefa de munir a congregação dos fiéis para viver no meio social de forma ideologicamente orientada e consistente com a fé.

Este labor ideológico extraeclesial, ainda que resultante indireto do trabalho teológico-pastoral intraeclesial, é a maneira mais objetiva da tradição cristã protestante de se manifestar socialmente, enquanto congregação de fé. Outros mecanismos de inserção social da fé protestante tais como, hospitais, escolas, universidades etc., podem ser bastante efetivos, mas todos nascem no interior da comunidade de fé, como produto de uma ideologia.

O pastor-ideólogo como o primeiro provedor desta capacidade de manifestação viva do pensamento protestante lidará com duas importantes questões: o fundamentalismo e o liberalismo.

Estruturalmente, o protestantismo tem passado por uma tensão recorrente entre as tendências fundamentalistas e as tendências liberais. Essas tensões são complexas e praticamente quase todas as igrejas ou cada fiel, acaba se identificando significativamente às vezes com as posições conservadoras (como a Igreja Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos), outras vezes mostrando um certo liberalismo (como, do mesmo país, a Igreja Episcopal) (WILLAIME, 2005, p. 12).

O fundamentalismo, em um sentido geral, é uma característica própria do protestantismo original, uma vez que a doutrina “*Sola Scriptura*” - que afirma que a verdade religiosa está localizada na “interpretação correta” do texto bíblico – limita e controla a ação interpretativa da realidade e se torna o “fundamento” único da fé protestante.

De certa forma, podemos dizer que, com a sua afirmação do *Sola Scriptura*, o protestantismo é um fundamentalismo no sentido de reafirmar os fundamentos escriturais da fé cristã e em manter estes fundamentos contra qualquer interpretação de instituição aparentemente divergente (WILLAIME, 1992, p.64, tradução nossa)

A questão com que o pastor-ideólogo terá de lidar é a de que os valores fundamentais da fé cristã, segundo a interpretação da sua tradição específica, deverão ser considerados de um ponto de vista teológico-fundamental-intraeclesial, a fim de que sejam aplicados em uma realidade extraeclesial. Seu objetivo será o de tornar sua interpretação fundamentalista do texto bíblico aplicável à realidade social dos fiéis que vivem em uma condição intramundana.

O papel do pastor-ideólogo é trabalhar sua interpretação-fundamentalista-intraeclesial, transportando-a para um conceito ideológico capaz de servir como guia seguro para que o fiel tenha uma vivência social equilibrada e norteada por tais princípios.

Onde estiver a ascese intramundana, se fará presente o rigor ético, característico do protestantismo. O fundamentalismo protestante se manifestará também como um movimento de regeneração moral, visando o restabelecer do que ele estima ser um comportamento cristão legítimo (WILLAIME, 1992, p.64, tradução nossa).

O problema a ser enfrentado é o do limite entre manter os fundamentos e se tornar “fundamentalista” (em um sentido sectário do termo), o que hoje é tratado como uma forma de radicalismo religioso (WILLAIME, 1992, p.68).

O outro lado da moeda é a questão do liberalismo teológico. Neste ponto, o trabalho do pastor-ideólogo reside no cuidado oposto, qual seja: o trabalhar a sua teologia para formar uma ideologia aplicável ao modo de vida no qual se insere o fiel da sua congregação, conseguindo evitar que os fundamentos da sua fé se percam e sua ideologia nasça desfigurada.

O liberalismo teológico protestante foi, historicamente considerando, um esforço no sentido de gerar uma articulação consistente entre o cristianismo e a cultura de seu tempo (WILLAIME, 1992, p.78). Este esforço se iniciou na última metade do século XIX e tornou-se mais evidente no século XX, especialmente no período até à segunda guerra mundial, com o aumento das demandas sociais do secularismo e pluralismo (WILLAIME, 1992, p.79 e 83).

Bonhoeffer e Gogarten fortemente contribuíram para voltar a envolver a teologia com a sociedade moderna e, portanto, repensar o discurso teológico de acordo com os seus destinatários: os homens e mulheres do nosso tempo. Ao fazê-lo, eles encontraram a preocupação central da teologia liberal que é estabelecer um elo entre teologia e cultura, repensar a teologia com base no contexto sócio-cultural contemporâneo (WILLAIME, 1992, p.84, tradução nossa).

Esta concepção dialogal da teologia liberal deve ser considerada um retorno positivo às bases iniciais do processo da construção do pensamento protestante em seus primórdios. Afinal, o papel ideológico do protestantismo não pode estar desconectado com a realidade ao redor. Entretanto, o

desenvolvimento desta teologia caminhou numa direção dialética de estranhamento à temática basilar fundamental: o “*Sola Scriptura*” do protestantismo original.

Rudolf Bultmann (1884-1976), entre os teólogos de linha liberal, é um exemplo deste distanciamento das premissas teológicas iniciais do protestantismo. Ele, em sua elaboração teológica, colocou em primeiro plano, como o trabalho da teologia, a necessidade de traduzir a mensagem cristã em termos da cultura contemporânea e afirmava que a visão bíblica do mundo era mitológica e que não era de se esperar nenhum tipo de intervenção de poderes transcendentais (WILLAIME, 1992, p.85).

A teologia liberal protestante reinterpretoou os dogmas e doutrinas do cristianismo em termos ético-morais e todos os elementos que não pudessem ser diretamente recodificados nestes termos eram desprezados, tais como, a ideia de “ressurreição literal de Cristo”, ou mesmo a chamada “volta de Cristo à terra” ou ainda a “doutrina da Trindade”.

Vislumbrando este cenário desenvolvido na elaboração da teologia liberal, devemos considerar que o pastor-ideólogo enfrentará a questão de trabalhar sua interpretação teológica para que sua aplicação extraeclesia (a ideologia) não se distancie dos fundamentos, a ponto de não se tornar *alter-res-theologicus* (outro ser teológico). O que, em muitos casos, foi o que ocorreu com o protestantismo de linha liberal (WILLAIME, 1992, p.86-89).

O protestantismo liberal cresce pouco por socialização, porque, como todo sistema difuso de crença, ele está em desvantagem, porque falha na vontade de doutrinas as crianças e porque falha no interesse de converter os de fora. Socializar as crianças em uma religião liberal é mais difícil que fazê-lo em uma religião ortodoxa: a pedagogia é mais facilmente transmitida quando se tem qualquer certeza e se está mais próximo das simplificações reivindicadas pelas massas. Mas o protestantismo liberal não se transmite bem de geração em geração, igualmente por estas razões intrínsecas. Pois quando somos socializados sob o pensamento da tolerância e educados na convicção de que qualquer verdade religiosa é legítima, o resultado mais comum é a indiferença religiosa ou, ao contrário, uma opção ortodoxa (WILLAIME, 1992, p.92).

O pastor-ideólogo deverá mover-se sobre a tênue linha limítrofe entre o sectarismo de origem fundamentalista, que faz sufragar a possibilidade de

influência da Igreja no contexto social e o mutantismo teológico, que causa a desfiguração ideológica da igreja protestante.

1.3 - A Especificidade do Pastor Protestante Brasileiro

Considerando os elementos postos anteriormente, sobre a ascendência teológica e ideológica das fórmulas estabelecidas no desenvolvimento da Reforma Protestante e também as funcionalidades fundamentais do pastor protestante, devemos agora fazer uma distinção um pouco mais específica sobre o ofício pastoral no contexto do Protestantismo Brasileiro.

Devemos considerar que, ao expor as características que delineiam a figura e determinam as funções do pastor protestante, trabalhamos como um “tipo ideal”. Estamos trabalhando conceitualmente um indivíduo representativo da tradição teológica e ideológica do protestantismo médio, isto é, consideramos que há nuances que aproximam e distanciam vários desses agentes, mas em geral, tais características definem o “tipo ideal” que procuramos apresentar como representante dessa tradição.

Em se tratando de uma avaliação sociológica do quadro em referência, neste momento, desconsideraremos casos particulares e optaremos por uma planificação mais geral do que deve ser o tipo ideal: “pastor protestante brasileiro”. Reconhecendo que o modelo de pastorado protestante introduzido no Brasil pelo protestantismo de missão já possuía discrepâncias com relação a este pretendido “tipo ideal”.

Contudo, uma matriz mínima destes elementos referenciais seria componente do pensamento e, muitas vezes, também podia ser percebida, em linhas gerais, nas vocações pastorais brasileiras dos primórdios do protestantismo nacional.

No capítulo 2, apresentaremos uma avaliação histórica sobre a implantação do protestantismo no Brasil. Seguindo o roteiro ali apresentado, perceberemos que o protestantismo de missão insere no Brasil um modelo pastoral americanizado, de ligações com o protestantismo histórico americano com traços influentes de uma matriz metodista e puritana.

Este protótipo de pastor se adequava ao que chamamos acima de “tipo ideal”, pois claramente mantinha os valores fundamentais estabelecidos no

início do processo da Reforma Protestante. Tratava-se de um ministro que se entendia “um entre muitos sacerdotes” e tinha a “Bíblia como fundamento de fé de prática”.

Este pastor estava preparado para pregar e realizar a educação intereclesial, tanto quanto servir como ideólogo protestante para uma sociedade que, julgavam eles, estava completamente comprometida com um cristianismo carente de maior qualidade.

Diante do catolicismo, que, supostamente, preferiria a ignorância do povo, o protestantismo apresenta-se como a única solução para livrar o país do analfabetismo, da miséria e das superstições. Formando indivíduos saudáveis, física, intelectual e espiritualmente, o protestantismo anelava por transformar a sociedade brasileira. Em 1918, uma série de quatro artigos em números sequenciais no jornal *O Puritano*, sempre na primeira página, com o título “Pela educação”, condenava o “jesuitismo” que iludia o povo brasileiro com o seu sistema educacional e que só seria vencido por “uma verdadeira, moderna e científica organização pedagógica”. Então, conclamava os protestantes a “cientificarem ao Brasil inteiro, que não possuímos uma boa organização escolar, e que não a possuiremos se o protestantismo não no-la der” (SOUZA, 2005, p.87).

Este modelo pastoral legitimou-se no Brasil como o “pastor intelectual”, capaz de promover o bem estar social, principalmente durante a vigência do “projeto civilizatório” protestante norte americano ou ideologia do “Destino Manifesto” (MENDONÇA, 1995, p. 62). Nos primórdios da inserção do protestantismo na terra brasileira, este modelo se espalhou e foi a matriz das primeiras gerações de pastores nacionais.

Num segundo momento, especialmente após o enfraquecimento da influência dos missionários americanos sobre a igreja protestante brasileira, os pastores nacionais começaram um novo processo de legitimação. Seguindo a forte oposição ao catolicismo, bandeira levantada pelos primeiros missionários, os pastores protestantes nacionais introduziram novos objetivos para a sua pregação apologética.

Enquanto os primeiros missionários tinham a dupla intenção de proselitismo e higienização cultural, os novos atores nacionais do protestantismo se revestiam do poder contestatório da pregação apologética como fator legitimante. Neste esforço duas vias eram mais comuns: mostrar o

protestantismo como uma religião de natureza superior e verdadeira e a busca do crescimento por meio da adesão de novos conversos.

Um dos mais notáveis debatedores protestantes foi o Rev. Álvaro Reis, pastor da Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro. Entre algumas das suas controvérsias com o catolicismo, podemos destacar suas batalhas orais contra o Conde Carlos de Laet, em 1901, e as conferências para rebater o Padre Júlio Maria, ocorridas em 1914. Esta “pedagogia da diferença”, como diz Mendonça (1995, p. 206), servia muito bem ao processo de legitimar a presença protestante naquele momento histórico. Também servia para legitimar suas pretensões de crescimento.

O grande crescimento das denominações protestantes brasileiras levou os pastores a enfrentar outro problema, a questão da doutrinação interna dos seus grupos e a necessidade de tornar as “fronteiras intraprotestantes” mais claras. Este momento coincide com o arrefecimento do crescimento protestante histórico e o crescimento do pentecostalismo, que mudaria radicalmente a matriz pastoral brasileira.

O surgimento do pentecostalismo como uma força evangélica no Brasil, em meados da década de 50, trouxe consigo uma mudança considerável no papel do pastor protestante. Surge em cena o pastor protestante pentecostal, ou, simplesmente, o pastor pentecostal.

O pastor pentecostal, diferentemente do pastor protestante histórico, é um mediador do divino por meio de seu controle das forças espirituais e não da pregação. Outra característica distinta do pastor pentecostal destas primeiras gerações é a pouca ênfase na preparação teológica o que formava um doutrinador mais volúvel. Por fim, a força do seu impacto se dá grandemente pelo seu carisma pessoal, como no tipo weberiano do mago, e sua atividade não tem uma finalidade ideológica e se aplica mais fortemente no proselitismo.

Ao se tornar de uma tal igreja, o clérigo não se compromete, por isso, com uma determinada teologia. Ele aceita decerto comprometer-se com esta ou aquela tradição eclesiástica, a submeter-se à disciplina eclesiástica, mas nem por isso é obrigado a aderir a um sistema teológico preciso. Por isso mesmo é que dizemos que, nas igrejas do tipo pluralista, o problema da autoridade doutrinária se apresenta diferentemente daquelas do tipo ortodoxa (WILLAIME, 2004, p. 18).

Esta rápida consideração histórica, aliada aos conceitos apresentados como “fundamentos da vocação pastoral protestante”, nos oferece a possibilidade de identificar e distinguir algumas especificidades do pastor protestante brasileiro.

Este modelo de clérigo religioso tem a sua autoridade estabelecida sobre a base do princípio fundamental do exercício da pregação bíblica. Para tal ordenamento, recebe um treinamento teológico específico de sua tradição particular e é capacitado, portanto, para exercer o papel de construtor da mentalidade ideológica do seu grupo, provendo, assim, a sociedade de cidadãos capazes de esboçar os princípios ideológicos do protestantismo em seu convívio social.

Diferentemente do clérigo católico, que retira a sua autoridade da instituição, e do pastor pentecostal, que tem a sua legitimidade baseada na força do carisma pessoal e manipulação do sobrenatural, o pastor protestante brasileiro, por sua vez, está respaldado apenas em dois pontos de apoio: o reconhecimento de sua comunidade em relação à sua capacidade como pastor-pregador e pastor-teólogo-instrutor e a capacidade de atuar intramundaneamente através dos fiéis de sua congregação, exercendo o seu papel de pastor-ideólogo.

Assim qualificado, o pastor protestante se perfaz em um tipo bastante particular de clérigo, distinto em termos da origem de sua autoridade clerical e do modo como manifestará a importância de suas representações sociais.

Identificamos, portanto, três matrizes diferentes de cristianismo, nas quais se inserem os modelos clericais de gestão da verdade: o modelo institucional-ritual; o modelo institucional-ideológico e o modelo institucional carismático. A tabela 1 é um resumo da tabulação proposta por Sébastien Fath e apresentada por Willaime (2005, p.35).

Seguiremos adiante em um estudo um pouco mais pormenorizado de como esta progressão histórica e o surgimento de novos modelos pastorais no protestantismo brasileiro afetam diretamente a legitimação social do pastor protestante da matriz histórica do protestantismo de missão no Brasil.

Tabela 1 – Modelos de adesão e legitimação no Cristianismo

Modelo Institucional ritual	Modelo Institucional ou associativo ideológico	Modelo associativo carismático
Igrejas Católica Romana e Ortodoxa	Igrejas Protestantes Históricas	Igrejas Pentecostais
Carisma de função	Carisma ideológico	Carisma pessoal
Magistério institucional	Magistério ideológico	Magistério carismático
Clero sacerdotal	Clero doutoral	Clero profético
Verdade: na instituição	Verdade: na mensagem	Verdade: no líder

Fonte: Willaime, 2005, p.35 (adaptação).

CAPITULO DOIS

O Declínio da Legitimidade Social do Pastor Protestante Brasileiro

Neste capítulo, a proposta é avaliar o processo histórico que gerou um declínio da legitimidade social do pastor protestante brasileiro. Isto será realizado, questionando primordialmente a respeito da importância deste partícipe social no conjunto das relações com a sociedade.

Depois de algumas definições importantes, por meio de uma breve consideração histórica a cerca do protestantismo e sua trajetória no seio da sociedade brasileira, buscaremos desenvolver alguma percepção sobre a sua gradual perda de legitimidade social.

Em paralelo, mas como principal protagonista dessa perda ou mudança de sentido social do protestantismo, identificaremos o pastor e sua função mais destacada como produtor de bens simbólicos desta tradição. Este agente, como perceberemos, é vitimado pelo processo de secularização da sociedade e de privatização da religião.

2.1 - O pastor protestante e a busca de um *locus social*

Inserido em uma realidade social da qual usufrui e participa, o pastor protestante procura legitimar sua presença no *locus social*, dentro da atual circunstância de privatização do espaço religioso.

Assumimos como ponto de partida para a análise das dificuldades existentes na formação de pastores e pastoras protestantes, a uma forte crise na definição dos papéis que a sociedade e a cultura atual lhes reservam (CAMPOS, 2011, p.91).

Assim como Campos, que estuda o campo religioso protestante brasileiro, destacando, entre outros temas, a preocupação com a figura do pastor e sua condição como profissional do religioso, Willaime estuda o fenômeno religioso protestante na França e Europa, propondo uma preocupação semelhante, indicando que houve um declínio qualitativo no modo como o pastor protestante se insere socialmente. Considera ele até mesmo uma mudança no próprio conceito da vocação de pastor protestante.

É patente hoje em dia que os clérigos têm perdido enormemente seu poder intelectual e moral e que não estão mais em condições de normatizar os comportamentos e as representações de seus contemporâneos. Pode-se mesmo indagar se, fazendo da necessidade virtude, os próprios clérigos não abandonaram, em sua grande maioria, qualquer pretensão a um poder normativo, o que representa uma expressiva mutação (WILLAIME, 2003, p.146).

Este quadro impõe a necessidade de avaliação da legitimidade da presença do pastor no tecido social, quais as mudanças qualitativas desenrolaram-se e qual a condição desta relação de legitimidade social nos dias atuais.

O próprio Willaime, como lemos na citação anterior, sugere uma mudança sociológica no papel do pastor protestante na Europa. Por isto também perguntamos: a mesma mudança estaria em curso também no Brasil? Que outras situações seriam possíveis em nosso contexto cultural do protestantismo histórico?

2.1.1 - Bases conceituais

Antes de caminharmos para um breve histórico sobre o protestantismo brasileiro, precisamos construir um quadro avaliativo de referência. Conceituaremos, ainda que de forma sucinta, alguns termos que permearão a nossa análise.

A importância de definir estes conceitos está no fato de que precisamos deles para uma compreensão um pouco mais estruturada do processo que levou os pastores protestantes a um declínio de legitimidade social. Pois, como já vimos nas citações anteriores, uma crise de lugar e definição de papéis está instalada sobre a figura do pastor protestante.

2.1.1.1 - Locus Social

Estamos denominando "*locus social*" àquela importância dada a um sujeito, por meio da qual ele justifica sua presença dentro da comunidade onde vive. Todos os entes sociais carecem de encontrar o seu lugar, importância e papéis a serem desenvolvidos em prol do todo na trama social, isto é um dos fatores que define a sua identidade social.

Para um estudo inicial sobre a teoria dos papéis sociais, a obra de Ray Holland – **Eu e Contexto Social** – pode ser uma fonte a ser consultada por

aqueles que desejarem compreender diversas abordagens sobre a teoria de papel, que se trata, grosseiramente falando, de um entrelaçamento das disciplinas da psicologia e da sociologia.

Nenhum outro conceito isolado parece oferecer maiores possibilidades de investigação sobre a relação entre pessoas e sociedades, ou entre as disciplinas que tratam especificamente dos fenômenos pessoais e sociais – ou seja, a psicologia e a sociologia – do que o conceito de papel (HOLLAND, 1979, p.97).

Uma identidade social definida é fundamental para a consciência pessoal de importância e legitimação da existência de um sujeito dentro do grupo que o abriga. Esta identidade tem modelos definidores mais restritos, como a família; mais abrangentes, como entidades de classes, instituições religiosas etc.; e também conecta o indivíduo a uma trama maior e mais significativa, como uma nação, cultura e sociedade em geral.

Os efeitos da definição do *locus social* de um sujeito causam-lhe, dentre tantos benefícios, autodefinição de valor e identidade social, fortalecendo seu senso de autoconsciência (*tenho função social, logo existo*) e sua autoestima psicossocial.

A identidade pode ser vista primordialmente do ponto de vista psicológico (quem sou eu?). Mas, este ponto de vista é fortalecido e, muitas vezes, determinado, pela identidade social projetada do indivíduo, fruto de sua autoafirmação de competências para existir na trama das relações sociais (quem sou para os outros?).

Aquilo que forma o eu organizado é a organização das atitudes que são comuns ao grupo. Uma pessoa é uma personalidade porque pertence a uma comunidade, porque absorve as instituições dessa comunidade em sua própria conduta. Ela toma a língua da comunidade como um meio através do qual chega à sua personalidade, e então, por meio de um processo de desempenhar diversos papéis que os outros propõe, chega a captar a atitude dos membros da comunidade. Tal é num certo sentido a estrutura da personalidade do homem (MEAD, 1934, p.280).

A identidade considerada do ponto de vista psicológico nasce a partir da interação do sujeito com a comunidade. Comunidade considerada neste texto como espaço privilegiado de interação do indivíduo com o outro num determinado espaço geográfico por longo período de tempo (ARAÚJO, 2005, p.21).

No ambiente Ocidental de cultura capitalista, esta identidade social é especialmente medida pelo exercício de uma função produtiva, o que geralmente recebe o nome de “profissão”.

O nascimento da identidade profissional, portanto, ocorre no seio de uma comunidade. O sujeito vende sua força de trabalho, sua arte, sua especialização, seu conhecimento para atender as necessidades daquela comunidade e as suas igualmente. Neste sentido a construção de uma determinada identidade profissional passa necessariamente pela construção de certo fazer, de certa práxis, bem como da qualificação para o exercício da função proposta, eis quando surge uma determinada profissão (ARAÚJO, 2005, p.22).

Esta função produtiva não carrega necessariamente um caráter econômico, como atividade economicamente ativa. Podemos tomar como exemplo os artesãos voluntários, artistas de rua e outros sujeitos sociais, cuja função não é a produtividade em termos de contribuição geral para o crescimento econômico de um grupo.

Tais agentes sociais trabalham para oferecer condições socioambientais de valor simbólico. Neste caso, sua utilidade produtiva social pode ser “servir para o entretenimento”, a “reflexão ideológica ou filosófica” etc. Não obstante, todos estes sujeitos devem encontrar um *locus social* como justificativa de sua prática, o que garante a continuidade de sua profissão.

Portanto, o conceito de *locus social* que abordamos neste trabalho está relacionado com a ideia de interação produtiva com o meio social, por meio do exercício de uma profissão ou vocação, seja ela economicamente ativa ou não.

2.1.1.2 - Secularização da sociedade

As transformações ocorridas no decorrer do século XX foram muitíssimo profundas. Desde o desenvolvimento científico, tecnológico e econômico, até as mais basilares mudanças conceituais.

Dentre as mudanças mais significativas nos campos da filosofia e da ideologia, a pós-modernidade foi a que de fato causou mais mudanças no paradigma epistemológico da humanidade.

Esta pesquisa não comporta um espaço para o estudo conceitual da pós-modernidade e todos os debates em torno deste tema. Utilizaremos o termo “pós-modernidade” como uma forma de nos referir ao período que se

constituiu como o desenvolvimento do pensamento moderno nascido ou inaugurado na esteira do método cartesiano.

Em resumo, para corroborar com o viés desta investigação, consideraremos que a pós-modernidade instituiu um ambiente de desconfiança e descrédito na capacidade da religião em oferecer respostas seguras às questões mais profundas da humanidade. Ainda que se manifeste em graus e forma diferentes em cada sociedade.

Não é difícil esboçar uma definição simples de secularização para nossos fins. Por secularização entendemos o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos (BERGER, 1985, p. 119).

O pensamento pós-moderno rejeitou o conceito de verdade absoluta e definiu a legitimidade da intuição pessoal, assistida pelo método científico, como as bases epistemológicas aceitáveis. Desta forma, a humanidade pós-moderna rumou para a individualização da verdade e o fomento da secularização da sociedade. Promoveu-se, não somente um conflito entre a sociedade e a religião ocidental, mas também uma definição da religião como algo restrito ao fórum pessoal.

Nesse sentido, secularização corresponde ao desenvolvimento e à automização das ciências que, forçando as portas do saber teórico, minaram a credibilidade social da religião, expulsando do sistema de credibilidade o raciocínio teológico-filosófico. A religião perdeu autoridade também no campo dos valores, pois ela não é mais a exclusiva produtora de valores sociais. Os produz também, por exemplo, a escola. Dependendo do desenvolvimento do sistema educativo, a tendência é deixar a igreja como produtora de virtudes privadas e não mais de valores sociais (RIVERA, 2007, p.10).

Na verdade, devemos considerar o que alguns teóricos afirmam sobre o fato de que este processo de secularização teve início muito anteriormente. Verdade é que as bases teóricas da Reforma Protestante serviram também como lastro para o desenvolvimento do desencantamento do mundo, ainda que este seja um efeito colateral não pretendido.

Max Weber indicou bases para esta análise quando compreendeu que a perspectiva calvinista da intramundandade do trabalho como um serviço a Deus seria a responsável por uma secularização de todos os setores da vida.

Entretanto, há que se fazer a devida ressalva de que o termo “secularização” é utilizado por Weber num sentido um tanto diferente do que usamos nos dias atuais. Para Weber, secularização era o seu modo de se referir ao fato de que os protestantes, especialmente os de raiz calvinista, haviam construído uma religiosidade que se torna efetiva na vida intramundo, ou seja, no ambiente do que é secular.

Do lado protestante, utiliza-se essa concepção para criticar aqueles ideais ascéticos (reais ou supostos) da conduta de vida católica; do lado católico, replica-se com a acusação de “materialismo”, o qual seria a consequência da secularização de todos os conteúdos da vida pelo protestantismo (WEBER, 2012, p.34).

Ainda nesta discussão, voltando a Weber, ele não usa o conceito de secularização apenas para denotar o modo como a religiosidade, baseada na vocação, se transferia para o dia a dia dos crentes calvinistas. Ele também usa este termo para definir como os sucessores das primeiras gerações de calvinistas, mais particularmente na Inglaterra, se apropriaram de doutrinas calvinistas e as secularizaram, no sentido de justificar ações, muitas delas até estranhas à fé. Ele atribuía esta mudança secularizadora ao enfraquecimento da raiz simbólica de cunho religioso, cedendo lugar a uma intramundandade utilitária.

Exatamente como Wesley nos diz [referindo-se à John Wesley, ícone do metodismo inglês] aqueles vigorosos movimentos religiosos cuja significação para o desenvolvimento econômico repousava em primeiro lugar em seus efeitos de educação para a ascese, só desenvolveram com regularidade toda a sua eficácia econômica quando o ápice do entusiasmo puramente religioso havia sido ultrapassado, quando a tensão da busca pelo reino de Deus começou pouco a pouco a se resolver em sóbria virtude profissional, quando a raiz religiosa definhou lentamente e deu lugar à intramundandade utilitária (WEBER, 2012, p.160).

Weber, completando o seu pensamento, diz:

O poder da ascese religiosa, além disso, punha à sua disposição trabalhadores sóbrios, conscienciosos, extraordinariamente eficientes e aferrados ao trabalho como se finalidade de sua vida, querida por Deus. E ainda por cima dava aos trabalhadores a reconfortante certeza de que a repartição desigual dos bens deste mundo era obra toda especial da divina Providência, que, com essas diferenças, do mesmo modo que com a graça restrita, visava a fins por nós desconhecidos. Calvino já havia anunciado a frase, muitas vezes citada, segundo a qual o “povo”, ou, dito de outra forma, a massa dos

trabalhadores e dos artesãos, só obedece a Deus quando é mantido na pobreza. Os holandeses “secularizaram” tal sentença ao dizer que a massa dos seres humanos só trabalha se a tanto a impelir a necessidade, e essa formulação de um Leitmotiv da economia capitalista iria desembocar mais tarde na correnteza da teoria da “produtividade” dos baixos salários (WEBER, 2012, p.161).

Estas mudanças substanciais da religião protestante, uma de caráter de ascese religiosa intramundana e outra extremamente utilitária, advinda da pragmática capitalista, seriam os sinais de secularização que decorriam diretamente do pensamento teológico-filosófico protestante e que já estariam presentes no mundo, nos seus dias, segundo Weber.

Willaime concorda com isto, quando faz comparação entre a organização religiosa e a gestão da verdade nos modelos católico e protestante. Para ele, esta contribuição significativa do protestantismo para a introdução da secularização no processo de transformações da sociedade moderna, vem do fato de que a instituição protestante é ideológica e não ritual como no catolicismo.

O protestantismo representa uma etapa importante do processo de secularização na medida em que opera uma dessacralização do cristianismo: dessacralização da instituição; dessacralização do clero; dessacralização da eucaristia (WILLAIME, 1992, p.20).

Voltando ao ponto anterior, não obstante as raízes da secularização já estarem implantadas no mundo em desenvolvimento quando as primeiras denominações protestantes foram se instalando no Brasil, foi no transcorrer do século XX que esta forma de encarar a realidade tomou seus contornos mais evidentes.

A secularização, resumindo, é um processo de intramundanização da religião, o que pode até ser considerado algo positivo, se compreendido como Weber o tratou, já o secularismo é um ceticismo antirreligioso que é assumido como característica básica do modo de pensar do homem pós-moderno. Neste exercício cético o homem não destrói a religiosidade, mas a desloca para um *locus* social que reduz sua eficácia e necessidade nos termos mais intimista e pessoal. A esta retirada da presença dos valores da religião como mola mestra dominadora dos valores da sociedade, aplicamos o nome de secularismo da sociedade.

2.1.1.3 - Privatização da religião

O resultado mais evidente desta secularização foi a privatização da religião. Isto gerou uma maneira completamente diferente de se conceber o papel social da religião, tentando limitar o seu alcance aos ambientes próprios do exercício da fé e da produção de bens religiosos.

A permanência da religião no mundo pós-moderno

Discute-se sobre o modo como a sociedade pós-moderna reage à religião e, em muitos locais, a extinção da religião fora apregoada e, algumas vezes até comemorada.

A França é o país europeu que alcançou os mais altos índices de laicização do Estado e onde se considera que o processo de secularização pós-moderno foi o mais bem sucedido na proposta de extinção do ambiente religioso para um estado de pensamento a-religioso.

Entretanto, é justamente na França que se pode observar uma reintrodução da religião no debate social, tendo dois exemplos bem recentes para ilustrar o ressurgimento da questão. O primeiro é o caso dos véus islâmicos e o segundo o debate sobre a questão da adoção de filhos por pais homossexuais. Recentemente uma manifestação reuniu mais de um milhão de pessoas que se posicionavam contra a adoção de crianças por casais homossexuais e a no lastro deste posicionamento havia uma matriz de orientação religiosa (LAURENT, Le Monde, 2013, 20mar).

Peter Berger considera a religião do final do século XX como uma “ressurgente força”. Ele propõe que a “teoria da secularização” se equivocou ao considerar que a modernização conduziria ao declínio ou extinção da religião (BERGER, 1999, p. 2). Ainda que se discuta o talvez excessivo otimismo de Berger com a força da religião, devemos considerar um ponto: o processo de secularização não significou a devastação da religião, mas provocou uma resignificação da mesma.

Voltando a Rivera: “Dependendo do desenvolvimento do sistema educativo, a tendência é deixar a igreja como produtora de virtudes privadas e não mais de valores sociais” (RIVERA, 2002, p.10). Ou seja, a religião exercerá

um papel cada vez mais privativo, dentro de grupos sociais específicos, porém, não sofrendo da decadência para a extinção de sua espécie.

Ainda segundo Rivera, seria um erro considerar que a secularização deveria significar a extinção total do sentimento e do fenômeno religioso. O que ele propugna é que a secularização aponta para uma mudança da heteronomia da religião para a autonomia gerida pela divisão das esferas de atuação do estado e da igreja (RIVERA, 2002, p. 92). O mesmo entendimento pode ser encontrado também em Tavolaro (TAVOLARO, 2005, p.58).

Para Berger, as religiões, de uma maneira geral, podem seguir dois caminhos, o da rejeição dos valores modernos, como acontece, por exemplo, nas comunidades amish, no oeste da Pennsylvania, ou entre os judeus hassídicos no Brooklyn ou seguir o caminho da adaptação da religião ao mundo secularizado (BERGER, 1999, p.4).

Maurice Halbwachs trata da memória dos grupos religiosos e a define como memória de combate (HERVIEU-LÉGER e WILLAIME, 2009, p. 229). Os organizadores desta obra destacam que Halbwachs considera que a força da continuidade da religião está em sua capacidade adaptativa aos contextos onde se insere. Ele propõe uma resposta dupla: primeiro a religião se transforma junto com a sociedade que a transforma e, em segundo lugar, ela se mantém por ter em sua própria substância a força da tradição e da memória desta tradição inculcada:

Primeiro tempo: quando uma sociedade se transforma e transforma ao mesmo tempo sua religião, “ela avança um pouco no desconhecido”. Não se trata, porém, de um começo absoluto. As relações de força se transformam no seio do grupo e esses equilíbrios impõem múltiplas adaptações. A religião muda, mas ela deve, para preservar a unidade do todo social, proceder por meio de ajustamentos sucessivos, introduzir crenças novas “sem quebrar inteiramente o quadro de noções no qual ela cresceu até o momento” (...) Mas, segundo tempo, se a religião é, desse modo, o vetor privilegiado da continuidade social, é pelo fato de ela ser, em sua própria “substância” relato e comemoração de sua própria origem: é pelo fato de ela ser, em si mesma, tradição (HERVIEU-LÉGER e WILLAIME, 2009, p. 233-234).

Esta preservação da religião, no entanto, não deve ser considerada como uma ressurgência da mesma nos mesmos moldes de sua força em tempos passados. Devemos mesmo considerar que essa capacidade de

adaptação da religião inclui processos internos de mudança. No caso, ela reage ao seu contexto, procurando a melhor maneira de continuar existente. A religião procura ressignificar-se à luz de seus novos contextos. .

A religião, podemos assim dizer, se ressignifica pela alienação ou a adaptação às novas condições gerais do contexto de sua nova ambiência. Mas, seja qual for o caminho que ela escolha no contexto da pós-modernidade, o resultado cairá na vala comum da privatização.

Todos estes esforços de sobrevivência da religião em meio ao secularismo pós-moderno, são conduzidos a esfera da individualidade de suas comunidades religiosas. A religião, neste contexto, permanece restrita à prática da fé pessoal.

As evidências todas sugerem que a religião, para permanecer viva no ambiente pós-moderno, se ressignificou em termos da privatização, sendo excluída, como disse Peter Berger, de todos os setores da sociedade.

A religião em busca de legitimação – resignificação pela ação social

Dentro de processo de adaptação às condições pós-modernas, a religião, na busca de resignificação procurará, na condição de ente social coletivo, uma posição adequada para se inserir como agente vivo, competente e importante para a trama social, a esse processo, chamamos de busca de legitimação social.

O caminho cada vez mais comum para a religião encontrar o seu *locus* social é o da ação social. Ela, religião, busca operar sua capacidade de trabalhar socialmente, em tais atividades como a defesa da causa dos direitos humanos ou da justiça social (BERGER, 1999, p.17). Assim, a fé particular pode mostrar-se útil socialmente, na medida em que oferece, por meio das aptidões dos fiéis, a capacidade de agir responsavelmente na sociedade e promover o bem social.

Joanildo A. Burity, em um artigo que discute a legitimação da participação de organizações religiosas nas políticas sociais brasileiras, observa que parte da argumentação que fundamenta essa busca de legitimidade é “identitário”, isto é, tem haver com a reafirmação de uma identidade.

Ele qualifica este argumento como nascendo do interesse da própria organização religiosa de se localizar socialmente, tanto quanto, da sociedade de identificar o sentido da presença religiosa nos meandros sociais. Ele exemplifica seu ponto com a seguinte declaração de um conselho ligado à Igreja Luterana que lida com a causa da criança e do adolescente:

A igreja é uma organização da sociedade civil e sua atuação em parceria é uma forma de por em prática seus compromissos democráticos; este campo não é o da 'missão' (entendida como proselitismo), mas o da política. Aí, a igreja atua sobretudo como parte da sociedade organizada, motivada por seus princípios, claro, mas sem levantar pretensões qualitativamente distintas dos demais parceiros (BURITY, 2003, p.19).

A inserção protestante no Brasil teve um forte apelo esta participação social. Quando o protestantismo chega ao Brasil era ele um intruso, por força, não tanto da secularização, mas da excessiva participação da religião católica no conteúdo ideológico brasileiro. O protestantismo, como estratégia de entrada, promoveu a ação social, tais como a criação de escolas, hospitais, cursos de inglês etc, uma maneira adequada de promover a legitimidade de sua permanência nesta terra.

Até 1889, os protestantes já haviam criado muitas dezenas de igrejas, bem como algumas notáveis instituições educacionais. Como foi apontado, a aceitação do protestantismo havia sido facilitada pelas ideias liberais nutridas por muitos intelectuais, políticos, religiosos e pelo próprio imperador. Os evangélicos eram percebidos como progressistas, honestos, operosos e, portanto, como altamente benéficos para o desenvolvimento do Brasil (MATOS, 2008, p.69).

No entanto, uma constante tensão dentro do campo religioso protestante brasileiro se fazia sentir. Enquanto a estratégia protestante incluía a inserção de benefícios sociais como fonte de legitimação, a forte influência da teologia de Princeton, associada à vida missionária moldada pelos movimentos avivalistas, empurrava as denominações protestantes brasileiras (protestantismo de missão) para uma forte compulsão proselitista anticatólica.

Com o passar do tempo, estes esforços sociais foram dando lugar e primazia à busca de crescimento denominacional. Nesta fase, o protestantismo encontrava uma identidade social que se construía a partir de sua força conversionista.

O crescimento de todas as grandes denominações históricas é uma maneira de aferirmos esse novo estágio da ação protestante brasileira. Este novo ímpeto ocorreu em consonância com uma mudança interna nas principais denominações a “nacionalização do protestantismo brasileiro”. Em outro tópico trataremos melhor a questão do crescimento e da nacionalização. Para exemplificar, vejamos o que dizia o manifesto batista de 1922:

A denominação brasileira, representada na convenção, não possui uma telha sequer, mas, passa dias reunida, com grandes dispêndios, discutindo o planejamento sobre essas instituições que não lhe pertencem e que não lhe cabe dirigi-las. Em tudo vemos a desconfiança em nós e no nosso povo, e a desconfiança só pode produzir a desconfiança. Por isto mesmo, pugnamos uma mudança “radical” nos métodos do trabalho entre os batistas do Brasil. Eis porque entramos nessa gloriosa e já vitoriosa campanha, visando: 1º tornar a evangelização da pátria a fase primordial e basilar de nossas atividades cristãs (REILY, 1984, p.178).

Chegando à segunda metade do século XX, com a chegada de novas faces do protestantismo e o surgimento do pentecostalismo, houve uma diminuição do ímpeto evangelístico e o arrefecimento do crescimento denominacional do protestantismo histórico.

Somado ao pentecostalismo, o neo-pentecostalismo do final do século XX formou o carro chefe da expressão protestante no Brasil. Este modelo protestante, conflitante e distante da expressão protestante das igrejas históricas, transformou-se em mais um algoz da expressão social do protestantismo histórico, que já perdera sua capacidade de legitimação, até então fecunda, por meio do crescimento denominacional.

O protestantismo histórico, notando-se acuado, procurou outros espaços de legitimação social e, como preconizou Halbwachs, se resignificou acompanhando suas memórias, mas também as novas imposições sociais. O último quarto do século XX somou o auge do desenvolvimento do secularismo, a privatização do espaço religioso e o surgimento do protestantismo imagético do pentecostalismo/neopentecostalismo. Este momento tornou recluso o protestantismo histórico, aumentando sua necessidade de legitimação social.

Portanto, é possível afirmar que no pensamento pós-moderno, a secularização é um processo de distanciamento entre religião e sociedade,

com o confinamento da religião dentro dos seus espaços religiosos e na esfera da fé privativa. Isso configura uma relocação da religião na sociedade.

Este quadro geral da religião e do protestantismo nacional fará do pastor protestante brasileiro sua vítima. Ele, sendo o principal agente promotor da tradição protestante e também encontrando, no contexto de seu ambiente de fé, a sua principal fonte de significado e identidade social, naturalmente está comprimido entre as partes de uma grande prensa ideológica que exigirá uma ampla resignificação de seu papel.

2.1.2 - A interação social - uma lacuna aberta para o pastor protestante

A necessidade de legitimação social ou de definição de identidade social nasce na esteira do movimento iluminista, com o surgimento do conceito de “sujeito sociológico”.

Este conceito se baseia na necessidade de interação entre os entes sociais, a qual fornece a cada sujeito de relacionamento uma identidade que se define a partir de sua importância no contexto de todas essas relações e interações com os demais atores.

2.1.2.1 – Interacionismo simbólico

Seguindo este caminho da significação pessoal, medida na teia das relações das pessoas com o grupo onde vivem, destacamos a análise empreendida por George Herbert Mead (1863-1931), que se conduziu intelectualmente pelo que foi denominado de “interacionismo simbólico”.

Esta teoria de papel compreende que as pessoas, enquanto seres sociais, constroem suas identidades e se legitimam na interação com os demais sujeitos e objetos sociais. Comentando a respeito dessa teoria social de Mead, Másoli assim se expressou:

Este filósofo e psicólogo social formulou a teoria do interacionismo simbólico, a fim de explicar a construção social do *eu*. Os elementos fundamentais da sua teoria são: o *eu*, a *sociedade* e a relação *eu/sociedade*. O *eu* é formado por duas instâncias: O *eu* propriamente dito, que é uma resposta do indivíduo às atitudes dos outros ou a internalização destas atitudes pelo sujeito nos papéis sociais e o *mim*, que é complexo formado pelas atitudes generalizadas da comunidade, o grupo, o processo social, a sociedade (ARAÚJO, 2005, p.18).

As trocas de valores e significados ocorridas dentro do tecido social fazem o indivíduo saltar do conceito de identidade interior e pessoal para a identidade social que se ressalta pela sua relevância e participação para a ordem e progresso social.

Na cultura encontra-se inserida a construção das representações sociais que é o substrato necessário para a construção dos papéis sociais e a da identidade do indivíduo. Esta identidade faz a mediação entre o interior individual e interior social, na concepção de G.H. Mead (ARAÚJO, 2005, p.15).

O “interacionismo simbólico” parte de um pressuposto de que a natureza própria dos indivíduos se torna evidente na sua interação social, a qual passa a ser o principal elemento constituinte da sua identidade (ARAÚJO, 2005, p.16).

Compreendemos, portanto, que existe uma interiorização da sociedade pelo indivíduo, segundo um parâmetro subjetivo. Esta interiorização é provocada a partir da resposta que a sociedade lhe dá, em termos de sua participação social. O modo como ele se percebe a partir desta interiorização é parte de sua construção identitária.

O conceito de *self*, desenvolvido por Mead, aponta para a construção social. O *self* é essencialmente um processo social, compondo-se de duas fases distinguíveis: o eu e o mim. O eu é a parte comportamental do *self* e consiste na reação do organismo às atitudes dos outros; o mim é a série de atitudes organizada dos outros que cada pessoa adota, como *self* que tem consciência. Logo, o homem precisa introjetar o outro, o social, para desenvolver o *self* (GOULARD e BREGUNCI, 1990, p.53).

2.1.2.2 – A lacuna identitária do pastor protestante franco-europeu – o caso geral

O pastor protestante, por sua vez, inserido em uma vida religiosa que se devota aos bens simbólicos e da salvação dos homens por meio do exercício da fé sobrenatural, como qualquer outro sujeito social, também procura encontrar sua legitimação tentar por meio da definição de uma identidade como participe da construção desta interação com os outros indivíduos sociais.

Ele encontra sua principal relação de significação pessoal na interação com o grupo social mais próximo, sua congregação religiosa. Neste ambiente ele tem um valor que lhe é oferecido como a resposta do clã religioso à sua

condição profissional, de mestre da religião. Mas este ambiente de significação tão restrito não consegue satisfazer todas as necessidades psicossociais do pastor. Mas, o atual isolamento da religião no contexto social por conta da privatização do religioso força esse confinamento da significação pessoal do pastor.

Por outro lado, considerando que o desenvolvimento do processo de secularização também atinge a congregação religiosa e gradativamente os fiéis também começam a considerar a religião cada vez mais descartável no seu dia a dia, o pastor sofre um duro golpe, pois, mesmo dentro do seu próprio ambiente mais evidente de produção identitária, ele passa a sofrer um declínio de legitimidade social. Em outras palavras, até mesmo dentro do ambiente de significação religiosa, o pastor passa a sofrer a falta de *locus* social.

Desta forma, devemos considerar que uma grande lacuna começa a se abrir no conceito de legitimidade social do pastor e este passa a ter uma dificuldade enorme para se localizar socialmente dentro dos elos de interação a social que lhe conferem identidade. Esta crise se avoluma e faz necessária uma revisão da própria figura do pastor protestante.

Willaime avalia esta lacuna sugerindo que algumas mudanças conceituais já estavam transcorrendo na França/Europa nas últimas décadas do século XX. Para ele, os pastores franceses estavam naturalmente se relocando socialmente através de algumas lógicas de legitimação, na tentativa de recuperação da credibilidade social.

Não seria mais o clérigo uma figura de autoridade: ele seria menos o homem do discurso do que o homem da escuta, não mais seria o ideólogo procurando impor uma doutrina e uma moral, mas sim o animador do debate social em torno das questões de sentido e de ética. A profissão de clérigo utilizaria menos o registro da afirmação, da imposição direta de um sistema de sentidos do que o registro da sensibilização e da escuta: não se trata mais de controlar as consciências e os comportamentos, mas sim de inserir da melhor maneira possível na atual conjuntura cuidando, particularmente, de manter contato com os seus contemporâneos. Porém, há mais do que uma mudança de estilo pedagógico do que uma evolução para uma pedagogia religiosa antiautoritária. Há em ação aspirações sociais, que tentam com chances diversas, reativar o papel clerical na modernidade, de torná-lo socialmente mais operante (Willaime, 2003, p.146).

2.1.2.3 - A lacuna identitária do pastor protestante brasileiro – o caso específico

Estes novos modelos de busca de sentido e legitimidade social do pastor protestante franco-europeu, tal qual sugerido por Willaime, são processos em franca progressão também no contexto brasileiro e podem ser aqui claramente identificados.

Alguns estudiosos afirmam que os processos de introdução da pós-modernidade tenha chegado tardiamente no Brasil. Sérgio Tavoralo, em um artigo bastante esclarecedor sobre o tema da modernidade tardia no Brasil, questiona se devemos de fato considerar que a modernidade chegou tardiamente no Brasil ou se seria melhor pensar que o Brasil desenvolveu um tipo “particular de modernidade” (TAVOLARO, 2005, p.16). Neste artigo, Tavoralo atribui às peculiaridades das diferentes estruturas sociais brasileiras as significativas mudanças no modo de introdução da modernidade [ou pós-modernidade] em nosso contexto.

Segundo Tavoralo, as condições normalmente consideradas premissas fundamentais da presença da modernidade - complexificação social, secularização e separação dos domínios públicos e privados – se desenvolveram de forma diferente no Brasil.

Sobre a questão da secularização e privatização da religião, ele formulou, baseado em estudos sobre os elementos classificadores da modernidade, a seguinte tese:

Quanto às variações nos padrões de secularização da normatividade, benefício-me dos estudos de José Casanova (1994, 2001) a respeito dos papéis públicos e privados de organizações e concepções de mundo religiosas em diversas formações sociais contemporâneas. Ao refutar a noção comumente aceita de que a modernidade fez-se necessariamente acompanhar do desaparecimento total e completo de visões de mundo religiosas, ou ao menos de seu recolhimento em domínios privados, Casanova chama a atenção para três caminhos históricos observáveis no mundo moderno: 1) configurações em que associações religiosas têm papel ativo na vida pública; 2) arranjos em que concepções religiosas se mantêm vivas e atuantes fundamentalmente em âmbitos sociais privados; e, finalmente, 3) casos nos quais associações e concepções religiosas não têm peso marcante tanto em esferas sociais públicas como em âmbitos privados. Também aqui não há por que afirmar categoricamente que qualquer um dos cenários indicados seja mais ou menos moderno que seus pares (TAVORALO, 2005, p.13).

Como já vimos anteriormente, a ambiência que abriga o pastor protestante brasileiro tem sofrido profundas alterações desde a implantação do protestantismo no Brasil até o final do século XX, início do século XXI. Tais alterações serão muitíssimo importantes para a consideração da condição social do pastor protestante brasileiro e sua atual crise identitária.

Por isto, seguramente é necessário considerar o desenvolvimento histórico do estabelecimento do protestantismo histórico no Brasil e de seu principal agente produtor de bens simbólicos, o pastor protestante. O que passamos a considerar a seguir.

2.2 - O Pastor Protestante Como Produtor de Bens Simbólicos de Importância Sociológica – Uma História em Transformação

Em tempos passados, quando a religião ocupava significativo espaço no contexto da formação do *locus* social e era uma das principais matrizes da ética e moral social, em particular, no caso do cristianismo na sociedade Ocidental, a legitimidade social dos clérigos cristãos se construía de maneira menos traumática.

A produção de bens de salvação do protestantismo brasileiro, por meio do seu principal agente, teve várias faces. Cada uma destas faces procurava produzir legitimação social ao protestantismo e seus agentes. Estas faces apareceram intercambiavelmente no transcorrer da história do século XIX e XX.

O processo de socialização do protestantismo brasileiro tem várias outras facetas que poderão ser consideradas na equação sociológica do significado identitário do protestantismo nacional, mas nesta pesquisa nos limitaremos a avaliar apenas quatro delas: a) o projeto civilizatório; b) a pregação contestatória; c) o expansionismo proselitista; d) a descontinuidade pentecostal e neopentecostal.

A luta dos protestantes por um espaço religioso na sociedade brasileira desenrolou-se em três níveis: o polêmico, o educacional e o proselitista. O educacional se desenvolveu em dois outros níveis: o ideológico, cujo objetivo era introduzir elementos transformadores na cultura brasileira a partir dos escalões mais elevados, e o instrumental, cujo objetivo era auxiliar no proselitismo e a manutenção do culto protestante na camada inferior da população. O

proselitista, isto é, o esforço desenvolvido pelos protestantes para converter os católicos, constituiu-se no confronto direto com o catolicismo, uma vez que se tratava da tentativa de substituição de princípios de fé e procedimentos religiosos profundamente arraigados em três séculos livres de concorrência (MENDONÇA, 1995, p.82).

2.2.1 – O projeto civilizatório - o pastor protestante e a construção de um caráter distintivamente protestante

No Brasil, colonizado em meio a forte presença cristã católico-romana, como em outros países, as funções clericais eram respeitadas e o seus agentes, “representantes do pensamento da Igreja e de Deus”, eram recebidos como necessários para a propagação do equilíbrio social.

A tradição da Igreja Católica, por muito tempo fora preponderante para as discussões ligadas à ética e moral social brasileira e as considerações do clero católico quanto às questões políticas do Brasil eram recebidas de uma maneira bastante respeitosa pela sociedade.

Ao seu modo, as tradições protestantes, também ganharam espaço no Brasil no início do século XX. A inserção do protestantismo no Brasil forneceu ferramentas e conteúdos preciosos para o debate da moralidade brasileira e da própria jornada da sociedade agrária para uma rota de progresso social.

Algumas iniciativas empreendidas quando da inserção do protestantismo no Brasil (em particular dentro dos círculos daquelas denominações que tinham um projeto de nacionalização) demonstravam já este ensaiado desejo de comprovar-se legítimo socialmente. Falamos da criação de entidades assistências de saúde e projetos educacionais, tanto quanto, o uso de um discurso progressista e de missionários que desempenhavam outros papéis sociais, como médicos, escritores, jornalistas, divulgadores de cultura em geral.

Mendonça ressalta que a matriz protestante que veio ao Brasil para aqui se instalar, como fruto dos grandes avivamentos, somada aos antigos anseios calvinistas dos peregrinos puritanos de implantar o Reino de Deus na terra, fora fortemente impulsionada pela doutrina civilizatória da sociedade, conhecida como “Destino Manifesto”.

Esta doutrina tinha por base a consideração de que os americanos teriam sido chamados por Deus para um processo de implantação de uma civilização cristã, que ordenasse a vida segundo um tripé: religião-moralidade-

educação. Este fora o escopo básico da premissa evangelizadora da empresa missionária americana no Brasil (MENDONÇA, 1995, p.59).

Pelo menos no século XIX, o melhor e mais eficiente condutor da ideologia do “Destino Manifesto” foi a religião americana, ou melhor dizendo, o protestantismo americano, com sua vasta empresa educacional e religiosa, que preparou e abriu o caminho para o seu expansionismo político e econômico (MENDONÇA, 1995, p.62).

Evidentemente, o conteúdo político e econômico desta proposta, não deve nos fazer pensar que a única premissa a ser considerada nesta meta civilizatória é o transporte imperialista de uma política de dominação, como atualmente é comum pensar. Os missionários também possuíam verdadeiro ardor pela salvação espiritual dos brasileiros, como é possível ver em muitos dos seus sermões. Entretanto, não cabe neste esforço de pesquisa levantar essas possibilidades, mas nos limitar a considerar este projeto civilizatório como uma busca de legitimar a nova fé ou nova religião na terra brasileira (MENDONÇA, 1995, p.169).

Mendonça apresenta a intencionalidade do projeto civilizatório e o seu forte apelo para a substituição da matriz religiosa brasileira, tomando como exemplo a fala do missionário presbiteriano Samuel Rhea Gammon em um livro que procura estimular a vinda de mais missionários para o Brasil:

O ideal civilizatório do “Destino Manifesto” estava presente no pensamento de Gammon. Ele reconhecia que o Brasil era um grande e admirável país, e, para que o seu progresso continuasse, era necessário algo mais. Nas suas próprias palavras: é necessária a religião de Jesus Cristo em sua pureza. O propósito deste livro é apresentar os atrativos, as possibilidades e as necessidades da terra e do povo e que o cristianismo evangélico pode ser ativado com determinação e persistente esforço para ganhar a nação para Cristo e para seu Reino (MENDONÇA, 1995, p.172).

Em um estudo de caso sobre este tema do projeto civilizatório protestante no Brasil, Ester Fraga Vilas-Bôas Carvalho do Nascimento levantou significativo material sobre algumas iniciativas educacionais protestantes no Nordeste brasileiro. Ela relata sobre a implantação de uma escola protestante, chamada “Instituto Ponte Nova”.

Segundo, sua avaliação, este oásis educacional brasileiro do início do início do século XX é uma clara demonstração do marco civilizatório do evangelismo americano, ao qual ela se refere como *hinterland brasileiro*.

O projeto civilizador presbiteriano para o *hinterland* brasileiro possuía três eixos de ação: religião, educação e saúde. Criando instituições nas três áreas, os mensageiros de Deus, se propunham em transformar o *hinterland* brasileiro numa região civilizada, procurando produzir um novo modo de se viver na sociedade em que se estabeleceram. E a educação serviria de veículo para implementar a sua proposta (NASCIMENTO, 2007, p.26).

Outra conhecida iniciativa protestante é a criação do Mackenzie College, com abundante literatura sobre sua instalação, ainda no período do Segundo Império, em 1870. Mas outros exemplos deste projeto civilizatório podem ser coletados nos historiadores e estudiosos da educação e protestantismo brasileiro. Mendonça refere-se, por exemplo, a três escolas: “Escola do Rev. Miguel Torres – um externato em Poços de Caldas – MG”; “O Colégio Piracicabano da Igreja Metodista” e a “Escola Americana de Curitiba” (MENDONÇA, 1995, p.111-114). O próprio Instituto Gammon, que tomou o nome de seu idealizador, situado na cidade de Lavras-MG era mais um destes esforços do projeto civilizatório protestante.

Segundo Ribeiro Santos (2010, p.89), a cidade Cuiabá, em Mato Grosso do Sul, tem uma inserção tardia do protestantismo e ali, introdução do proposta civilizatória se deu por meio da criação de uma sociedade científica.

O jornal *O Debate*, de 10 de janeiro de 1914, traz em seu número 671, a informação de que em 10 de janeiro de 1899, “por iniciativa do Pastor Dr. John W. Price”, foi fundada uma sociedade científica que “recebeu a denominação de Sociedade Internacional de Estudos Científicos” (RIBEIRO S., 2010, p.89-90).

Por sua vez, Esther Fraga faz referências a inúmeras instituições protestantes no meio oeste nordestino, tais como o Instituto de Ponte Nova – Ba, Escola Americana de Caitité – BA, Grace Memorial Hospital em Ponte Nova – Ba, entre outros.

O jornal “O Puritano”, no dia 09 de setembro de 1920, publicou um documento que ilustra muitíssimo bem este desejo protestante de legitimação por meio da ação social.

Que faremos pelo povo? Não nos interessa a ação social? Tornemos o evangelho simpático ao povo, que ele o aceitará. Os sábios investigam, os filantropos se agitam, os estadistas meditam, o mundo inteiro hoje se abala na procura de uma solução adequada quanto à questão social. E a solução está no Evangelho (REILY, 1984, p.276).

O projeto civilizatório protestante sofreu impugnações no transcorrer do século XX. As tensões dentro do próprio campo protestante histórico quando ao binômio social *versus* evangelização, associada às mudanças da sociedade brasileira e o surgimento de novas denominações, foram fatores que colaboraram para uma restrição cada vez maior da participação social do protestantismo. Portanto, a estratégia civilizatória como forma de legitimação fora gradativamente sendo substituída por outro ímpeto: a evangelização espiritual dos brasileiros por meio da pregação - proselitismo.

2.2.2 - Pregação contestatória – um projeto de enfrentamento do catolicismo e da cultura católica

A legitimação da religião protestante pela via do enfrentamento do catolicismo estava muito ligada ao modelo evangélico arminiano fortemente presente na matriz metodista, carro chefe do avivamento americano, que fora trazida ao Brasil quando da inserção do protestantismo. Vários missionários brasileiros, mesmo os ligados ao presbiterianismo, que se arrogava herdeiro da reforma calvinista e mais intelectualizado, possuíam uma forte inclinação para a pregação conversionista no estilo arminiano.

A pregação de confronto fora o principal instrumento deste processo de legitimação. Criam os protestantes que deveriam mostrar aos brasileiros a superioridade da religião protestante. Faziam isto por meio de pregações provocativas e acusatórias dos erros do catolicismo e da influência negativa sobre a cultura vivenciada na terra brasileira.

Evidentemente, este padrão de legitimação tem uma forte ligação ainda com o projeto civilizatório, mas já começava a mostrar sinais de mudanças comportamentais. Podemos dizer que, a igreja protestante começou a se nacionalizar mostrando sua importância. E, para tal, decidiu aplicar uma estratégia de desconstrução da visão comum do catolicismo.

Passaram os protestantes brasileiros ao uso da “pedagogia da diferença”, como ressalta Mendonça (MENDONÇA, 1995, p.206), ao se auto

afirmarem detentores da “verdade cristã”, em contraste com o catolicismo que, segundo essa proposta, mantinha o povo cego pelo “erro da idolatria” e “as mentiras do papa e dos bispos”.

“Nós fugimos da igreja romana para acharmos a vida eterna. Como quer que seja esta igreja em outras partes, sejam quais forem as suas prédicas e profissões no estrangeiro, nós sabemos por triste experiência que, até que o espírito de Deus nos deu a luz, andamos nas trevas do pecado e no lusco-fusco de erros mortíferos no sei da igreja que nos batizou. Fugimos dela em demanda da salvação. Portanto suplicamos aos irmãos na América do Norte que atendam às necessidades dos nosso patrícios que andam sacramentados pelas fórmulas do romanismo, mas não revivificados por Cristo Nosso Senhor” – testemunho pessoal de brasileiros em convenção no Panamá em junho de 1915 (REILY, 1984, p.227).

Ainda que as generalizações sejam injustas e não abranjam boa parte da realidade da prédica protestante daquele período, não podemos nos furtar ao fato de que o processo de introdução do protestantismo, como um projeto civilizatório, tanto quanto, uma mensagem religiosa contestatória, teve de enfrentar uma cultura brasileira de matriz católico-romana fortemente enraizada. Por isto, tiveram os protestantes de trabalhar fortemente através da prédica contestatória ao modelo vigente de religião e cultura.

Evidentemente, o alcance do protestantismo na sociedade brasileira, em muitos aspectos foi inferior ao do catolicismo, pois este foi que assentou todas as bases do pensamento e modo de vida brasileiro. É também digno de nota que o catolicismo, além de fazer parte da construção da alma brasileira, estava anos à frente da construção do seu aparato ideológico religioso.

Mas foi, por meio de uma forte contestação deste modelo cultural engendrado pelo catolicismo romano, que os pregadores protestantes, ao final do século XIX e até a primeira metade do século XX, mais conquistaram espaços no seio da sociedade brasileira, em um crescimento bastante expressivo de todas as principais denominações do protestantismo de missão.

A pesquisa efetiva destes momentos do protestantismo pode ser bastante comprometida. Pois, por um lado, as fontes dentro do próprio movimento protestante, tendem a apresentar uma história de teor triunfalista, por outro lado, a reação da sociedade brasileira, de esmagadora maioria católica, à intromissão de uma nova religião, mostrou-se também bastante

ideologizada. Numa rápida pesquisa em semanários da época, na cidade do Rio de Janeiro e em São Paulo, é possível notar como a imprensa da época (final do século XIX e até às primeiras duas décadas do século XX) mantinha espaços muito restritos para a manifestação do pensamento protestante.

Não obstante é possível perceber de alguma maneira, nestas fontes históricas, as dificuldades de relação destas duas vertentes do cristianismo em artigos (sempre muito tendenciosos) em alguns periódicos da época.

Em 17 de julho de 1903, o jornal Estado de São Paulo, publicou um artigo em nome de “Polícia de São Pedro”, que respondia à acusação que um senhor protestante de nome Saraiva e outro, de nome Felizardo, fizeram pelo jornal na edição do dia 16 de julho de 1903.

No artigo resposta, os proponentes diziam que foram injustamente acusados pelos protestantes de serem arruaceiros, porque, durante uma pregação de um pastor protestante, quando foram ofendidos pelo tal Sr. Saraiva, partiram para defender sua religião acusando os fundadores do protestantismo e cantando hinos católicos. A seguir, um recorte de partes do artigo, mantendo a grafia das palavras conforme no original.

Vamos ao facto. Os signatários do artigo não disseram a verdade. O que se deu foi o seguinte: alguns moços, que se achavam em Pinheiros, sabendo que haveria ali uma prédica protestante, procuraram ouvir o que diria o ministro, pastor ou coisa que melhor nome tenha. E o que sucedeu? Ouviram o Saraiva dizer que o catholicismo era a religião de satanaz; então protestaram contra a injúria; e um dos do grupo tractou de, no meio da rua, fazer sentir aquelle povo simples quem foram os fundadores da chamada reforma protestante; depois todos entoaram cânticos à Virgem Santíssima, coisa que os protestantes não podem supportar (...). Fiquem certos, srs. Protestantes, de que não permitiremos absolutamente que ss.ss. insultem à egreja catholica, suas instituições e seus ministros (...). Outro officio, senhores reformados: conhecemos bem as leis do paiz; se os senhores, a pretexto de liberdade religiosa, nos insultam, nós, usando da mesma liberdade, havemos de nos defender. E é preciso notar que não temos medo de cucas (ESTADO DE SÃO PAULO, 1903, p.3).

2.2.3 – Expansionismo proselitista - a pregação conversionista e o projeto de expansão das grandes denominações

Estes processos, como já afirmamos, apareciam de forma intercambiável, não nos permitindo fazer demarcações históricas tão definidas. Contudo, é perceptível que o desenrolar do início do século XX, no que

concerne ao desenvolvimento do protestantismo brasileiro, permite uma identificação destas mudanças conceituais na estratégia de implantação dos interesses protestantes no Brasil.

O protestantismo brasileiro, em uma guinada nacionalista, começa a abandonar o projeto civilizatório como uma ferramenta legitimante do seu trabalho e passa a investir mais fortemente no trabalho conversionista e no crescimento denominacional como fundamento de legitimação. A ideia geral é a de que o crescimento das denominações atesta a sua importância social.

O Rev. Erasmo Braga, escreve um relatório bastante minucioso sobre as primeiras décadas do século XX tendo em tela o crescimento geográfico e numérico do protestantismo brasileiro. Este material foi publicado em 1932, numa única edição do livro *The Republic of Brazil*.

Nesta obra, Braga apresenta um gráfico ilustrativo do crescimento das seis denominações protestantes mais antigas do país e mostra que de 1850, a 1930, os protestantes brasileiros saltaram de zero para quase quinhentos mil membros afiliados.

Este crescimento denominacional foi fruto do labor evangelístico proselitista e os pastores protestantes estiveram na linha de frente deste esforço, pois a prédica conversionista foi a principal ferramenta para o alcance dos novos objetivos. Grandes pregadores destacavam-se no cenário nacional e o protestantismo histórico viveu um apogeu de crescimento numérico.

O protestantismo tinha uma forte ênfase na pregação conversionista e moralizante e os pastores nacionais se tornaram mais conservadores que a maioria dos missionários (MATOS, 2008, p.130).

A identidade do protestantismo brasileiro inicial foi determinada em grande parte pelas convicções dos missionários norte-americanos, que haviam sido influenciados pela teologia e prática das missões da fronteira americana e dos avivamentos associados com as mesmas. Muitos aspectos do novo cenário religioso foram, então, transferidos para o Brasil: primeiro, como já foi indicado, o denominacionalismo; em segundo lugar, uma forte ênfase na conversão e na experiência religiosa, geralmente do tipo emocional. O conversionismo com a sua insistência na decisão humana em resposta ao evangelho, favoreceu um tipo decididamente arminiano de pregação e criou a uniformidade teológica que foi tão característica da "era metodista" do protestantismo norte americano (MATOS, 2008, p.129).

O protestantismo nacional, embora crescente, ainda era uma minoria na sociedade brasileira. Por isso, a mensagem conversionista também fora fortemente moralizante. Trata-se de projeto contestatário que indicava que a pureza do protestantismo era mais evidente que a do catolicismo, mesmo que este ainda fosse hegemônico.

Desta conversão radical de religião, colhia-se o resultado de uma conversão radical de valores. Era natural para o converso ao protestantismo que a demonstração prática de sua conversão fosse apresentada nos termos de um novo comportamento moral. Muitos crentes conversos diziam: deixei de beber, de fumar, de participar de bailes, e jogos de azar.

As realidades locais do Brasil reforçaram e ao mesmo tempo modificaram essas ênfases do protestantismo norte-americano. A condição minoritária dos evangélicos e sua atitude defensiva em relação ao catolicismo atribuíram importância cada vez maior à conversão e à transformação ética. Por sua vez, as ênfases na controvérsia e na moralidade isolaram os protestantes brasileiros da sua cultura (MATOS, 2008, p.130).

Esta postura protestante gerou um modelo cristão que se apresentava na sociedade brasileira através de seus fiéis, os crentes, como exemplifica Silas L. de Souza ao fazer citação de uma revista da classe de Escola Dominical da Igreja Presbiteriana do Brasil.

Sendo a igreja formada de indivíduos, de pessoas, todas ligadas por fatores espirituais – a conversão, a fé, a vocação cristã, os dons, as ações em Cristo (Rom.12.1-8), é claro que a Igreja se manifesta na vida e pela vida de seus membros e componentes [...] A Igreja, em cada um de seus elementos pessoais, em cada crente, enfim opera, age e cumpre deveres no meio do povo e das coletividades [...] A ação da igreja é, de modo amplo, uma ação de pessoas no meio de pessoas que há no mundo, por meio de qualidades ativas do caráter de cada um (SOUZA, 2005, p.80).

A conversão ao protestantismo incluía uma mudança radical de costumes e preferências. Não se tratava apenas de uma opção religiosa, mas uma opção moralizante da vida. Este tipo de apresentação do evangelho foi muito bem sucedida, particularmente nos espaços rurais, nas camadas mais pobres.

Enquanto isto, as elites pensantes do país naquele momento, ainda estavam preocupadas com o progresso da nação e, no momento em que o

protestantismo enfraquece sua referência civilizatória da sociedade, estas elites também se distanciam do protestantismo. Além disto, estas elites estavam mais acostumadas com a cultura europeia latina que a anglo-saxã de origem americana e a soma destes elementos, talvez expliquem, o motivo do protestantismo brasileiro não ter se engendrado nas camadas mais elitizadas, durante o processo de crescimento denominacional do protestantismo.

O evangelho como ordinariamente está presente no Brasil, como também em toda a América Latina, não é interessante para as exigentes classes intelectuais. A principal razão disto é que a tipo francês de cultura foi arraigado na mentalidade brasileira e a propaganda evangélica tem se apresentado num molde anglo-saxão. (...) Assim, a aproximação com os intelectuais é um dos nossos grandes problemas estratégicos. A influencia exercida por pequenos grupos positivistas e teosóficos na terra, os quais tem recrutado seus seguidores de entre os intelectuais, ilustra o efeito da cultura na vida da nação (BRAGA, 1923, p.113-115).

A forte impressão da prédica protestante sobre os membros de sua comunidade, que os diferenciava dos católicos, conseguia legitimar o protestantismo socialmente, na medida em que a resultante fidelidade de seus adeptos aos preceitos de sua fé passava a ser vista como uma virtude. Pois, eram os “crentes” considerados assíduos aos seus cultos, cumpridores de horário, não escravizados aos vícios do álcool e do fumo, também honestos nos negócios.

A ética protestante, restritiva e severa em todos os aspectos da vida, concorria como elemento fortemente diferenciador e identificador do grupo e do indivíduo na sociedade abrangente. A ética protestante parece ter fornecido aos grupos que a aceitaram um forte elemento de coesão, organização e identificação social, um subsistema mais ou menos diferenciado do sistema vigente (MENDONÇA, 1989, p.148). (...) No contexto da mensagem protestante, a sua ética surge como normas do provisório, como modo de vida da espera e da recusa, da desqualificação do mundo. Num universo pouco coeso socialmente, regulado por normas frágeis e cujo traço principal era a violência como força reguladora das relações entre os grupos e os indivíduos, os protestantes se propuseram a seguir uma ética que os afastou radicalmente do universo em que viviam. O melhor exemplo, e já clássico entre os protestantes, são as normas de vida que um sitiante e líder leigo de um grupo de protestantes em Minas fez circular entre os adeptos – “Recomendações aos Crentes” – 1) o crente não pode ficar ocioso, nem mesmo uma hora por semana. Se ficar estará perdendo tempo e roubando o sustento de sua família; 2) o crente deve ter uma casa limpa, mesmo que ela seja um rancho. Ele também deve ser limpo. Jesus ama o pobre, mas condena a preguiça; 3) o crente não mente. Isso é condenável; 4) o crente não faz dívidas. Não pagar é roubar; 5) o crente não é triste. Ele é o

templo de Deus; 6) o crente não é fanático, mas com amor procura atrair os pecadores aos pés de Jesus; 7) o crente não deixa de pagar impostos, mesmo que eles sejam pesados; 8) o crente não leva arma quando vai ao culto. (MENDONÇA, 1995, p.149).

Nos primórdios da consolidação denominacional das primeiras Igrejas protestantes brasileiras, o pastor protestante firmava-se socialmente como sendo “o pregador”. Neste ponto, sua função como especialista no estudo e exposição do texto bíblico e provedor de conhecimento, moral e ético, decorrente da avaliação protestante da fé cristã, servia como sua principal fonte de legitimação.

As igrejas protestantes cresciam numericamente e os cristãos protestantes, ou crentes, mostravam-se prontos a toda sorte de apelos por mudanças na sua conduta social. Desta forma, portanto, é que esta fase do protestantismo nacional ocupava espaço na sociedade brasileira e nela se legitimava.

2.2.4 – A descontinuidade pentecostal e neopentecostal – uma mudança no modelo pastoral

Antes de iniciarmos esta seção, seria importante uma nota explicativa. Separamos, como exemplo da construção do campo religioso pentecostal, apenas algumas denominações, dentre as mais significativas. Faltaria espaço para incluir todas as denominações surgidas nos períodos comentados. Portanto, assim como nos restringimos a focar o desenvolvimento do protestantismo histórico nas mais representativas igrejas deste grupo, assim o faremos com os pentecostais.

Esta pesquisa também não se focou em outras formas de religiosidade como já mencionamos na introdução, tais como, o espiritismo que foi introduzido no Brasil ainda na primeira metade do século XX, as igrejas da linha Adventista, e outras formas religiosas de outras matrizes (africanas, exotéricas, espiritualistas, racionalistas, etc). O motivo desta exclusão é apenas metodológico, reconhecendo que todas estas manifestações contribuíram para mudanças do campo religioso e oferecem sua colaboração também no ponto da pesquisa que é o estudo da legitimidade social do pastor protestante brasileiro.

2.2.4.1 – O pentecostalismo clássico

A chegada do pentecostalismo no Brasil teve o seu início no ano de 1910 com o início dos trabalhos da Congregação Cristã do Brasil. Logo em seguida, em 1911, a Assembleia de Deus também deu início às suas atividades em terras brasileiras.

Quando Luigi Francescone chega ao Brasil, depois de suas experiências com o pentecostalismo americano, tem interesse o interesse inicial de pregar para o povo italiano que formava uma grande colônia de imigrantes no Brasil. Aproxima-se da Igreja Presbiteriana no bairro do Brás, na cidade de São Paulo, mas logo percebe-se incompatibilizado no meio protestante histórico. Aproveitando a boa resposta que teve às suas pregações no meio presbiteriano, decidiu fundar outra igreja, a Congregação Cristã do Brasil (CCB) (GUTIERREZ e CAMPOS, 1996, p.34).

Da mesma forma, Gunnar Vingren e Daniel Berg chegaram a Belém do Pará e aproximaram-se da Igreja Batista. Mas também logo perceberam grande dificuldade em continuar seguindo com os protestantes batistas. Logo, dão início a outra igreja, a Assembléia de Deus (ADB) (GUTIERREZ e CAMPOS, 1996, p.34).

Estas igrejas tinham como marca característica a manifestação dos dons carismáticos, especialmente enfatizavam o dom de línguas. Diziam-se submissos à vontade do Espírito Santo e evitavam completamente o racionalismo protestante histórico.

A CCB, por sua vez, tem a Bíblia como um livro de revelação divina que não pode ser estudado, somente lido sob inspiração do Espírito Santo, uma ação completamente distinta da postura do pastor protestante histórico. Veja como Francescone se referiu a este modelo de pregação:

A parte espiritual é governada pelos anciãos sob a guia do Espírito Santo, os quis se reúnem semelhantemente em oração para obter o conselho e guia do Senhor, o que depois é levado ao conhecimento da irmandade nas congregações. O mesmo fazem os anciãos de outras cidades do interior de São Paulo e outros Estados do Brasil (REILY, 1984, p.383).

Inicialmente não buscaram uma antítese com os protestantes históricos, mesmo com suas divergências teológicas. Pelo contrário, nasceram dentro destas denominações como uma pretensa “evolução” delas. Seu principal alvo também foi o catolicismo, postura herdada do protestantismo histórico.

Contudo, com o passar do tempo é justamente o protestantismo histórico quem mais sofreu com o seu progresso. Pois, suas prédicas anticatólicas passaram a ter também como alvo, a postura grandemente racionalista do protestantismo histórico.

O pentecostalismo se inseriu no contexto brasileiro em meio a grandes mudanças estruturais no campo religioso protestante. Estas transformações tiveram origem na própria América do Norte, pátria de origem da maior parte das denominações protestantes brasileiras.

Os resquícios finais do grande avivamento americano, somado ao forte discurso científico como proponente de uma nova base epistemológica para a própria religião protestante (liberalismo teológico), o surgimento dos movimentos de confronto, como o fundamentalismo, a crescente secularização da sociedade, a política brasileira pós-guerra de desenvolvimento industrial e tantas outras questões sócio-político-religiosas foram elementos constitutivos de uma realidade que gerou uma profunda mudança no campo religioso, pavimentando a chegada e o crescimento do pentecostalismo.

Até a década de 40, o protestantismo histórico brasileiro, como já dissemos, estava em processo de nacionalização e crescimento denominacional. Este entusiasmo reinante nas principais denominações do protestantismo histórico inibiu a manifestação do pentecostalismo iniciante pouco se mostrasse. (MENDONÇA e VELASQUES, 1990, p.46).

Um sinal desta situação é que Erasmo Braga em sua obra sobre o desenvolvimento do protestantismo brasileiro (1930) dedica umas poucas linhas à Igreja Assembleia de Deus:

É impossível dedicar mais que umas poucas palavras sobre outros grupos. Somente dois deles, as Assembleias de Deus e o Movimento Adventista do Sétimo Dia, posso dizer que tem uma ampla distribuição geográfica e estes se distinguem em especial características de cada um de doutrina e prática. As Assembleias de Deus traçam a sua origem no trabalho de missionários suécos. Desde

1913 o movimento espalhou com uma notável trajetória no norte do país, mais especificamente no vale do Rio Amazonas, mas também no Rio Grande do Norte e Pernambuco (BRAGA, 1932, p.69-70).

Foi em meados da década de 40, início dos anos 50, que um arrefecimento no crescimento das igrejas históricas possibilitou uma eclosão do movimento pentecostal.

Nesta mesma época, o Brasil conhece outra denominação que se transformaria num divisor de águas do iniciante movimento pentecostal brasileiro: a Igreja do Evangelho Quadrangular (1946).

A Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ) tinha uma marca diferenciada das duas outras, embora, com elas, compusesse o campo do que costumamos chamar de pentecostalismo clássico. Na verdade, a IEQ ocupou um espaço um pouco diferenciado das suas predecessoras.

O pentecostalismo, mesmo que tivesse uma postura de rigor ascético no controle comportamental dos seus membros (herança do protestantismo histórico), nasceu com uma postura menos rigorosa em termos de culto, inclusiva e bastante aberta a mudanças teológicas.

Quando a IEQ, de origem americana, chegou ao Brasil (1951), ainda com o nome de “Cruzada Nacional de Evangelização” inaugurou um novo estilo de igreja. A IEQ não construía templos, mas usava enormes tendas como locais de culto. Esta igreja começou a usar a evangelização de massas como uma maneira nova de alcançar a sociedade brasileira.

Dentro das fileiras da Igreja do Evangelho Quadrangular, um dos seus obreiros, sentiu-se chamado de forma especial por Deus para um reavivamento da igreja cristã. Tratava-se do Sr. Manoel de Melo Silva, que daria início a mais uma mudança no campo pentecostal.

Surgia, em 1951, a igreja “O Brasil para Cristo” (BPC). Podemos dizer que estava formado aquele que seria conhecido como o campo religioso pentecostal clássico no Brasil (MENDONÇA e PRÓCORO, 1990, p.257).

Manoel de Melo destacou-se dentro os demais grupos pentecostais por ser a primeira igreja autóctone deste movimento. Ele também tinha um elevado apreço pelas questões sociais e procurou aproximar-se ainda mais das

camadas pobres da população brasileira. Manoel de Melo leva a BPC para o Conselho Mundial de Igrejas (CMI) e justifica sua ida ao conselho alegando que deseja aprender a trabalhar socialmente pelo povo brasileiro.

Cheguei lá e me senti como um Ezequiel no vale dos ossos secos. Estamos na era dos jatos e do ponto de vista religioso o Conselho Mundial está de bicicleta. Mas, ele está fazendo uma obra enorme que nós não conseguimos fazer com toda a nossa religiosidade: a obra gigante da obra social. O que é que adianta converter uma pessoa e mandá-la de volta para a sociedade brasileira apodrecida? O “Brasil para Cristo” já reuniu sua equipe de direção e conselho, e vamos ser membro do CMI. Vamos fazer pedido de inscrição com uma ressalva apenas: considerando que no plano religioso estão aquém de onde já chegamos, não entraremos para receber orientação religiosa, mas orientação social (REILY, 1984, p.389).

Neste período de grandes mudanças na sociedade brasileira, o movimento pentecostal, de característica mais urbana, voltou-se para as camadas mais necessitadas da população com uma religião que contestava os “valores da religião católica dos santos, dos vícios e das impurezas” e valorizava o povo pobre, com uma mensagem mais próxima e afetivamente mais ligada à própria cultura brasileira.

A IEQ junto com a BPC além da pregação dos dons do carisma espiritual incluíram no movimento pentecostal a cura divina como um ideal de religiosidade pragmática, mística e controladora dos poderes divinos.

Diante do arrefecimento do ímpeto de crescimento denominacional protestante histórico, a força dos protestantes pentecostais se tornou mais evidente. O crescimento deste campo religioso foi sensível. As próprias denominações históricas perderam muitos membros para estes grupos.

Estudiosos da sociologia da religião e da sociologia geral procuram avaliar o fenômeno pentecostal e procurar respostas para a sua ampla aceitação na terra brasileira. Entre as hipóteses que compõem essa difícil resposta, devemos incluir a grande afinidade e identificação as igrejas pentecostais com a brasilidade, isto é, a cultura brasileira e a cultura religiosa brasileira.

Sérgio Buarque de Holanda, comentando sobre a religiosidade brasileira e a dificuldade para um estabelecimento mais predominante do protestantismo histórico no Brasil, analisa o solo cultural da religiosidade brasileira. Ele

identificou a religiosidade brasileira com o catolicismo romano e um certo desprezo pela formalidade e a rigidez das regras morais, impedimentos que estavam muito presentes no protestantismo histórico.

Nosso velho catolicismo, tão característico, que permite tratar os santos com uma intimidade quase desrespeitosa e que deve parecer estranho às almas verdadeiramente religiosas, provém ainda dos mesmos motivos [uma referência ao construto psicossocial do “homem cordial”]. A popularidade, entre nós, de uma santa Teresa de Lisieux – santa Teresinha – resulta muito do caráter intimista que pode adquirir o seu culto, culto amável, quase fraterno, que se acomoda mal às cerimônias e suprime as distâncias. É o que também ocorreu com o nosso Menino Jesus, companheiro de brinquedo das crianças (...). A uma religiosidade de superfície, menos atenta ao sentido íntimo das cerimônias do que ao colorido e à pompa exterior, quase carnal em seu apego ao concreto e em sua rancorosa incompreensão de toda verdadeira espiritualidade; transigente, por isso mesmo que pronta a acordos, ninguém pediria, certamente, que se elevasse a produzir qualquer moral social poderosa (...). Conta-se que os protestantes logo degeneraram aqui, exclama [referindo-se a Tomas Ewbank – um protestante que visitou o Brasil]. E acrescenta: “É que o clima não favorece a severidade das seitas nórdicas. O austero metodismo ou o puritanismo jamais florescerão nos trópicos” (HOLANDA, 2011, p.149-151).

Este encontro entre o pentecostalismo e alma católica do brasileiro foi um casamento ideal. Somando-se isto a todos os efeitos próprios das mudanças intelectuais do século XX, como a secularização da sociedade e a privatização da fé, com certeza, fortaleceram a efetividade da fé cristã pentecostal.

O surgimento do pentecostalismo impôs um problema trágico para o protestantismo histórico. Pois, até então, sua estratégia de modelo civilizatório já havia sido abandonada e um modelo conversionista de confronto com o catolicismo, que gerava os dividendos do crescimento denominacional, era o grande fator de legitimação deste campo religioso.

O pentecostalismo manteve a proposta conversionista de confronto com o catolicismo o que aprazia uma grande parte da população que se encaminhava às sendas protestantes, mas tinha o conforto de não agredir culturalmente a liberdade, a proximidade, transigência e flexibilidade da alma religiosa do brasileiro.

Em um culto pentecostal, o pastor não era um letrado homem, mas um simples cidadão com a linguagem do povo. Era um irmão de verdade. Os

crentes poderiam dar testemunho dos acontecimentos de sua vida e vivenciar o que outros tinham experimentado. A ênfase pentecostal na experiência e no sentimentalismo do culto era muito própria à cultura brasileira.

As denominações históricas, com todo o seu ordenamento interno, deixado pela matriz religiosa anglo-saxã, sofria com problemas institucionais internos e somou a isto, um esvaziamento da sua legitimidade social.

No começo, a evangelização aceitou acriticamente o cristianismo norte-americano, cujo “metodismo” (avivamento, “religião do coração”) caracterizava todas as denominações em maior ou menor grau. Após a guerra da secessão, as igrejas sulistas, que nutriam o conceito da “espiritualidade da igreja”, e, pelo seu isolamento eclesiástico do resto da nação norte-americana, permaneceram no seu evangelicalismo resistente a qualquer mudança de pensamento ou prática durante muito tempo. Esse zelo moveu muitos missionários a virem para o Brasil, e aqui se propagou com notável vigor. Com o passar do tempo, principalmente a partir da década de quarenta, começou o inevitável esfriamento (REILY, 1984, p.297).

Em 1945, o Rev. Mário Lício, pastor da histórica Igreja Presbiteriana de Caxambu, publicou um artigo em “O Puritano” (29/06/1945), denunciando:

Os cristãos evangélicos contraíram algumas corrupções que haviam censurado na igreja de Roma. Tornaram-se apáticos e mundanos. Perderam o entusiasmo pela causa e desviam sua atenção e energia para outras direções. Realmente, poucos são os adeptos do cristianismo evangélico que demonstram hoje zelo e fervor. Entre os próprios pregadores, muitos são os que demandam serviços alheios ao seu mister, movidos por interesse próprio ou pela vaidade. Há os que se vêem forçados a recorrer a trabalhos seculares para se manterem; todavia outros o fazem para angariar mais do que precisam. Num e noutro caso aniquila-se o entusiasmo que é a alma do propagandista; As forças evangélicas consomem a maior parte de suas energias em lutas intestinas. Enquanto o mal campeia e o pecado assola indivíduos, famílias e nações, os profetas maiores e menores dos diversos ramos evangélicos travam polêmicas estéreis pela imprensa e provocam questiúnculas entre seus seguidores ou prosélitos. As diminutas divergências interdenominacionais não justificam de modo nenhum esses prélios, em que se refletem mais as vaidades pessoais (REILY, 1984, p.297-298).

Como podemos notar na declaração de Lício, os pastores protestantes, na esteira destes acontecimentos, também assistem o esvaziamento da legitimidade de sua presença social.

A esta época, os fatores que construía o *locus* social do pastor não eram mais fatores ligados à pregação. O pregador, o doutor da Palavra, o

homem intelectualizado, de postura moral e conduta ilibada não é mais um tipo ideal esperado no protestantismo. Esta figura cedeu espaço para outro modelo pastoral: o manipulador dos dons do carisma e um homem capaz de gerir os poderes sobrenaturais da cura e dos milagres.

Este novo modelo pastoral que se legitimará “privatizadamente” nos espaços religiosos por meio do carisma pessoal, também se legitimará socialmente por estar abrigando a população mais pobre e conduzindo-a a um senso de valor pessoal, de uma maneira afeita à cultura religiosa vigente desta camada da população.

O pentecostalismo, por meio do pragmatismo da cura divina imediata e da evocação da presença de Deus visível nos dons do Espírito (falar em línguas), ofereceu aos seus adeptos um senso de autovalor muitíssimo importante. Ou seja, a população marginalizada socialmente por causa das precárias condições de vida, na igreja pentecostal foi valorizada.

O homem pobre põe um terno, toma a família e iai à igreja, onde sua esposa, dona de casa sem recursos e acesso à projeção social, falava em línguas, porque era tocada por Deus. Ele e seu filho mais velho são obreiros da igreja e toda a família tem um espaço social de legitimação.

Os crentes pentecostais redefinem o valor da pessoa humana e o do grupo (ao menos àquele ao qual pertencem) conferindo um valor positivo a ambos. Este processo reintegra os indivíduos tanto a uma comunidade básica, como também consigo mesmos ao devolver-lhes a autoestima que o estigma social, a pobreza, o alcoolismo, o consumo de drogas, os conflitos familiares, lhes haviam roubado (BÉLTRAN, 2004, p.42).

Este crescimento do campo religioso protestante pentecostal conduziu a prédica protestante a ocupar-se de um modelo mais imagético de cristianismo protestante. A busca por sinais e maravilhas tornaram-se o principal atrativo do cristianismo evangélico e isso ofereceu dificuldades para a identificação do *locus* social daquele movimento mais intelectualizado e elitizado das igrejas históricas, que aos poucos foi se tornando minoritário..

O pastor protestante, como figura reconhecidamente intelectualizada, gerador de conteúdo ético moral, foi lentamente obscurecido por um novo modelo de clérigo evangélico, manipulador do mundo mágico das forças

espirituais. Surgia, no seio das igrejas históricas, os questionamentos quanto ao seu modelo de fé.

Naturalmente, os pregadores, antes audaciosos oradores, foram também perdendo o prestígio que lhes decorria da prática da prédica e do ensino do conteúdo bíblico e começaram a buscar novas maneiras de se legitimar socialmente.

2.2.4.2 – O neopentecostalismo

Até meados dos anos 70 e 80, a religião ainda ocupava considerável status de valor dentro do tecido social brasileiro. Neste momento, a religiosidade protestante ou, como é mais comum denominar, evangélica, vê o nascimento da última onda decorrente do pentecostalismo, com o surgimento de novas denominações, entre elas, a Igreja Universal do Reino de Deus, Internacional da Graça e, mais tarde um pouco, a Igreja Renascer em Cristo e por último dentro os grupos mais significativos a Igreja Mundial do Poder de Deus, entre outras.

O modelo evangélico que já se alinhava num seguimento mais imagético, passa a um novo contexto de igreja operando quase que comercialmente. A prédica, aliada ao movimento de sinais e maravilhas, torna-se ferramenta de arrecadação. As pregações, antes formadoras de uma mentalidade ética moral, agora se localizam no culto evangélico com a finalidade principal de se tornar o meio de incentivo à entrega dos dízimos e ofertas.

Caso bastante discutido e observado pelos estudiosos da civilização brasileira e a sua construção atual, a Igreja Universal do Reino de Deus (1977) figura entre os mais importantes ícones do protestantismo pentecostal brasileiro por inaugurar uma nova perspectiva na mensagem protestante: a completa submissão aos valores pós-modernos ou como alguns preferem hiper-modernos.

Alguns estudiosos, entre eles Paul Freston, com propriedade, preferem dividir o pentecostalismo em três grupos principais: protestantismo clássico (ex: ADB e CCB), protestantismo carismático (ex: IEQ e BPC) e a terceira onda o “neopentecostalismo”. Nesta pesquisa faremos uma divisão mais simplificada

deste campo, simplesmente anotando o pentecostalismo e o neopentecostalismo. Este último, por ser um campo ainda em fase de verificação, será abordado aqui apenas ilustrativamente na figura da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD).

A IURD – um novo modelo pentecostal: neopentecostalismo

Há controvérsias sobre a aplicação do termo neopentecostalismo. Esta forma de se referir à mutação do pentecostalismo brasileiro pode ser considerada como nascida não no meio evangélico em si, mas como uma forma da academia estudar o termo e diferenciar sociologicamente os dois grupos. Neste trabalho, usamos o termo considerando o seu uso consagrado para definir este fenômeno religioso.

Embora recente entre nós, o termo “neopentecostal” foi cunhado há vários anos EUA. Lá, na década de 70, designou as dissidências pentecostais das igrejas protestantes, movimento que posteriormente foi chamado de carismático. Como há muito deixou de ser empregado nas tipologias norte americanas, não confunde nem atrapalha a nossa tarefa de classificação. No Brasil o termo tem sido empregado com certa imprecisão. (...) Nos meios acadêmicos, Ari Pedro Oro, antropólogo da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, emprega o termo neopentecostalismo e o identifica à expressão “pentecostalismo autônomo” (MARIANO, 2005, p.33).

A IURD representa uma nova maneira e um novo propósito para a religião protestante. Trata-se primordialmente de uma igreja que segue um modelo empresarial de gestão e suas doutrinas fundamentais estão ligadas à ideia de prosperidade material como sinal mais evidente da presença de Deus na vida da pessoa.

Uma obra de referência para os que quiseram ingressar no universo neopentecostal da IURD é “Teatro, Templo e Mercado – organização e marketing de um empreendimento neopentecostal” de Leonildo Silveira Campos. Este livro, publicado em 1997, somente vinte anos após o início dos trabalhos da IURD, é uma indicação da importância e do poder e importância do fenômeno neopentecostal.

Mariano propõe uma série de características que tornam as igrejas neopentecostais, um caso muitíssimo singular dentro do universo religioso protestante brasileiro:

1 - exacerbação da guerra espiritual contra o Diabo e o seu séquito de anjos decaídos; 2 - Pregação enfática da teologia da prosperidade; 3 – liberalização dos estereotipados usos e costumes de santidade. Uma quarta característica importante, resalta Oro (1992), é o fato delas se estruturarem empresarialmente (MARIANO, 2005, p.36).

A IURD levou o uso do poder manipulador do sobrenatural a extremos mais elevados que no modelo pentecostal clássico. Na IURD, o demônio não é somente expulso, mas também dominado pelo poder espiritual do pastor e da instituição. Em algumas ocasiões, o demônio chega a ser entrevistado, inquirido pelo “corajoso pastor”, que é capaz de enfrentar a face demoníaca do mal.

Este modelo, fortemente maniqueísta, tende a gerar uma dependência psicológica e social no fiel. Ele não pode mais sobreviver neste mundo sem a proteção da Igreja, uma vez que forças espirituais não podem ser controladas sem um poder “espiritual” (mágico) especial.

A eficiência do exorcismo depende da legitimidade de quem pratica o ato e da instituição ao qual está vinculado o exorcista. Segundo Macedo (1993:134), a Igreja Universal, obviamente pratica o autêntico exorcismo porque: “o Espírito do Senhor nos tem dirigido, razão pela qual estamos pisando a cabeça de satanás. Em nossas reuniões, os demônios são humilhados e até mesmo achincalhados, numa prova de que o Senhor está conosco (CAMPOS, 1997, p. 341).

Por isso, no novo modelo iurdiano a instituição também assume grande importância como no caso do catolicismo romano. E, embora não se declare assim, o fundador, Bispo Edir Macedo, exerce uma função pastoral geral em moldes semelhantes ao do bispo de Roma. Tem ele completo domínio da Igreja como um todo se estabelece como a palavra final nas questões eclesiais e dogmáticas da denominação. Semelhantemente ao sistema de liderança do catolicismo romano, a IURD, com o crescimento do empreendimento, também constituiu o que seria paralelo do colégio cardinalício, guardadas devidas proporções, que é a liderança compartilhada com alguns dos seus mais importantes bispos (CAMPOS, 1995, P.393).

Nada democrático, o governo eclesial verticalizado da Universal é fundamental para a consecução de seu sucesso religioso, político e empresarial. Além de reforçar a unidade e coesão denominacional, a concentração de poder eclesial dinamiza o processo decisório e agiliza enormemente a transmissão de ordens superiores e a

realização dos trabalhos administrativos, organizacionais e evangelísticos. (...) Macedo e os seus homens de confiança sabem lidar como poucos com as vicissitudes do mercado religioso. Tanto que, para superar a concorrência e recrutar elevado número de seguidores, entre outros artifícios, eles adaptaram suas crenças e práticas mágico-religiosas – inclusive por meio de sincretismos com a religiosidade popular – aos interesses materiais e ideais das massas urbanas pobres (MARIANO, 2003 p.57-58).

O uso do marketing, assim como da cultura do espetáculo, o hedonismo e tantas outras sínteses com a cultura pós-moderna, aliados a ritos próprios da imagética necessidade religiosa da cultura brasileira, tanto quanto à ideia de governo ditatorial, próprio do impulso natural de submissão do “homem cordial” de Sérgio B. de Holanda, levam a IURD a uma relação de completa integração com o sentimento social e religioso do povo brasileiro (CAMPOS, 1997, 46-47 e 52).

Curiosamente, como no caso dos políticos, a relação do povo brasileiro com a IURD é singular. Mesmo depois de várias denúncias de corrupção, exploração do povo, esta denominação evangélica neopentecostal continua se afirmando como uma das mais poderosas e atraentes para o parcela mais pobre do população.

Nossa análise deste campo, em que pese o rico cabedal de informações que poderiam ser analisadas, se deterá no foco da transformação ao papel do pastor. Para tanto, nos socorremos da mencionada obra Leonildo Campos.

A figura do pastor é central no processo cúlrico da IURD, no modelo neopentecostal em geral. Mas, sua participação fundamental é a de um agente teatral, o pastor-ator (CAMPOS, 1997, p.94).

Toda a linguagem é preparada para atingir a necessidade da época. O linguajar chulo, a vestimenta do pastor, o drama do altar, tudo faz lembrar uma peça teatral.

O papel de mediação entre o sagrado e o profano, pretendido pela Igreja Universal, toma corpo através da ação de atores concretos, entre os quais está o pastor que preside o ritual. Ele é o ator-mediador que, vestido como um moderno executivo, no dizer do bispo Macedo, “põe para quebrar”. Com a sua entrada no palco, a dramatização se inicia. Ele tira o paletó e o coloca sobre o espaldar da cadeira central, e então, de camisa com mangas compridas e gravata, assume a direção de mais um culto-espetáculo (CAMPOS, 1997, p.94-95).

Elementos da cultura pós-moderna do espetáculo, associado a elementos da religiosidade católica (altar, prece, sacerdotismo pastoral), ainda elementos de cultura de massas (multidão compacta, cânticos repetidos, emocionalismo), aumentam a capacidade da IURD de comunicar-se com a alma do homem brasileiro do final do século XX, início do século XXI.

A prédica na universal pontua sobre os problemas vivenciados pelas pessoas e, de forma maniqueísta, procurar afirmar que os problemas são espirituais e que devem ser libertos pelo poder da IURD. Este tipo de coerção da palavra produz uma dependência do fiel à sacralidade do pastor. O que, devemos dizer, é bastante distante do modelo do protestantismo histórico que defendia a dessacralização da figura pastoral em virtude do sacerdócio universal dos crentes.

Não obstante a figura centralizada do pastor-ator como o imã daquele grupo religioso, a figura da “Instituição IURD” é sempre exaltada, como no catolicismo romano, e a ligação com o sagrado não é propriamente feita pelo pastor, mas pelo fato dele ser um representante da igreja.

Os próprios testemunhos de fé, veiculados na mídia iurdiana, mesmo referindo-se ao fato de terem resolvido os seus problemas somente quando “encontraram Jesus na Igreja Universa”, são enquadrados pelo entrevistador, principalmente quando se referem a nomes de pastore ou bispos, com os quais sua experiência religiosa estiveram vinculadas. Nas narrativas de fé, os nomes são banidos ou banalizados, ressaltam-se somente o da Igreja ou da pessoa de Jesus Cristo (CAMPOS, 1997, p.97).

Os pastores neopentecostais são bastante solidários à sua liderança, como que teleguiados por elas. Na IURD, como também acontece com muita frequência na Renascer em Cristo, os pastores parecem imitar o estilo geral do seu grande líder. Algumas vezes, ouvindo um pastor iurdiano, é possível pensar que seja o Bispo Edir Macedo ao microfone.

O modelo neopentecostal reproduz-se um tipo de governo bastante autoritário, quase ditatorial. Quase sempre, neste modelo, a igreja pertence a um clã familiar e o poder passa de pai para filho. NO caso, da IURD, o controle sobre o pastor é total, havendo casos na justiça em que pastores, dizem terem sido obrigados a realizar cirurgia de vasectomia (ver ANEXO 06).

Ao pastor iurdiano é dado apenas o “carisma de função”, reservando-se mais para Edir Macedo, um dos poucos remanescentes do grupo original que fundou a Igreja, o direito ao “carisma pessoal”. A ele se tem dado, até agora, total obediência, o que tem gerado dificuldades, às vezes, em se conciliar a sua vontade soberana com a lealdade ao papel preestabelecido aos pastores (CAMPOS, 1997, p.98).

Outro elemento sobre o papel do pastor no contexto neopentecostal, mais especificamente da IURD, é a ideia do pastor como um grande gerente de um negócio que tem de dar lucro.

A prédica da IURD terá como função precípua e final o estímulo do fiel para a contribuição. Toda a cena tem como ápice final a conquista de bênçãos na terra, por meio do desafio de fé da entrega voluntária da oferta e do dízimo.

O pastor, no momento de culto, é o elo de ligação entre Deus e os homens. Seu sucesso se deve a Deus, mas o progresso da Igreja depende de sua habilidade de arrecadar aquilo que Edir Macedo diz ser “o sangue da Igreja”, isto é, o dinheiro. Portanto, a capacidade de aumentar o total arrecadado é que distingue o “pastor de sucesso” do “pastor improdutivo” (CAMPOS, 1997, p.101).

Este modelo pastoral, baseado na cultura do espetáculo, da manipulação das massas e vivendo sob a total submissão aos valores da pós-modernidade e da força imagética da religiosidade inerente da alma brasileira, encontra legitimação de algumas formas.

Ressaltamos que o empreendimento de falar do neopentecostalismo, tendo como ilustração apenas a Igreja Universal do Reino de Deus é uma tarefa incompleta em si. Este campo religioso brasileiro é muito mais vasto e complexo e, naturalmente, impossível de ser completamente explicado apenas com esta ilustração. Da mesma forma, a tarefa de falar do pastor neopentecostal é uma tarefa incompleta apenas observando o que ocorre no modelo pastoral iurdiano.

Não obstante estas limitações serem verdadeiras em nossa tipologia, chamamos a atenção para o fato de que o campo neopentecostal ainda é um objeto recente dos estudos acadêmicos mais aprofundados. Outro fator de interesse e justificativa desta pesquisa é que a IURD é, em nossos dias, a igreja neopentecostal mais bem definida e representativa do grupo.

A Igreja Universal transformou-se no mais surpreendente e mais considerável fenômeno religioso das duas últimas décadas. Celebrou seus 25 anos em 2002 e vem conhecendo nos últimos cinco anos, um desenvolvimento extraordinário, contando com mais de 2 milhões de adeptos e se estendendo a oitenta países (ORO, 2003, p.13).

Alguns dos fatores legitimadores do modelo pastoral iurdiano e neopentecostal por analogia indireta são: a pregação contestatária pela vida místico-mágica; o crescimento numérico da denominação; e o poder financeiro.

A prédica contestatária místico-mágica do pastor iurdiano e neopentecostal lhe oferece o carisma de função necessário para que, diante do seu grande grupo ele se sinta legitimado, importante, completamente integrado ao um meio de sentido pessoal.

Já o crescimento numérico da instituição mostra o seu respaldo popular e, do mesmo como ocorreu no próprio protestantismo, o modelo neopentecostal se vale deste “sucesso de público” para oferecer à sua consciência psicossocial o endosso de valor.

Por fim, o crescimento financeiro destes grupos, em particular da IURD, geram circunstâncias sociológicas legítimas dentro da cultura capitalista e globalizante de um modelo neoliberal da economia de mercado e do poder econômico. Afinal em um mundo capitalista, controlado pelo poder econômico, que vive de aparências e espetáculo, ter dinheiro é ter “legitimidade”, a legitimação pelo poder de consumo.

2.3 - Lacuna Aberta – conclusão-inconclusa

Dentro deste contexto, o pastor protestante brasileiro se vê completamente distante dos padrões de legitimação social que deveriam lhe ser próprios. Usando a força da retórica, definimos esta conclusão como inconclusa uma vez que neste momento não estamos no estágio das respostas, mas das perguntas.

Contudo, indicamos a grande oportunidade para uma profunda reflexão sobre esta necessidade inerente do pastor protestante e, naturalmente, do próprio protestantismo histórico brasileiro.

A experiência francesa, com certeza, tem elementos de proximidade e distanciamentos da brasileira. Entretanto, consideramos que as palavras de

Willaime devam ser levadas em conta também pelos pastores protestantes brasileiros:

É incontestável que, no momento atual, o ofício de clérigo é objeto da pesquisa. Trata-se de um ofício que está verdadeiramente “em trabalho”, em busca de novos perfis e na encruzilhada de evoluções às vezes contraditórias. Qualquer avaliação que se faça dessas mutações contemporâneas da profissão clerical, o que fica é que as evoluções em curso demonstram a surpreendente capacidade desta profissão de renovar o seu perfil, voltando a garantir sua legitimidade de maneira culturalmente plausível (WILLAIME, 2003, p. 157).

CAPÍTULO TRÊS

O Pastor Protestante Brasileiro e a Busca de Legitimidade Social

Como já afirmamos anteriormente, o pastor protestante brasileiro deve ser visto como um tipo sociológico específico. Deve ser, portanto, diferenciado do clérigo católico romano e do clérigo pentecostal/neopentecostal. Evidentemente, há diferenciações ainda a serem consideradas em relação a outras tradições religiosas de matrizes diferentes do cristianismo. Neste trabalho, entretanto, nos limitaremos a analisar as distinções entre estes três grupos.

Retomando o conteúdo apresentado na tabela 1, podemos notar que a diferenciação das instituições acima tem uma influência direta sobre as distinções do clero que as representa. Deve quedar-se bastante claro nesta pesquisa que a função ideológica da tradição protestante é que se torna preponderante dentro das relações sociais no geral, por ser esta a que o expõe como corpo intramundano.

Curiosamente, o surgimento do clero protestante, ocorreu em momento de contestação da legitimidade do clero romano. A própria ideia de “clero” é uma ideia combatida dentro do modelo religioso protestante.

A figura do pastor protestante é fundamentada no pilar de que todos os cristãos são iguais perante Deus e todos são “sacerdotes”. Portanto, como diz Willaime, o protestantismo inaugurou uma religião de leigos, mas, ao mesmo tempo, para evitar a pulverização de seu grupo, instituiu também a figura de um novo tipo de clérigo: o pastor (WILLAIME, 2003, p.136).

Este novo tipo de clérigo é preciso nunca esquecer que nasceu de uma contestação da legitimidade de um clero e que ele mesmo instituiu, no gesto dessa contestação o próprio princípio da contestação de todo o clero: o princípio *sola scriptura*. E que é somente na qualidade de intérprete autorizado das Escrituras que este clero se legitimou. A legitimação original do clero protestante reside na função de doutor das Santas Escrituras, “As Igrejas da Reforma” lembra Roger Mehl, nasceram de um movimento teológico, cujos inspiradores e chefes eram doutores da Igreja (WILLAIME, 2003, p.136).

Sendo um “ente social”, o pastor procura seu *locus social* no universo das relações com seus contemporâneos e precisa que este lugar lhe ofereça suficiente segurança psicossocial, concedendo-lhe a identidade social, como vimos anteriormente na teoria de papel do interacionismo simbólico, que se exprima em sua importância para a teia de suas relações com os demais elementos sociais.

Seguindo a avaliação histórica que propusemos, percebemos que houve um deslocamento do eixo do movimento protestante brasileiro no geral e, de certa forma, o pastor protestante brasileiro também se viu retirado de seu posicionamento original e carregado para uma lacuna de sentido.

Essa lacuna de sentido gerou a crise vocacional do pastor protestante brasileiro que, agora, se vê alijado dos seus pressupostos mais diretos de legitimação suficiente, ou seja, as funcionalidades de pastor-pregador; pastor-teólogo-instrutor e pastor-ideólogo.

Neste capítulo, propomos uma reflexão sobre a reação dos pastores frente a esta crise vocacional. Avaliando alguns modelos de autolegitimação intentados pelos pastores brasileiros do campo do protestantismo histórico.

Evidentemente, os processos de autolegitimação não podem ser considerados como movimentos orquestrados ideologicamente. Na maior parte das vezes são reações psicossociais naturais dos indivíduos que buscam, nem sempre conscientemente, um *locus social* que lhe confira o senso de sentido e valor social.

Construiremos nosso argumento seguindo o roteiro proposto por Willaime, mas, conforme fizemos anteriormente, considerando a necessidade de transportar a ferramenta sociológica proposta para o campo religioso protestante brasileiro.

Neste roteiro, como temos sentido aqui também no Brasil, Willaime propõe que esteja ocorrendo alguns modelos de legitimação do pastor diante da sociedade atual. Estaria o clérigo protestante fadado a mudar a matriz original do protestantismo baseado nos pilares da Bíblia como fundamento teórico do seu sistema, do sacerdócio de todos os santos como padrão doutrinal conceitual da sua funcionalidade no grupo (pastor-pregador; pastor-

teólogo) e da intramundanidade como premissa que autoriza sua posição de produtor de conteúdo de sentido ideológico (pastor-ideólogo)?

Não seria mais o clérigo uma figura de autoridade: ele seria menos o homem do discurso do que o homem da escuta, não mais seria o ideólogo procurando impor uma doutrina e uma moral, mas sim um animador do debate social em torno das questões de sentido e de ética. A profissão de clérigo utilizaria menos o registro da afirmação, da imposição direta de um sistema de sentidos do que o registro da sensibilização e da escuta: não se trata mais de controlar as consciências e os comportamentos, mas sim de inserir da melhor maneira possível na atual conjuntura cuidando, particularmente, de manter contato com seus contemporâneos (WILLAIME, 2003, p.146).

Ao lado de Willaime também observamos esta mutação no conteúdo identitário do clérigo protestante. Tal mudança pode ser observada sociologicamente de diversas formas, como proporemos a seguir. Mas, antes disto, pontuamos que observamos que se trata de muito mais que uma mera mudança de abordagem para a realização do mesmo trabalho, entendemos que esteja ocorrendo uma alteração da matriz original.

Nossa investigação neste capítulo proporá um olhar mais crítico para estas mutações matriciais e buscará refletir sobre a possibilidade de estarmos vendo o fim do modelo pastoral protestante original e o surgimento de uma nova tradição pastoral e, com ele, o nascimento de um novo tipo de tradição, uma espécie de “neoprotestantismo”, descomprometido com os valores fundacionais desta tradição. Mas, não sendo este o caso, então nossa avaliação crítica nos sugerirá caminhos para melhor entender como o protestantismo está se ressignificando e de que maneira, então, devemos compreender seu novo status.

3.1 - Locus social - abrangência e espécie

Antes de discutirmos os modelos de busca de legitimidade social, vamos apresentar a discussão preliminar importante sobre a abrangência do *locus social* e a sua espécie.

Por “espécie”, definimos a natureza do processo em que se alcança o *locus social* a ser constituído. Em outras palavras, estamos definindo a maneira como o sujeito que busca legitimação alcança a parcela da trama social com a qual interage no processo legitimante.

3.1.1 – A abrangência do *Locus Social*

A busca de identidade e sentido tem como finalidade o encontro de um espaço de plausibilidade para a existência social de qualquer sujeito. Podemos encontrar este *locus social* em um espaço social maior, como a sociedade total, ou ele pode ser encontrado em espaços menores, mais restritos, como por exemplo, a comunidade de fé, a cidade onde se vive, o interior de uma instituição que produza valores simbólicos de significação, que pode ser uma empresa inserida no mercado de trabalho, ou uma instituição de produção de bens ideológicos, filosóficos ou religiosos.

Em geral, dentro do espectro de uma cultura cada vez mais globalizante, os *locus sociais* mais restritos têm sido abandonados em favor de modelos mais amplos de significação. Por exemplo, o monge, cuja existência faz todo sentido e se legitima no ambiente restrito do seu mosteiro, com pouquíssima ou nenhuma significação em nenhum outro contexto mais amplo, tende a ser uma figura cada vez menos encaixada no padrão social globalizado. Este ente social tende a perder sua legitimidade, uma vez que, cada vez mais, se procura uma legitimidade mais globalizada.

A perda de legitimidade do caso exemplificado ocorre inicialmente no ambiente mais amplo, onde a figura do monge não faz nenhum sentido. Voltando à teoria de Mead, sobre a construção da identidade dos sujeitos sociais, devemos considerar o fato de que a identidade particular sofre grande influência sobre a identidade social, na medida em que esta é a componente mais forte desta construção em um mundo interconectado e globalizado. Voltamos aqui à fala de Múspoli:

Na cultura encontra-se inserida a construção das representações sociais que é o substrato necessário para a construção dos papéis sociais e a da identidade do indivíduo. Esta identidade faz a mediação entre o interior individual e interior social, na concepção de G.H. Mead (ARAÚJO, 2005, p.15).

Um ambiente de significação muito restrito é, em si, não suficiente para a construção de um sujeito social integrado e, portanto, legitimado por sua “funcionalidade social”. O que acontece como resultado no caso proposto é a marginalização do sujeito.

Mas, especificamente a figura do monge, como pode ser de outros atores sociais, especialmente no campo religioso e político, é que ele se legitima na instituição que o abriga.

O monge pode ser considerado na instituição “Igreja Católica Apostólica Romana” um componente vivo, ainda que não o seja para o restante da sociedade. Entretanto, esta instituição milenar tem, por si mesma, força de legitimação social por vários motivos que a caracterizam especificamente: a) sua durabilidade histórica; b) sua abrangência geográfica; c) sua reconhecida densidade como instituição de produção de valores e bens simbólicos; d) sua força política; e) sua presença numérica como maior religião do planeta, quando considerada em números de fiéis etc.

Se tomarmos outro exemplo similar e imaginarmos uma monja de uma seita hindu, Uma mulher, considerada santa em seu meio social, que vive reclusa em uma comunidade pequena adepta da adoração à Lakshmi, a deusa da fortuna.

Esta estrutura de uma pequena vila pode lhe oferecer algum respaldo legitimador, se um extenso grupo dali oferecer o suporte psicossocial de legitimação. Contudo, se nesta comunidade, a população mais jovem do lugar, influenciada pelo avanço tecnológico e por outros fatores, começar a esvaziar o culto de Lakshmi e a abandonar aquele modelo religioso matricial e se inserir em uma cultura maior, mais globalizada, a figura social da “moja” ficará marginalizada. Este isolamento acarretará a desimportância social daquela funcionalidade religiosa, que ficará fadada ao isolamento e à futura extinção, sem perspectiva de manutenção desta tradição para as próximas gerações.

Trabalhamos hipoteticamente com estes dois exemplos para ilustrar a importância do alcance de um *locus social* mais abrangente para a manutenção das tradições de valores simbólicos, em particular das religiões.

3.1.2 - A espécie do *Locus Social*

O surgimento de um *locus social* pode ocorrer quando gerado a partir do critério de “funcionalidade social” que permita a inserção intramundana dos valores produzidos por esta instituição simbólica. Assim, o sujeito, participante de uma tradição de produção de bens simbólicos tem a possibilidade de uma

legitimação da “espécie direta”, por meio de uma funcionalidade diretamente recebida no espaço de significado e retorno: a sociedade mais ampla.

Mas, a construção deste espaço de significado e sentido pode ser obtida de segundo a “espécie indireta”, através da atuação da instituição que abriga o sujeito social. Um bom exemplo é o caso do “bispo de uma arquidiocese” que se legitima através da instituição ou do pastor de uma denominação protestante que busca legitimar-se através do modo como a sua instituição se insere no meio social.

Há ainda outra possibilidade que levantamos que é a de legitimação de espécie intrainstitucional. Esta é a que faz referência ao exemplo do monge. Esta legitimação é restrita, porém se qualifica pela respeitabilidade da instituição que abriga o ente social. No caso, o valor social do sujeito não é o mais importante, mas o valor intrainstitucional.

Embora não seja este o objetivo deste trabalho, abrimos aqui parênteses para ressaltar que esta problemática não é uma condição apenas das instituições e agentes religiosos. Podemos incluir nesta discussão outras instituições de produção de bens simbólicos e, como definiu Willaime, de caráter militante. Um exemplo de instituições deste tipo são as agremiações de intelectuais e os partidos políticos (WILLAIME, 2003, p.124).

Voltando ao objeto de nossa discussão e avaliação, o pastor protestante brasileiro, em busca de um *locus social*, poderá transitar por estes três padrões: a legitimação direta, indireta ou institucional. Ou ainda, em se tratando de um “ente social vivo”, e considerando o modelo ideológico de gestão da verdade, que melhor define tradição protestante, possivelmente, este pastor protestante brasileiro poderá ocupar-se de sua legitimação de forma híbrida, ou seja, tanto direta, ou indireta quanto institucional.

3.2 Modos de Legitimação do Pastor Protestante

Willaime captou uma lógica no modo como os pastores franceses ingressaram na busca de um *locus social*. Ele sugere quatro modos de legitimação que estruturam esta busca, são eles: legitimação tecnocrática; legitimação carismática; legitimação mágica e legitimação tradicional. “*Há em ação diversos modos de legitimação que procuram se articular com certas*

aspirações sociais, que tentam com chances diversas, reativar o papel clerical na modernidade, de torná-lo socialmente mais operante” (WILLAIME, 2003, p.146).

Consideraremos a lógica de cada modo de legitimação, procurando aplica-los ao contexto do pastor protestante brasileiro. Ressalvamos o fato de que é necessário considerar que estas acomodações psicossociais, não devem nunca ser consideradas a partir de um modelo monolítico e enrijecido. Pois são relações sociais vivas e mutantes que fazem parte de um processo, muitas vezes, não conscientemente elaborado.

O objeto de nosso estudo é delimitado “pastor protestante brasileiro” e já foi tipificado anteriormente. Por isso, o tópico que seguiremos a seguir, está ligado ao processo de legitimação social para os sujeitos específicos que a buscam, mantendo, contudo, o seu padrão vocacional de pastor.

Reconhecemos que a crise da perda de legitimidade social deste sujeito social, somada a todas as questões inerentes ao próprio contexto cultural da pós-modernidade tem gerado um grande evasão do ministério pastoral.

Com certeza, carecemos de mais pesquisas que tratem das causas e consequências desta evasão em relação à vocação pastoral e de inúmeros casos de pastores que buscam legitimidade social em uma segunda vocação, isto é, sem se evadirem completamente da função pastoral.

Quando o pastor protestante busca legitimidade social em outra esfera profissional, não importando os motivos pelos quais faça isto, mesmo que mantenha uma vinculação com o trabalho religioso pastoral, não será observado nos modelos a seguir, porque nos limitamos ao padrão que se insere na busca de legitimidade exclusivamente como pastor protestante. E ensejamos que outros trabalhos sejam feitos para cobrir esta lacuna.

3.2.1 – Legitimação tecnocrática – o especialista

Uma cultura de segregação e uma sociedade individualista geram ambiente social bastante favorável ao surgimento de um modelo religioso baseado em especialidades. Como a medicina propõe que seus profissionais assumam especialidades com o objetivo de um atendimento mais

personalizado a cada caso, os clérigos protestantes, adaptando-se a este padrão, também procuram especializar-se.

Encontraremos os pastores especialistas em ensino teológico, no cuidado com a família, no trabalho com a juventude, especialistas para atender atletas, artistas, em presídios, causas sociais etc.

Em um mundo de especialistas, em que reina a autoridade da 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 antecipando ao “sentido último” das coisas e à interpelação ética (WILLAIME, 2003, p.147)

A questão que se insere neste padrão de busca legitimante é a forte inclinação deste modelo para a transformação da igreja e do pastor em prestadores de serviço especializado.

Uma vez que estes atendimentos setorizados tendem a dar à função pastoral uma característica de personalização do trabalho, isto é, o pastor passa a servir à congregação a partir do indivíduo e não da coletividade, podemos conceber que as necessidades pessoais serão mais valorizadas que as necessidades coletivas.

Essa supervalorização do individualismo rompe um conceito basilar do protestantismo histórico que a ideia de que a Igreja é um corpo eclesial, formada pela adesão voluntária dos fiéis, que se comprometem substancialmente um com o outro, a ideia protestante de “irmandade de fé”.

O produto natural deste modelo de legitimação é a clientelização da igreja e a profissionalização do papel pastoral. Isto, em última instância é uma mudança basilar no papel do pastor como interprete e porta voz da Palavra de Deus (Bíblia), pois ele assumirá o papel muito mais de “o conselheiro” que o papel de “pastor-pregador” ou “pastor-teólogo-instrutor”. Esses papéis se acham comprometidos porque a inserção particular do pastor no trato como fiel cliente, faz do pastor apenas mais uma instância de resposta, podendo ser procurada uma outra opinião, pois essa relação não é de fidelidade religiosa, mas de interesse profissional.

Com atuação em diversas cidades brasileiras e de diversos estados a empresa “Celebrantes” oferece um serviço especializado em celebração de casamentos. Na sua página da internet (www.celebrantes.com), esta empresa divulga que não se trata de uma empresa que trabalha com a decoração, ou o cerimonial ou o vestido da noiva etc, o papel pretendido por esta empresa é encontrar o clérigo certo para fazer o casamento dos seus clientes. Veja os dizeres do link “Quem Somos” deste site:

Nossa proposta é indicar o celebrante ideal para cada casal e para tanto possuímos celebrantes religiosos da tradição cristã (católicos e protestantes), celebrantes civis e de outras religiões (Judaísmo e Budismo). Estes celebrantes são reconhecidos na sociedade por seu valor e pelo trabalho que já desempenham, por sua sensibilidade e poesia e pela maneira singular como expressam sentimentos através de palavras. Podemos realizar celebrações com ou sem efeitos civis, religiosas ou não. Tudo depende exclusivamente do perfil dos nubentes que é conhecido por nós no momento em que realizamos uma entrevista personalizada com o casal. Nossa equipe é formada por celebrantes que possuem presença marcante na sociedade com todos sendo mestres ou doutores. (...) Nossa marca distintiva está na oratória e retórica utilizada por nossos celebrantes que juntamente com o casal constroem a cerimônia ideal de acordo com a personalidade dos nubentes, transformando assim seus sonhos em palavras e dando aos sentimentos vividos pelo casal o timbre ideal para que os convivas no dia da cerimônia compartilhem desses mesmos sentimentos. (CELEBRANTES, 2012, WEB).

No caso desta empresa, os clérigos que constam na sua lista de celebrantes são, na sua maioria, pastores presbiterianos. Este é apenas um exemplo do universo tecnocrático da legitimação pastoral.

O que se destaca das informações que são passadas e que fundamentam a proposta de qualidade do serviço é que os “celebrantes” (pastores e não pastores) possuem qualificações para o exercício da função.

Entre as qualificações que se apresentam como necessárias para a realização do serviço de celebração da cerimônia estão a formação dos celebrantes (doutores) e a capacidade retórica e a boa técnica de oratória.

Outro exemplo deste modelo é o conhecido pastor brasileiro Josué Gonçalves. Este pastor, com vários títulos publicados e mantenedor de um programa semanal em televisão aberta, se define como um “pastor assembleiano”, mas ao lado desta definição coloca a sua especialidade “terapeuta familiar”.

No site em que promove o seu trabalho e se qualifica para palestras, apresentação em congressos, apontando sua experiência internacional etc, este pastor, no espaço onde dá informações pessoais registra sua especialidade, ligando-a à instituição que o abriga: *“terapeuta familiar, pastor sênior do Ministério Família Debaixo da Graça – Assembleias de Deus em Bragança Paulista – SP”* (GOLÇALVEZ, 2012, WEB).

Como poderá ser observado nos exemplos acima, a figura pastoral é apresentada como subsídio básico para cada especialidade. O pastor Josué não é apenas um terapeuta familiar, mas um pastor terapeuta familiar, assim como os celebrantes de casamento são apresentados como pessoas de experiência pastoral para celebrar casamentos.

A recuperação da credibilidade por meio da legitimação tecnocrática é perceptível, sob certos aspectos, no fato de que os pastores se tornam especialistas que se inscrevem na ideologia moderna da competência e que procuram profissionalizar ao máximo a sua atividade (WILLAIME, 2003, p.147).

Este modelo pastoral de legitimação tecnocrática, segundo Willaime, gera um transporte dos valores comerciais para o mundo religioso. Os pastores, antes “cura d’almas”, que atendiam os fiéis em todos os momentos e lugares, agora possuem agenda, horários de atendimento, consultórios pastorais etc.

A consequência de tal perspectiva é a profissionalização do papel pastoral, profissionalização que se manifesta de diversas maneiras: vontade de separar tempo e espaço de trabalho dos tempos e espaços privados (horas de recepção e não disponibilidade de todos os instantes; privatização do domicílio e fim do gabinete pastoral; dias da semana, feriados e férias; retomada da questão do envolvimento com a vida pessoal e as coisas da vida em geral o compromisso para a vida inteira ou da ordenação em geral (sindicalização para defender seus interesses profissionais a sua relação com a igreja, tida como empregador); dessacralização do pastor que não quer ser referido a um estado (estado clerical), mas a uma função (ênfase na formação inicial e contínua do pastor); recusa da função de exemplaridade moral envolvendo o pastor, a esposa e seus filhos (WILLAIME, 1992, p.148-149 – tradução nossa)¹.

¹ Optamos por uma tradução nossa neste texto, porque constatamos que a tradução oferecida em “WILLAIME, J.Paul, *O pastor protestante como um tipo específico de clérigo*” in *Estudos da Religião*, Nº25, Ed. p.147, propõe um entendimento truncado do texto. Destacamos que a nossa opção de parâmetro moral.

A legitimação tecnocrática tem o benefício de gerar uma ampla possibilidade de locações sociais para o pastor. Oferecendo, tanto quanto possível, o ingresso em qualquer uma das espécies de legitimação.

Quando legitimado tecnocraticamente segundo a espécie direta, o pastor tenderá a oferecer os seus serviços para os mais variados grupos sociais. Passará a oferecer a religião como um produto do mercado geral. Um exemplo já utilizado aqui é o do site “Celebrantes”. Os pastores não se limitam a conduzir cerimônias religiosas somente aos seus paroquianos, mas a qualquer um que deseje consumir seu produto “cerimônia de casamento”.

Neste modelo, o pastor, por sua capacitação pessoal (formação e experiência religiosa) oferece o carisma para a atração do interesse da clientela interessada no serviço. A empresa é só um meio instrumental e não o fator determinante para a escolha.

Por outro lado, quando o pastor especialista se legitima tecnocraticamente, segundo a espécie indireta, pode servir por meio de uma instituição, como aparentemente é o que oferece o pastor Josué Gonçalves, através do “Ministério Famílias Debaixo da Graça das Assembleias de Deus de Bragança Paulista – SP”.

A instituição oferece o serviço e tem o pastor como o seu especialista para a realização. Portanto, a instituição é quem oferece o carisma para a recepção da oferta do serviço. A história da denominação religiosa a que está ligado o trabalho do pastor Josué é o elemento respaldante da escolha realizada pelo consumidor, ou ao menos, pretende ser.

A legitimação tecnocrática também possibilita o mecanismo de legitimação da espécie intrainstitucional. Este modelo de legitimação tem se tornado muitíssimo comum neste tempo de especialistas. Alguns pastores se tornam conhecidos pelas suas habilidades com algumas áreas que se tornam uma espécie de consultor, palestrante geral do tema etc.

Não é incomum atualmente, inclusive no Brasil, os grandes congressos de especialistas sobre “crescimento de igrejas”, “avivamentos”, “educação cristã” e tantas outras especialidades. Igrejas contratam pastores para trabalhos bem específicos, levando em conta suas especializações.

Com certeza a legitimação tecnocrática é bastante eficaz no processo de construção de um *locus social* para o pastor protestante. E, no Brasil, tem sido amplamente utilizada como modelo legitimante.

Nosso objetivo não é estabelecer um juízo de valor sobre os benefícios ou malefícios deste modelo legitimador do pastor protestante brasileiro. Mas, levando em consideração a matriz fundamental protestante que é a base avaliativa da manutenção da tradição protestante, devemos considerar que este modelo pode acarretar um problema bastante importante para a manutenção dessa tradição religiosa protestante e o modelo específico de clérigo que dela deve emergir.

O ponto problemático é que este modelo tecnocrático “pode” gerar um distanciamento do valor intracorporativo do sistema protestante em que o pastor, como intérprete autorizado da Escritura está ligado à congregação como parte de sua membresia ideológica e de forma holística, isto é, como o gerador de conhecimento e produtor de bens de salvação para todas as áreas da vida dos fiéis.

Ao se limitar a uma ou algumas restritas especializações e passar a prestar serviços em áreas muito restritas, sua função de pastor-pregador; pastor-teólogo-instrutor; pastor-ideólogo sofre limitações.

O modo tecnocrático de legitimação tende a assentar o reconhecimento social do clérigo sobre uma especialização e um certo modo de presença social: é ser menos o agente responsável pela transmissão de algum conteúdo de sentido, que o agente responsável pela questão de sentido, enquanto tal, ou o agente responsável pela questão e a animação social em torno da questão. O clérigo se transforma basicamente aqui de doutor do sentido, que transmite uma doutrina de contornos bem definidos, em animador do sentido, fazendo circular no corpo social a reflexão sobre as questões última e sugerindo mais orientações de respostas, do que tentar eles mesmos respostas propriamente ditas, ao despertar seus contemporâneos para as preocupações éticas (WILLAIME, 1992, p.151).

Este modelo também sugere a possibilidade do surgimento da figura apresentada por Willaime como sendo o clérigo transconfessional. O que poderia fazer surgir o “clérigo da sociedade” que servem não mais numa relação direta e exclusiva com as instituições religiosas produtoras de bens simbólicos de salvação, mas sim, servem à matéria de sua especialidade

(WILLAIME, 2003, p.153). Willaime também qualifica esta transconfessionalidade de “ecumenismo de especialistas”.

Os padres e os pastores que se tornam especialistas em ciências bíblicas, em conselho conjugal, em catequeses, em acompanhamento de doentes e moribundos... vão efetivamente desenvolver intercâmbio e colaborações entre especialistas de um mesmo campo e, praticar assim, um verdadeiro ecumenismo de especialistas, substituindo fragmentações confessionais por fragmentações de especialistas (WILLAIME, 2003. P.153).

Esta transconfessionalidade provinda da legitimação tecnocrática pode acontecer em muitas áreas de especialização. No contexto brasileiro, esta transconfessionalidade pode ser vista nos casos mais exemplares de pastores do ramo protestante histórico que são convidados por grupos pentecostais para oferecerem cursos ou o contrário. Também nas questões sociais, quando pastores protestantes e padres podem discutir a especialidade “capacidade de entendimento social” e se juntarem a esforços práticos ecumênicos.

O custo desta elaboração e suspensão de valores basilares é mais prejudicial para a manutenção do fundamento protestante que o católico. É mais custoso em termos de referências originais para o pastor protestante que para o padre ou o pastor pentecostal. Isto porque o pastor protestante decorre sua autoridade como tal da mensagem e não do ritual, como o padre ou do carisma pessoal como o pastor pentecostal. Willaime faz esta comparação entre o pastor e o padre católico:

O abalo do discurso teológico tem consequências mais sensíveis sobre o pastor do que sobre o padre: é mais fácil para um padre existir como padre sem teologia (a instituição, pode se dizer, disso se encarrega, a objetividade da fé revelando-se no magistério) do que ser pastor sem ter teologia (mesmo que isso existisse!). (WILLAIME, 2003, p.155).

Da mesma sorte, o pastor pentecostal, em grande parte das denominações mais livres (pois lembramos que já existe um movimento de busca de uma confessionalidade pentecostal), não precisa de uma única teologia matricial para se legitimar pelo carisma pessoal. Ele, muito mais facilmente que o pastor protestante, pode abrir mão de qualquer teologia e seguir um novo curso discursivo ideológico.

3.2.2 – Legitimação carismática – a interpretação pessoal

O ponto desta proposta de legitimação é a busca de um reconhecimento do pastor tendo como base fundamental na consideração de suas qualidades pessoais que é a identificação do seu carisma pelo grupo que o cerca. Este tipo de legitimação nos conduz ao tipo weberiano do “profeta”.

Um traço característico deste tipo weberiano é que ele exerce o seu ofício de produção de bens simbólicos de maneira individual. O profeta não se respalda em uma instituição ou num conjunto de valores previamente estabelecidos (tradição). Ele se sobrepõe por meio de um carisma pessoal.

O profeta e o feiticeiro cujo traço comum consiste da oposição que fazem ao corpo de sacerdotes em sua condição de empresários independentes capazes de exercer seu ofício fora de qualquer instituição, sem proteção nem caução institucionais, distinguem-se pelas posições diferentes que ocupam na divisão do trabalho religioso onde se exprimem ambições muito diversas resultantes de origens sociais e formações diferentes (BOURDIEU, 2011, p.60).

O profeta, como pode ser visto na interpretação bourdieana de Weber, é um agente religioso independente enquanto produtor de bens de significado e sentido. Ele não depende de um corpo de tradição para tornar efetivo o seu trabalho, ao contrário, dependendo de sua ligação social original, ele produz um corpo doutrinal que corresponde muito mais a uma necessidade sentida do grupo, que remeter a qualquer conteúdo de valor transcendente ao grupo.

Deus, neste sentido é muito mais usado como aquele que responde às necessidades sentidas e existe por causa delas, que propriamente um legislador que indique caminhos de mudanças.

Aparentemente este tipo jamais se encaixaria na figura do pastor protestante, uma vez que este depende exclusivamente de um corpo de tradição simbólica para se legitimar pastor. Contudo, é possível que este tipo weberiano também surja no contexto protestante, por meio da construção de uma “nova interpretação de paradigmas”.

Ou seja, este pastor-profeta sugere uma maneira diferenciada de se aproximar daquilo que a tradição propôs até então. Neste sentido é que compreendemos que, mesmo no interior de uma instituição de tradição simbólica, no caso, uma instituição religiosa protestante, o pastor pode exercer

a legitimação carismática, propondo-se como uma renovação do entendimento da tradição. Este seria, em certo sentido, a realização da oposição ao corpo sacerdotal, conforme Bourdieu descreveu ser a realização do ofício do profeta (BOURDIEU, 2009, p.60).

Mas este modo de legitimação carismática funciona também plenamente com os pastores versados no protesto sócio-político que, em nome da “revelação” das injustiças e das opressões do terceiro ou do quarto mundo, fendem de alto a baixo a boa consciência burguesa e apelam para o engajamento (WILLAIME, 2003, p.148).

A figura que temos em tela, dentro da tradição protestante, não se trata de um elemento que tenha abandonado a sua tradição, mas daquele que se propõe, primordialmente a transformá-la. Este fenômeno não é estranho à tradição protestante por alguns motivos: historicamente, o próprio protestantismo nasce como uma proposta de legitimação carismática; a doutrina do “livre exame das Escrituras (Bíblia)”. Fatores que tais, fazem o cristianismo de matriz protestante muitíssimo suscetível ao surgimento do tipo “profeta” de validação teológica.

Neste caso, a força da legitimação vem da capacidade pessoal de exercer um papel e se fortalecer nele. Para tanto, o que o pastor precisa é de uma plataforma conceitual para o estabelecimento do seu carisma.

As grandes denominações protestantes brasileiras, todas elas possuem suas correntes cismáticas, quase todas estabelecendo em modelos carismáticos de legitimação. Naturalmente, estes grupos cismáticos formam redes de plausibilidade e se estruturam muito fortemente em torno de algumas personalidades que identificam o movimento.

Neste caso, como no dos pastores que se inscrevem na renovação carismática, trata-se de uma recredibilização do papel pela garantia pessoal que lhe 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 (WILLAIME, 2003, p.148).

É comum que estes profetas independentes mantenham uma relação antitética com o seu grupo de pertencimento ou de origem. Ele se vale da “oposição carismática” para justificar e legitimar sua permanência contestatória.

Este profeta precisa de uma rede de apoio associativo, que se estabelece ao seu redor e que forma sua sustentação social.

No modelo associativo carismático o poder é bem localizado e facilmente identificado. Este poder pessoal do pregador-profeta a quem um certo número de adeptos reconhece legítimo. A forte coesão deste grupo em torno do seu líder é acompanhada de um controle psicossocial dos membros que são impulsionados mais por suas ortopraxias que por suas ordoxias (WILLAIME, 2005, p.43).

A legitimação carismática pode seguir a espécie direta, na medida em que este carisma pode ser exercido sem a força da instituição. Tratar-se-ia de um profeta independente, que mantém sua força do carisma mesmo longe do seu grupo de pertencimento religioso original, usando sua força carismática para fazer com que sua ideia contestatória tenha repercussão em algum meio social.

Com efeito, neste caso, a ortodoxia do grupo pode ser bastante fluida e um tanto variável, dependendo do grau de inspiração do líder carismático. O essencial, no entanto, é a forte ligação de dependência do líder por parte dos seus adeptos, instabilidade própria do funcionamento carismático e sua dificuldade em se propagar sem se transformar profundamente (WILLAIME, 2005, p.43).

Um exemplo deste modelo é o surgimento no Brasil de uma igreja que se intitula “igreja inclusiva”. O Jornal Folha de São Paulo, em 23 de abril de 2013, publicou notícia sobre a organização da igreja “Igreja Cristã Contemporânea” na cidade de São Paulo. O título da reportagem era: “Igreja gay abre primeiro templo na cidade de São Paulo neste sábado”. O site desta denominação, no link “sermões”, podemos encontrar uma mensagem sobre casamento que tem o seguinte inserto:

É importante ressaltar que 2010 é o ano de Neemias, ano da edificação e para nós os casais contemporâneos são as colunas desta edificação e por isso devem andar na contra mão deste mundo onde os valores do relacionamento heterossexual já se acabaram e os do casamento homossexual nunca existiram. O Senhor Jesus ergueu o ministério Contemporâneo para realmente “não se conformar com este século” (Romanos 12,2) e fazer uma revolução ao mostrar que é possível um relacionamento de amor e fidelidade entre iguais na bênção de Deus. Eu pude testificar isto já no primeiro culto de casais deste ano (2010) em nossa igreja sede, onde ministrei esta mensagem, pois, para glória do Senhor, havia um templo lotado de casais gays que vivem a bênção de um relacionamento de amor e fidelidade em Jesus. É a Igreja Cristã Contemporânea através do

Senhor Jesus escrevendo uma nova história para a comunidade LGBT, porque em nome de Jesus vamos quebrar este estigma de que gays são infiéis e apenas pensam em promiscuidade. Há uma Luz no fim do túnel chamada Jesus (ALMEIDA, 2013, WEB).

A Igreja Cristã Contemporânea foi fundada pelo pastor Marcos Gledstone em 2006, na cidade do Rio de Janeiro, segundo informações do site. No mesmo site, no link “História” é possível ler um resumo do relato da experiência religiosa do pastor Gladstone e a sua vocação para o que ele chama de “teologia inclusiva”:

Ele se converteu ao Evangelho do Senhor Jesus aos 14 anos de idade, e cresceu na fé dentro da Igreja Evangélica Congregacional e como a maior parte dos membros do nosso ministério, viveu um grande dilema: era homoafetivo e a única resposta dada pela igreja era que isso é condenado pela Bíblia. Aos 17 anos sentiu-se chamado para o ministério pastoral, o que lhe fazia buscar ansiosamente por uma “cura”, uma “libertação” de sua orientação sexual. Foi quando noivo, já por quatro anos, e idealizando seu casamento certa vez com sua noiva numa igreja pentecostal no subúrbio do Rio de Janeiro em 1998, recebeu duas profecias de duas senhoras diferentes, mas de mesmo conteúdo, que, em suma, o mesmo receberia uma revelação que mudaria a sua vida nos Estados Unidos da América. Assim, em janeiro de 1999, estando na cidade de San Francisco, Califórnia, EUA, o pastor Marcos teve um encontro com Deus no alto de uma colina onde o Espírito Santo lhe revelou que a sua orientação sexual era algo que jamais poderia fugir, já que tinha sido o próprio Deus que o havia lhe constituído para ser daquela forma. Retornando ao Brasil, terminou o seu noivado e se afastou da igreja já que se afirmou homoafetivo. O tempo passava e ardia em seu peito um fogo do Espírito Santo que lhe impulsionava a fazer alguma coisa para mudar todo aquele cenário de exclusão (ALMEIDA, 2013, WEB).

O objetivo deste trabalho não é fazer nenhum juízo de valor a respeito da religiosidade propugnada. Buscamos apenas estabelecer o exemplo de um modelo de legitimação do tipo carismático, segundo a espécie direta.

O exemplo pontuado evidencia a ligação entre o exercício da funcionalidade pastoral em resposta a uma necessidade sentida, que se baserou nos novos padrões éticos da sociedade.

Gladstone levanta uma nova interpretação da verdade cristã e se legitima diante da sociedade que o acolhe. Em seguida, um grupo de seguidores lhe oferecem respaldo social e legitimação ao se agregarem à sua proposta reinterpretativa.

Desta maneira, este modelo legitimador também ofereceu suporte para ser considerado de espécie direta, uma vez que o atendimento da necessidade não foi mediado pelo carisma emprestado pela instituição, mas do próprio pastor-profeta.

No modelo de legitimação carismática também poderemos encontrar as outras duas espécies (indireta e intrainstitucional). O modelo de legitimação indireta ocorre, neste caso, quando o pastor-profeta procura produzir bens de significação simbólica de cunho reinterpretaivo a partir de uma proposição de mudança da própria instituição.

Quando uma instituição de produção simbólica transiciona valores sob a égide a orientação de um líder carismático e estes valores transicionados interferem de alguma maneira em uma realidade social, suprimindo, questionando, alterando etc esta realidade, temos uma legitimação carismática da espécie indireta, que ocorre por influencia de um líder que usou a força do carisma da instituição como respaldo.

Em junho de 1997, a rede de televisão americana CNN noticiou que a Convenção Batista do Sul, a maior denominação protestante dos Estados Unidos da América, tinha decidido boicotar as programações do parque temático da Disney World. Segundo a reportagem, os batistas do sul estavam propondo uma releitura dos valores impregnados nos diversos desenhos e filmes da Disney Produtora (DALLAS-CNN, 1997, 18jun).

Também com bastante frequência é possível perceber este modelo de legitimação carismático no interior das próprias instituições, quando a nova interpretação a tradição é realizada por um membro da instituição e afeta diretamente o corpo interno institucional, propondo adesão aos seus novos valores interpretativos. Neste caso, a espécie que se configura é a espécie intrainstitucional.

A legitimação carismática, assim como a tecnocrática, pode produzir o surgimento de um movimento cismático no interior da instituição religiosa. Contudo, deve se observar que esta mudança da interpretação da instituição não precisa se configurar a partir de uma mudança na confessionalidade, podendo ser apenas um rearranjo confessional. Efetivamente, o

empreendimento legitimador pode gerar um progresso no entendimento mais apurado das declarações confessionais.

Como também se baseia em uma proposição individualista, o foco do modelo de legitimação carismática estará na performance de convencimento provida a partir de uma carisma pessoal, que pode ou não se valer do carisma institucional para se afirmar.

Outro exemplo bem conhecido no protestantismo brasileiro e que se deu segundo o modelo carismático, ocorreu em uma das maiores denominações protestantes do Brasil, a Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB). Estamos nos referindo ao cisma de 1903, que criou a Igreja Presbiteriana Independente do Brasil (IPIB).

Na ocasião, um grupo de pastores, liderados pelo Rev. Eduardo Carlos Pereira, propôs uma releitura de vários aspectos do presbiterianismo brasileira de então. Este esforço revisionista, ainda que haja perspectivas acadêmicas diferenciadas quanto ao assunto, concentrou-se em uma releitura do papel e significado da influência dos missionários norte-americanos na igreja nacional; o papel e significado da presença da maçonaria no seio da igreja nacional; o objetivo final da implantação de uma escola confessional na cidade de São Paulo, o Mackenzie College; entre outros.

Para ilustrar a questão destes haveres judiciosos entre os presbiterianos, citamos o historiador Júlio Andrade Ferreira:

Antes do Sínodo, em “O Estandarte” de 2 de julho [1903], há este trecho: “A maçonaria, completamente desprestigiada em nosso meio religioso, não teria por si só força para dividir a nossa Igreja Presbiteriana. Ela vai, talvez, fazer apenas o papel de *mão de gato* e tirar para o Mackenzie as castanhas do fogo. Reserva-lhe, talvez, a Providência o tremendo castigo de entregar uma parte da igreja aos planos de uma instituição fora da igreja (FERREIRA, 1992, p.20).

O ponto serve para mostrar como aqui, a revisão dos valores que controlavam a instituição até então são revisados e novos paradigmas são estabelecidos. O papel de líder carismático, reservado, neste caso, para o pastor Rev. Carlos Eduardo Pereira, foi o de profeta e, ele juntou a sua proposta revisionista uma certa quantidade de apoiadores.

Neste caso específico, a história consagrou o ocorrido como “O cisma presbiteriano” (RIBEIRO, 1987, p.413). Desta forma, mais uma vez, respaldamos a grande força divisionista deste tipo de legitimação. Neste caso específico, entretanto, não há uma mudança de matriz teológica, mas ideológica e sua base legitimante é intrainstitucional.

3.2.3 – Legitimação mágica – o poder pessoal

No modelo de legitimação mágica, o clérigo se reveste de um poder manipulador dos poderes sagrados. Por meio desta capacitação manipulativa do sagrado, ele se arroga na capacidade de mediar a relação dos homens com o divino. Este tipo pode ser resumido na figura weberiana do mago.

A distinção entre as figuras weberianas do mago e o profeta é que este último se legitima por meio do convencimento discursivo-lógico e agrega ao redor de si aqueles que foram conquistados pelo seu argumento convincente. O mago, por sua vez, propugna outra forma de capacidade associativa: ele se interpõe entre os adeptos e a divindade, fazendo isto por meio do exercício de determinadas capacidades pessoais possui, o carisma pessoal.

Esta forma de legitimação é a mais comum entre os modelos pastorais do pentecostalismo, carismatismo e neopentecostalismo. Nestes cultos, a presença do divino é considerada evidente na proporção em que a manipulação de poderes mágicos mediatizam o encontro.

Este tipo de legitimação se dá, muito comumente, pela via emocionalista. Tratando o agente mediador, o mago, de oferecer condições para o envolvimento psicoemotivo aqueles a quem deseja agregar ao seu rol legitimante.

Ao contrário da Teologia da Libertação, que construía o pobre “conscientizado”, ou do protestantismo histórico, que pretendia formar atores sociais autônomos e críticos, o pentecostalismo constrói a categoria de pobres não no plano cognitivo, mas no plano emocional, por um discurso de consolo e uma prática terapêutica, pelos quais atesta-se a veracidade do discurso religioso enquanto louvor (BASTIAN, 2004, p.29)

Mas este elemento legitimante mágico não acontece apenas nas evidentes formas religiosas do pentecostalismo. Devemos nos lembrar que a

ideia do sacerdote católico que, pela consagração da hóstia, a transforma no corpo de Cristo é uma mediação mágica do encontro com o divino.

Este tipo de apelo sensorial é próprio desta construção legitimante. Qualifica-se como uma prestação de serviço religioso a partir de uma habilidade restrita ao oficiante do culto, uma espécie de dom especial que fora oferecido pela divindade, como um benefício para os fiéis.

Com o modo de legitimação mágica, reencontramos a imagem tradicional do clérigo como mediador do sagrado, personagem que regula as relações dos homens com a divindade. É o pastor como oficiante do culto, como liturgo, como distribuidor dos sacramentos que manipula os elementos sagrados e com eles beneficia os fiéis (WILLAIME, 2003, p.148).

O protestantismo histórico transacionou os valores mágicos do culto para valores racionais, por meio do status que ofereceu à prédica como elemento cognitivo em detrimento do elemento sensorial dos sacramentos da tradição católica.

Contudo, mesmo dentro dos meios protestantes históricos, há a possibilidade e ocorre com certa frequência, de uma legitimação mágica que pode ser caracterizada nas três espécies (direta, indireta e intrainstitucional). Willaime, para exemplificar esta possibilidade define esta atuação protestante como “catolicização do papel do pastor”:

Esta herança [a dessacralização do pastor no protestantismo histórico] não impede certos pastores de caminharem no sentido de uma certa catolicização de seu papel: uso de batina branca, privilégio dado à liturgia sobre a prédica, celebração mais frequente da eucaristia, velas e decorações diversas (ao contrário do despojamento habitual do culto protestante) (WILLAIME, 2003, p.148).

Na verdade, este modelo de legitimação é uma tentativa de revestimento de autoridade que nasce de um poder pessoal, o que leva a relação de interesse entre as partes, pois os leigos desejam alcançar o contato com o divino e os clérigos tem interesse nesta dependência dos leigos e em mantê-los como rede de legitimação.

A tendência natural deste modelo de legitimação é que as questões fundantes da tradição religiosa não servem como sustentáculo de sua

legitimidade social. Ele se constrói socialmente em dissociação com valores que estejam ligados ao seu poder pessoal (unção de Deus).

São especialistas no emocional e têm o carisma pessoal que leva as pessoas a pensarem em sua espiritualidade superior. São cismáticos na medida em que lhes importa a instituição somente enquanto não haja contrariedades para com as suas práticas e critérios. Podendo, se tais contrariedades não ocorrerem, conviver no interior das instituições exercendo seu poder pessoal.

No protestantismo, entretanto, sua funcionalidade é fortemente atacada, uma vez que a força dos elementos cognitivos e fundacionais da tradição produzem claramente um choque diante deste modelo de legitimação mágica.

Considerando, por outro lado, o modo como este modelo de legitimação alcança a sua base legitimante, podemos dizer que também ele consegue fazê-lo pelas três espécies.

Levando-se em conta que estamos no Brasil de cultura fortemente influenciada pela religiosidade católica, não é difícil entender que até mesmo as pessoas que não professam claramente um credo aceitem e mediação dos poderes divinos por meio de um poder sobrenatural.

Não são poucos os pastores que são convidados a participar de orações em casas de pessoas não ligadas à sua tradição para orações que representem emotivamente a chegada de um poder divino para ajudar a família. Configura-se, assim, a legitimação mágica conforme a espécie direta.

Em 24 de maio de 2010, o jornal “O Estado de São Paulo” publicou matéria com a seguinte manchete: “Pastor ‘reforça’ a seleção na África”. O texto da matéria relata sobre a presença do pastor batista Anselmo Alves junto à delegação da seleção brasileira de futebol que estava em Johannesburgo para disputa da Copa do Mundo. A tarefa do pastor era prestar auxílio espiritual ao grupo, que tinha um bom número de jogadores professantes da fé evangélica.

Pastor Anselmo revelou que orou pela recuperação plena de Kaká [um dos principais jogadores daquela seleção] e deve continuar com as orações durante a Copa. Desde o mundial de 2002 o religioso acompanha a seleção. Naquele mundial ele foi decisivo na recuperação emocional de Lúcio, revelou o zagueiro. “Lembro que ele

estava arrasado com a falha que cometeu no gol de Owen no jogo contra a Inglaterra [...]. O Lúcio chorou muito. Nos reunimos e oramos e ele se recuperou para os jogos finais (O ESTADO DE SÃO PAULO, 2010, 24mai)

Também podemos considerar a legitimação mágica em termos da espécie indireta, ou seja, esta legitimação alcança a parcela social legitimante pelo uso do carisma da instituição.

Do mesmo modo como ocorre particular e diretamente pelo pastor, às vezes, esse poder mágico de que se vale a religião, a circunscreve socialmente como a detentora do poder mágico de manipulação dos fatores imponderáveis.

Não são poucas as oportunidades que, em nome de uma instituição religiosa e de sua credibilidade como tal, um pastor representando-a é convidado a “abençoar” um empreendimento público, ou privado. O mesmo ocorre no caso de católicos e outras tradições religiosas, inclusive não cristãs.

Portões a dentro das instituições religiosas este modelo legitimante também consegue se configurar. Isto ocorre no caso daquelas instituições mais tolerantes teologicamente em que discrepâncias não são tratadas com o rigor da aplicação dos estatutos intrainstitucionais.

Mas, por outro lado, naquelas instituições protestantes históricas mais rigorosas teologicamente, comportamentos deste tipo se legitimam por meio do cisma. O que sempre representou uma variável possível no protestantismo. Por isto, sugere Willaime, o protestantismo, para superar o problema de sua “precariedade”, insiste em uma solidez teológica e uma estrutura de controle político dos seus valores fundacionais.

Ao dessacralizar a Igreja, o protestantismo, fragilizou a expressão institucional do cristianismo. Se, apesar da fragilização, o protestantismo foi capaz de se impor como igreja e não se reduziu a meros grupos voluntários de crentes (tipo seita), e graças essencialmente a dois fatores: o apoio do poder político e a referência a uma sólida ortodoxia teológica (estes dois fatores, às vezes, combinam os seus efeitos) (WILLAIME, 1992, p. 203).

Este modelo naturalmente construído na alma protestante histórica, comumente repele o surgimento dos modelos de legitimação mágica do tipo intrainstitucional, contudo, em épocas de maior fragilidade teológica, estas instituições religiosas podem aceitar tais ocorrências. Neste ponto, seguindo

Hallwachs, Willaime pontua: “a memória religiosa coletiva é memória da vontade de um grupo hegemônico sobre os conflitos desse grupo com outros grupos e suas memórias” (WILLAIME, 1992, p.169).

3.2.4 – Legitimação tradicional – o poder teológico

Este modelo de legitimação implica em uma ligação vital à instituição religiosa. Nos modelos anteriores, podemos dizer que o carisma pessoal é ressaltado em detrimento do carisma pessoal, quer seja de especialidade, persuasão ou poder mágico.

A legitimação tradicional é muitíssimo própria dos clérigos ligados à máquina produtora de bens simbólicos e estão comprometidos ideologicamente com ela. Este clérigo é tipo weberiano do sacerdote, no que diz respeito ao fato de oferecer todo o seu esforço para a manutenção e perpetuação da tradição que recebeu.

Não significa que este clérigo não possua uma visão crítica da sua instituição de pertencimento, entretanto, ele trabalha para reforma-la dentro de um conjunto de regras naturalmente construídas pela própria instituição. Seu objetivo nunca será o de transicionar valores fundacionais. Ao contrário, ele sempre trabalha para voltar a estes.

O protestantismo histórico, como o temos definido, nasce com este traço característico de legitimação. Ou seja, dentro do ambiente intrainstitucional, a legitimação ocorre de forma tradicional sempre com este recorrente retorno aos valores fundacionais.

A tendência de resistência à mudanças é muito forte, pois a dedicação natural da busca legitimante é a da permanência do status teológico da instituição.

Finalmente o quarto modo de legitimação, aquele que chamamos tradicional e que corresponde aos pastores que reagem à modernidade por estreitamento ortodoxo de reafirmação das normas. Trata-se, igualmente dos pastores fundamentalistas que praticam uma leitura literal dos textos bíblicos e militam por uma adesão explícita e inteira às grandes unidades de afirmação do credo cristão (WILLAIME, 2003, p.149).

Este seria o modelo de legitimação mais desejado no protestantismo histórico, uma vez que compõe sua base natural de perpetuação. Afinal, o protestantismo tem um modelo de transporte da tradição através do discurso teologicamente orientado, segundo os padrões confessionais.

Esta estrutura de proteção, como já nos referimos anteriormente, que é composta de dois elementos: solidez teológica e estrutura de controle, funciona como uma espécie de ciclo de perpetuação da tradição, permitindo que o foco fundacional esteja sempre em alto relevo, como forma de coerção social do grupo.

As grandes denominações protestantes históricas brasileiras possuem textos auxiliares de controle eclesiásticos, tais como, livros de ordem, constituições de igreja, confissões e catecismos. Estes textos auxiliares são recursos estruturantes do trabalho da instituição, tanto quando, são cercas ideológicas, impondo limites às ações de legitimação.

Esta forte estrutura de contenção deve ser estendida pelos clérigos até os leigos, formando assim uma estrutura auxiliar de segurança teológica, como já nos referimos em outro capítulo sobre o papel do pastor-teólogo-instrutor que tem o dever de, nesta funcionalidade, promover o conhecimento teológico dos leigos para que eles o fiscalizem, o que sugerimos se parece com uma certa autofagia.

Dependem também de uma lógica de legitimação tradicional os pastores que, perante uma “clientela” que exerce forte pressão no sentido de manter o estilo pastoral mais tradicional (o “pastor do rebanho”), resistem a toda inovação ou não vêem necessidade de mudanças (WILLAIME, 2003, p.149).

Contudo, é necessário fazer a observação de que estes modelos tradicionalistas de religião, que interpõem um modelo tradicional de legitimação, também conseguem evoluir os seus padrões confessionais, agindo dentro dos limites dos pressupostos fundacionais das suas instituições. Nisto reside o seu grande desafio contemporâneo de ressignificação e legitimação.

Uma tradição, como salientou Henri Hatzfeld, numa comunicação em uma conferência da CSP [Centro de Sociologia do protestantismo - Universidade de Estrasburgo] é uma permanente revisão, reformulação de um discurso através dos séculos, transformando

certamente, mas sempre colocando a mudança na fidelidade a si próprio (WILLAIME, 1992, p.168 – tradução nossa). .

Conclui-se, então, que o modelo tradicional de legitimação do pastor poderá conduzi-los a dois perigosos extremos: a absolutização da tradição e negação das demandas pós-modernas e o conflito transacional da tradição com os novos paradigmas, na busca de adaptar valores sem perder bases fundacionais.

Este tipo de legitimação ocorre com muita frequência no modelo intrainstitucional, onde a parcela social de legitimação é facilmente encontrada no grupo de pertencimento.

Situações distintas podem ser vividas nesta espécie de busca legitimadora: a primeira é uma situação de conforto para o clérigo que se reafirma através da manutenção estática da tradição; a outra é o desconforto que esta posição pode gerar, quando o grupo de legitimação já está inclinado à ressignificação dos valores, mesmo que mantenha a base fundacional.

O outro lado da moeda é similar: quando o clérigo está inclinado à ressignificação dos valores, mesmo desejando manter a base fundacional, pode encontrar desconforto por parte de um grupo de legitimação pouco disposto a esta ressignificação. Mas, também, é possível que um clérigo com esta disposição encontre um grupo disposto a caminhar com ele nesta proposta.

Quanto às duas outras espécies direta e indireta, podemos dizer que este tipo de legitimação tende a funcionar mais para dentro do corpo eclesial, pela própria natureza do modelo legitimador, mas que pode ocorrer.

Pode ocorrer de forma indireta mais facilmente que a direta, pois a forma indireta ocorre por meio do carisma da instituição. Seria o caso de um ministro, de dentro do corpo da instituição começar a produzir bens de valor simbólico (produto ideológico) que atinja alguma parcela da população externa ao corpo eclesial, podendo ou não ressignificar os valores fundacionais, sem jamais substituí-lo, situação esta que deixaria de qualificar uma legitimação tradicional.

Uma maneira de exemplificar estas inserções sociais de valor ideológico é a criação de várias escolas e universidades ligadas a Igrejas protestantes históricas e que se declaram confessionais.

Inez Augusto Borges comentando um dos últimos documentos apresentados por Ashbell Green Simonton cinco meses antes de sua morte prematura nos serve de ilustração deste modelo de legitimação tradicional, onde os valores confessionais servem de subsídio para, por meio do carisma da instituição, um clérigo possa produzir bens simbólicos de significação extraeclesial (função pregador-ideólogo):

Simonton apresentou ao Presbitério do Rio de Janeiro, à época o Concílio Superior da Igreja Presbiteriana do Brasil, um documento intitulado "Os meios necessários e próprios para o desenvolvimento do Reino de Jesus Cristo no Brasil". No texto, Simonton (2002, p.180) chama a atenção para a "necessidade de esforços humanos para que a conversão do mundo seja realizada" (BORGES, 2008, p.64).

A legitimação tradicional, que se caracteriza pela força teológica das afirmações e reafirmações fundacionais da tradição protestante, tem maior dificuldade de manifestar, especialmente no mundo pós-moderno, onde os valores religiosos estão, como disse Berger, alijados de sua influencia moral e ética sobre a sociedade.

Portanto, aquela espécie direta de encontro da base de sustentação legitimadora é mais difícil de se encontrar. Mas, alguns grandes especialistas da teologia podem alcançar este tipo de conquista legitimadora. Um exemplo poderia ser a do famoso pastor Caio Fábio de Araújo, que, no auge de sua carreira ministerial, encontrou um respaldo legitimador direto, mantendo um discurso ético que se ressignificava a sua tradição fundacional, protestante presbiteriana histórica.

Estes modelos de legitimação não são posições estanques e monolíticas. Eles ocorrem na dinâmica das relações sociais e vários pastores protestantes tendem a usar mais de um mecanismo de legitimação e encontra de respaldo na teia das relações sociais.

Os quatro modos de legitimação que acabamos de evocar são objeto de combinações diversas junto aos pastores, o que leva a perfis originais em que o mágico se encontra com o especialista: vários

registros podem intervir simultaneamente na legitimação do clérigo (WILLAIME, 2003, p.149).

Os pastores protestantes brasileiros estão vivenciando estes modelos em maior ou menor grau, com maior ou menor condição de sucesso em sua busca. Outras variáveis são diretamente influentes sobre estas questões e as motivações para tais buscas. Algumas destas variáveis serão observadas nas implicações a seguir.

3.3 – As Implicações dos modelos de legitimação do pastor protestante brasileiro

Diferentemente de Willaime, entendemos que o modelo de legitimação tradicional é a que mais se aproxima da tradição protestante de característica fundacionalista e que o mesmo pode ser aplicado ao contexto brasileiro.

Willaime, por sua vez, considera este modelo é o que mais restringe o protestantismo sendo-lhe propício somente em territórios mais restritos, onde imagens do passado são fortemente presentes:

Se [os pastores] dependem de uma lógica tradicional de legitimação; é, sobretudo em razão de sua ligação com a prática pastoral em suas formas habituais: o culto em sua liturgia tradicional, as visitas às famílias, o preparo espiritual e moral da juventude... Tal atitude poderá, notoriamente, ser observada em territórios protestantes que tenham conservado uma relativa homogeneidade social e cultural nos quais as imagens do passado continuam muito presentes e fecundas (WILLAIME, 2003, p.149).

Talvez esteja aqui uma das grandes distinções entre o campo religioso protestante francês e o brasileiro. A questão com que se depara Willaime é circunstancialmente bastante diferente da brasileira, pois a Europa encontra-se em um estágio de cultura individualista e secularizada muitíssimo mais intensificada que o caso brasileiro, a qual afeta fortemente o fenômeno religioso e há muitos anos. Este poderia ser o caso que levanta Willaime, seria uma localidade mais propícia ao cultivo do valor religioso tradicional.

O protestantismo francês não possui grandes denominações, ao menos não nos moldes brasileiros com milhares de membros filiados. A maior igreja protestante (entenda-se que aqui estão todos os ramos reformados, batistas, luteranos, metodistas etc) é a Église Réformée d'France (ERF) que, segundo o

site da instituição conta com pouco mais de 300.000 membros em todo o território francês e é composta pela união entre as Igrejas Luteranas e a Reformadas.

No site ERF, as informações prestadas sobre a igreja apontam para uma igreja que de fato transacionou os valores fundacionais e transplantou-se para uma teologia mais pluralista.

Herdeiro de uma história rica e variada, formada pela união de diferentes igrejas, a Igreja Reformada da França é pluralista, isto é, ele aceita a diversidade de opções teológicas e moral de todos que confessam a sua fé em Deus. Ela viu esta diversidade não como uma fraqueza, mas como uma vocação. Ao chamar a todos os seus membros a confessar a sua fé pessoal, é, apesar de seu pequeno número, uma "multidão de igreja", o que significa não só é responsável por seus membros ativos, mas também muitos outros. Ele não se considera o único detentor da verdade. Para ela, a cooperação fraternal e apoio mútuo entre as mesmas igrejas são muito importantes e fazem parte da sua vocação. Na vida de suas comunidades, a Igreja Reformada da França quer dar uma voz e um lugar para todos, homem ou mulher, pastor ou leigo (ERF, 2013, 19jun).

Quando Willaime trata da questão da autoridade nas igrejas pluralistas, entre elas a ERF, ele corrobora esta visão de um vazio fundacional e uma teologia flutuante, muito mais determinada culturalmente que teologicamente.

Estas igrejas fazem certa referência a textos fundamentais que lhe dão certa identidade (Confissão de fé de La Rochelle e Declaração de fé de 1938 para a ERF, Confissão de Augsburg para a ECAAL, etc) mas reconhecem o pluralismo doutrinário em seu seio, o que se traduz pelo fato de tendências teológicas muito diversas, às vezes, muito opostas, se encontrarem entre os seus pastores. Ao se tornar de uma tal igreja, o clérigo não se compromete, por isso, com uma determinada teologia. Ele aceita decerto comprometer-se com esta ou aquela tradição eclesial, a submeter-se a uma disciplina eclesial, mas nem por isso é obrigado a aderir a um sistema teológico preciso (WILLAIME, 2004, p.18).

Willaime parece não contemplar nenhuma possibilidade de que os pastores protestantes históricos consigam ressignificar valores de sua tradição, sem transplantar suas matrizes fundacionais para outras.

Para ele, o modelo interpretativo literalista da Bíblia (gerador de uma postura de radicalismo religioso e ortodoxia fechada às questões sociais) é o

padrão único daqueles que intentarem uma possibilidade de afirmação legitimadora do tipo tradicional (WILLAIME, 2003, p.149). Esta postura de Willaime pode estar influenciada pelo contexto específico em que vive.

Quando consideramos o modelo matricial protestante tradicional, notamos que ele privilegia a mensagem fundacional e a fortalece por meio da força da instituição, como reguladora desta mensagem por meio da rede de leigos treinados, sistemas de controle eclesiástico como as instituições internas (convenções, concílios etc) e também pelo próprio corpo pastoral geral que se torna uma agência propagadora de tradição e controle.

O protestantismo, como o próprio Willaime pontua, é uma religião que dessacralizou a instituição como a ferramenta de mediação do divino e como força legitimadora em si, contudo, se vale da instituição para o controle da transmissão da tradição pelos agentes encarregados deste ofício: pastores-pregadores-teólogos-ideólogos.

A força da instituição promove a capacidade de legitimação intrainstitucional, o que gera o *locus social* plausível para o exercício da propagação da tradição por meio da prédica.

No caso brasileiro, as denominações possuem números de fiéis bem maiores que as igrejas francesas e instituições melhor estruturadas e uma teologia consubstanciada pela força de cada uma das grandes igrejas. No caso brasileiro, a Convenção Batista Brasileira declara ter em 2013 o número de aproximadamente 1.350.000 de fiéis seguidores (CONVENÇÃO BATISTA, 2013, WEB).

Esta diferença substancial de estrutura do campo brasileiro, justifica, em nossa perspectiva, nosso desacordo com as proposições de Willaime quanto a este modelo de legitimação tradicional.

Contudo, entendemos que o processo de secularização e privatização da consciência religiosa é um grave risco para a continuidade da manifestação religiosa. Mas não obstante, vários fatores culturais podem favorecer o continuidade do fenômeno religioso na América Latina, que parece lidar de forma mais pacífica e culturalmente mais direcionada para a aceitação das questões religiosas.

O ponto a ser discutido é se o protestantismo histórico conseguirá alcançar essas massas latino americanas e as igrejas do protestantismo histórico conseguirá retomar o diálogo com a sociedade brasileira a ponto de encontrar um *locus social* para a manutenção de sua tradição?

Entendemos que as igrejas protestantes brasileiras e conseqüentemente os seus pastores, pois há uma relação direta entre a legitimidade da igreja e a do pastor protestante, poderão transitar para os dois extremos que já mencionamos anteriormente: uma exacerbação da tradição e um conseqüentemente fortalecimento intrainstitucional ou o risco da diluição dos valores fundacionais.

Contudo, também é possível às igrejas protestantes históricas uma ressignificação de sua tradição sem a mutação das bases fundacionais. Este, com certeza é um caso em estudo e desenvolvimento em nossos dias.

Devemos também levantar as implicações de haver uma intencionalidade no protestantismo histórico brasileiro para adotar outros modelos de legitimação: o mágico, o carismático e o tecnocrático.

Willaime acertadamente considera que os quatro modos de legitimação encontrarão eco em certas aspirações contemporâneas. Mas, entende que os modelos tecnocrático e mágico possuem uma maior interação com o mundo contemporâneo e suas estruturas de valor.

Cada um desses modos de legitimação combina positivamente com certas aspirações contemporâneas. É particularmente o caso, a nosso ver, dos modos tecnocráticos e mágicos de legitimação, o que não quer dizer que as tendências carismáticas e tradicionais não têm também certas oportunidades sociais (WILLAIME, 2003, p.149).

No caso da legitimação pelo modelo tecnocrático, devido à cultura da especialização e de consumo, é possível que seja mais favorecida, afinal, as pessoas desejam contratar sempre um profissional que lhes ofereça o serviço desejado, sem um comprometimento maior com ele.

De fato, como já citamos anteriormente o próprio pensamento de Willaime, esta figura não se liga a nenhuma confissão, podendo, desta forma, se tornar um clérigo transconfessional que produz um bem de serviço religioso, como um profissional desta área, um prestador de serviço.

É como se a sociedade, tomando consciência do caráter formal das lógicas que a governam (lógicas de crescimento, de racionalidade econômica, de técnica, etc) e da não-operacionalidade do sentido em seu processo de institucionalização, entronizasse tanto mais os padres e os pastores como testemunhas do sentido, profissionais encarregados de lembrar com regularidade quanto, apesar das aparências, a nossa sociedade e a nossa existência estão ancoradas em um universo fundamental de sentido (WILLAIME, 2003, p.151).

Este modelo descaracterizaria por demais o modelo protestante e estaríamos realmente na encruzilhada perigosa onde é possível ver uma rota de mudança completa de matriz fundacional.

Outra implicação direta deste modelo especialista de clérigo é a diminuição da capacidade pastoral de cuidar do rebanho como um todo. A ideia do especialista em moços, em crianças, terceira idade etc, acaba com a figura do cura d'almas que visitava e orava com a criança, o velho, o jovem, o político, o rico e o pobre etc (WILLAIME, 2003, p.151)..

Mas, se o caso pretendido por um pastor ou igreja protestante histórico é o do modelo carismático, devemos considerar a forte ênfase na pessoa e não na instituição. Os mecanismos de regulação, neste caso, tem pouco e, alguns outros, nenhum poder de coerção e controle.

Pastores protestantes brasileiros, quando tentam essa vida de modelo carismático, tendem a se tornar donos de pequenos feudos intocáveis e completamente controlado pelos seus líderes, que se vêm protegidos pelo séquito que o acompanha, legitima e fortalece a liderança.

Essa liderança procura postar-se racionalmente e bem comportada socialmente. Não se indispõe com a instituição até que seja confrontado. Sua liderança é realizada usando a estrutura que o abriga, mas não está a ela ligado de forma vital.

A pregação neste caso, em que o público não pode se ofender e o carisma pessoal não pode correr risco, tende a ser cada vez mais psicologizada, nos moldes do projeto de autoajuda e massagem do ego. Afinal, o risco de criar desafetos e um risco ao próprio sistema legitimador.

No caso do modelo de legitimação mágico, as implicações mais observáveis são a completa desfiguração do sistema racional de aproximação

com o sagrado. O pastor, neste modelo, passa a ser um organizador e mediador direto do divino com o indivíduo.

Ele pode realizar isto como no modelo pentecostal arrogando-se em um poder diferenciadamente sobrenatural, ou simplesmente se especializa na manipulação de momentos espirituais e transcendente.

A prédica é substituída pelos elementos sensoriais e Deus é cultivado por meio de cerimônias elaboradas e discursos emocionalistas.

Os modos de legitimação não são processos simples e também não são seguros, contudo “necessários”. O grande problema da falta de legitimidade e de espaços legitimantes adequados é que a falta deste valor psicossocial, pode produzir, como já está fazendo uma grave e intensa crise de vocação.

Os desdobramentos desta crise não são tão definidos quanto possa parecer, pois ao mesmo tempo em que pode surgir, como no caso francês, um novo protestantismo diluído, pluralista e completamente absorvido pela cultura; possível também será de surgir um outro modo de legitimação que carregue as denominações protestantes e os seus pastores para uma cultura de tradicionalismo religioso.

A Reforma Protestante como momento fundacional desta tradição soube muito bem lidar com as questões de legitimação e estruturação de seu campo, no momento em que levou, por parte de muitos clérigos e leigos, o abandono da segurança do clero pela instabilidade de um sistema epistêmico baseado no discursos racional sobre uma base fundacional, a Bíblia.

A Reforma, é preciso não esquecer, foi uma contestação levada a efeito por especialistas das “Escrituras Sagradas” para os quais a legitimação institucional de verdade não era suficiente para fundá-la; ela quis a dessacralização do papel clerical, fazendo do pastor, não o intermediário obrigatório para ter acesso aos bens de salvação, mas sim, um teólogo versado na Bíblia e em sua interpretação, um clérigo cuja autoridade se legitimava menos em um poder ritual do que em um saber, ou seja, em uma legitimação do tipo tecnocrática (WILLAIME, 2003, p.153).

Nossa expectativa com este levantamento de caminhos e possibilidades para o pastor protestante brasileiro não é a determinar rumos, mas a de propor uma reflexão sobre as opções que podemos vislumbrar.

Antecipar tais possibilidades, pode ser um exercício que se mostrará impreciso, mediante as tão intensas dinâmicas internas do campo religioso. Por isso, deixamos a seguir algumas considerações limitadas sobre o tema, sugerindo imediatamente que novos empreendimentos intelectuais se ocupem destes saberes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Estas considerações finais explorarão novamente a complexidade do tema apresentado para justificar que ainda é prematuro distinguir que caminhos realmente estão tomando os agentes pastorais do campo protestante brasileiro. Campos sugere esta realidade ao comentar as observações de Jean Rémy:

Isso talvez explique a redescoberta que pastores presbiterianos brasileiros estão fazendo da psicanálise freudiana no contexto da clínica pastoral, algo talvez sepultado no imaginário coletivo dos antigos confessionários católico-romanos. É curioso que eles estejam descobrindo uma prática terapêutica que, devido á ênfase na sexualidade, parecia tão distante das preocupações dos pastores “piedosos” e “puritanos”. Todavia essa busca reflete o esforço que os pastores estão fazendo para acessar saberes na para das ciências humanas, particularmente na psicanálise, a quem tem sido objeto de estudos, entre outros, de Jean-Paul Willaime (CAMPOS, 2011, p.103).

A busca de legitimação social por parte dos pastores protestantes brasileiros em outras áreas de atuação também é uma preocupante nova realidade ainda não completamente estudada pela sociologia da religião.

O fenômeno da busca por uma “segunda vocação” tem aspectos sociológicos bastante interessantes e decorrem de diversos fatores, entre eles, o fato de que a lacuna de legitimação do pastor protestante brasileiro está bem aberta e presente.

Portanto, as considerações que fazemos a seguir são decorrentes não de respostas que encontramos, mas de novas perguntas com as quais agora temos de lidar.

A necessidade de um maior aprofundamento no estudo sociológico do protestantismo

Uma dos mais claros resultados deste trabalho é exatamente a descoberta de que há um território inexplorado nos estudos do protestantismo brasileiro e a sociologia da religião deve avançar muitíssimo neste empreendimento.

O cenário em que as transformações do campo protestante histórico se desenrolou aponta para um cenário de imensa riqueza. Um exemplo desta

riqueza ainda não explorada é a questão do crescimento denominacional de todas as igrejas protestantes históricas a partir da virada do século XX, até a primeira metade do século.

Os números (em anexo) levantados com tanta acuidade por Erasmo Braga são preciosas informações históricas e como nos contou o historiador Alderi Souza de Matos (informação verbal), tratam-se do mais completo retrato do protestantismo brasileiro no que concerne ao primeiro período protestante brasileiro.

Não somente os aspectos históricos e geopolíticos ainda são pouco explorados, mas outros modelos de investigação sociológica tais como a formação de um campo profissional pastoral. Lembrando que a tentativa frustrada de criação de um sindicato de pastores, reconhecido pelo Ministério do Trabalho, pode ser mais uma componente constitutiva da falta de legitimidade social do pastor protestante brasileiro.

No site do Supremo Tribunal do Trabalho, percebemos que uma intensa discussão transcorre nas cortes do Brasil sobre a natureza do relacionamento de trabalho do pastor. A professora Dra Alice Monteiro de Barros considera o serviço religioso em prol da divulgação e manutenção da fé uma relação de trabalho de cunho religioso, porém, não estabelecida sobre a proposta do “vínculo empregatício”: “O trabalho de cunho religioso não constitui objeto de um contrato de emprego, pois sendo destinado à assistência espiritual e à divulgação da fé, ele não é avaliável economicamente. Ademais, nos serviços religiosos prestados ao ente eclesiástico, não há interesses distintos ou opostos, capazes de configurar o contrato; as pessoas que os executam, o fazem como membros da mesma comunidade, dando um testemunho de generosidade, em nome de sua fé” (BARROS, 2000, p.10).

O ponto da discussão é justamente se há ou não um vínculo empregatício. As cortes do país declaram peremptoriamente que “não”. Portanto, a discussão decorre para outro aspecto: se a relação do pastor com a igreja não é de emprego, quando este se sente lesado de alguma forma recorre a qual tribunal, o trabalho ou o do direito comum?

Questões práticas como esta são importantes sinais da necessidade de que se avalie melhor as condições em que está se desenvolvendo o campo religioso protestante brasileiro.

A discussão desse tema, dentro dos quadros das ciências sociais, exige o abandono da ideia pejorativa que se tem a respeito da atuação profissional do pastor ou do sacerdote no campo religioso como sendo uma questão interna ao campo religioso. Esse preconceito ainda se inscreve dentro de antigas ideologias trabalhadas em especial pelos clérigos, que preferem falar nos trabalhadores religiosos como pessoas meramente “vacionadas”, como indivíduos que estão em atividade “missionária”, ou que são pessoas “devotadas a uma causa”. Em outras palavras, a ideologia da vocação atrapalha o desenvolvimento de uma perspectiva sociológica na abordagem da ação sacerdotal ou pastoral (CAMPOS, 2011, p.109).

A Sociologia do Protestantismo de Jean-Paul Willaime

Este esforço de pesquisa nos levou ao contato com as obras de Jean-Paul Willaime. Este encontro nos mostrou assaz positivo por dois motivos:

O primeiro é que Willaime conhece muito bem a matriz protestante e discorre muito bem sobre os temas relativos ao protestantismo franco-europeu e as bases fundamentais das origens protestantes.

O segundo é que, suas obras, tais como “Profession: Pasteur”, “Sociologie du Protestantisme” e “La Précarité Protestant” (só para citar as que foram consultadas diretamente neste trabalho) são desconhecidas no Brasil e sua metodologia de análise sociológica do protestantismo francês é uma ferramenta perfeitamente adaptável ao estudo do campo congênere brasileiro.

Implica deste esforço de pesquisa uma maior aproximação dos teóricos franceses da religião, sobretudo nomes como Jean-Paul Willaim, que seria um excelente pressuposto de orientação teórica para novos trabalhos.

A ligação descontinuada entre protestantismo histórico e pentecostalismo/neopentecostalismo – novo protestantismo

Entre os pontos levantados neste trabalho um que merece uma atenção dos estudos acadêmicos é a descontinuidade proposta entre protestantismo histórico e pentecostalismo/neopentecostalismo.

Entendemos que os fatores de legitimação dos dois grupos são distintos e muitas vezes díspares. Isso se manifesta assim devido à origem da autoridade clerical distinta dos dois grupos e o conseqüente modo de perpetuação de cada uma das tradições.

Evidentemente, o pentecostalismo passa por grandes mutações e, possivelmente, encontraremos elementos distintos destes levantados para a ocasião histórica específica.

O movimento de aproximação entre alguns grupos pentecostais e grupos reformados pode ser um sinal desta alteração conceitual da descontinuidade e que merece ser conhecido e observado.

O trânsito legitimante do pastor protestante brasileiro

Algo que não podemos omitir como resultado direto deste trabalho é a constatação de que existe um movimento dos pastores protestantes brasileiros no sentido de procurarem o seu *locus social*, levando-se em conta todo o contexto de secularismo presente na sociedade e instituições. Entendemos que, de uma forma geral, este movimento acontecerá naturalmente e se realizará dentro das condições peculiares de cada pastor.

No entanto, é digno de nota o peso que a estrutura institucional religiosa exerce nesta busca. Constatamos que denominações melhor estruturadas (teologicamente e organizacionalmente) terão condições de fundamentar socialmente melhor os seus pastores.

Este talvez seja o motivo por que tantos pastores tentem se legitimar socialmente na escalada dos degraus da estrutura eclesiástica de suas denominações, através de cargos e encargos que o unam mais visceralmente à própria instituição.

Lembramos que este tipo de legitimação é da espécie intrainstitucional e que atribui à instituição enorme significado na vida do pastor.

Decorre, então, que o pastor protestante, que procurou esta espécie de legitimação intrainstitucional, quando se aposenta perde completamente o seu senso de pertencimento social. Acreditamos, portanto, que este é um problema social importante do protestantismo de força institucionalizada.

Por outro lado, devemos lembrar que vários pastores de grandes denominações procuram legitimar-se seguindo modelos tecnocráticos, carismáticos e mágicos.

Estes casos sugerem uma crescente onda de ministérios centrados na figura do pastor e não na instituição, o que pode acarretar o enfraquecimento das máquinas denominacionais, promovendo a fragilização da tradição protestante, conforme observamos no modelo francês.

Por fim, esta pesquisa enseja que outros trabalhos venham completar os diversos aspectos que não foram observados aqui, quer por motivações metodológicas ou limitações da pesquisa. Sabedores que somos de que o campo religioso brasileiro é de uma grande riqueza e complexidade histórica, filosófica e ideológica.

Por fim, consideramos salutar que o campo brasileiro, distinto do campo religioso francês, ainda tenha vigor para as questões religiosas e que sua cultura subjacente é rica em abrigar este sentimento. Entretanto que se saiba que a crise de legitimidade do pastor protestante brasileiro, embora tenha opções é um problema psicossocial que pode prolongar-se gravemente.

BIBLIOGRAFIA

ARAÚJO, Antonio M, *Teologia: Ciência e Profissão*. São Paulo – SP: Fonte Editorial, 2005.

ARMSTRONG, John, *O Ministério Pastoral Segundo a Bíblia*. São Paulo - SP: Ed. Cultura Cristã, 2007.

BARTH, Karl, *Dádiva e Louvor – coletânea*. São Leopoldo – RS: Ed.Sinodal, 1986.

BASTIAN, Jean-Pierre, *Os pentecostalismos: a afirmação de uma singularidade religiosa latino-americana* in, *Estudos da Religião* 27. São Bernardo do Campo – SP: UMESP, 2004.

BASTIDE, Roger, *Elementos de sociologia religiosa*. São Bernardo – SP: I.E. Pós Graduação em CR, 1990.

BÉLTRAN, José Daniel Chiquete, *Pentecostalismos latinoamericanos y postmodernidad occidental: reflexiones em torno de uma realidade compleja – in Estudos da Religião, vol.27*. São Bernardo do Campo – SP: UMESP, 2004.

BERGER, Peter, *O Dossel Sagrado – elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.

_____. *Rumor de Anjos – a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural*. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 1997.

_____. *The Secularization of the world*. Grand Rapids – Michigan: Ed. Eerdmans Publishing Company, 1999.

BIÉLER, André. *O Pensamento Econômico e Social de Calvino*. São Paulo: Ed. Casa Editora Presbiteriana, 1990.

BORGES, Inez Augusto, *Confessionalidade e construção ética na univesidade*. São Paulo – SP: Ed. Mackenzie, 2008.

BOURDIEU, Pierre. *Economia das trocas simbólicas*. São Paulo - SP: Perspectiva, 2011.

BRAGA, Erasmo, *The Republic of Brazil*. New York – NY: World Dominion Press, 1932.

BURITY, Joanildo A, *Religião e redes nas políticas sociais: legitimando a participação das organizações religiosas* in *Estudos da Religião*, volume 25. São Paulo-SP: Universidade Metodista, 2003.

CALVINO, John, *Comentário aos Efésios*. São Paulo-SP: Ed. Paráclitos, 1998.

CAMPOS, L. Silveira, *Teatro, Templo e Mercado – Organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. São Paulo-SP: Simpósio Editora e Univers. Metodista e Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 1997 (Co-edição).

_____, *Clérigos no contexto de mudanças* in *Educação teológica no século 21*. S. Bernardo do Campo-SP: Editeo, 2011.

FERREIRA, Júlio Andrade, *História da Igreja Presbiteriana do Brasil*, vol2. São Paulo – SP: Casa Editora Presbiteriana, 1992

GOULART, Iris Barbosa – BREGUNCI, Maria das Graças de Castro, *Em Aberto*, ano 9, n.48, out./dez. Brasília-DF: UFMG, 1990.

GUTIERREZ, Benjamin F. e CAMPOS, Leonildo Silveira, *“Na Força do Espírito – os pentecostais na América Latina um desafio às igrejas históricas*. São Paulo, SP: Pendão Real, 1996.

HERVIEU-LÉGER, Danièle e WILLAIME, J.Paul. *Sociologia e religião*. Aparecida-SP: Ed. Idéias & Letras, 2009.

HOLANDA, Sérgio B., *Raízes do Brasil*. São Paulo – SP: Companhia das Letras, 2011.

HOLLAND, Ray, *Eu e o contexto social*. Rio de Janeiro - SP: Ed. Zahar, 1979.

LEITH, John, *A Tradição Reformada – Uma maneira de ser a comunidade cristã*. São Paulo – SP: Pendão Real, 1997.

LUTERO, Martinho, in *Obras Seleccionadas – vol II*, São Leopoldo, RS: Ed Sinodal, 2000a.

_____, in *Obras Seleccionadas* – vol VII. São Leopoldo, RS: Ed Sinodal, 2000b.

MARIANO, Ricardo, *A Igreja Universal no Brasil in Igreja Universal do Reino de Deus – Os novos conquistadores da fé*. São Paulo – SP: Ed. Paulinas, 2003.

MARIANO, Ricardo, *Neo Pentecostais - Sociologia do Novo Pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Ed. Loyola, 2005

MATOS, Alderi Souza de, Erasmo Braga, o protestantismo e a sociedade brasileira. São Paulo – SP: Ed. Cultura Cristã, 2009.

MEAD, G.H, *Mind, Self and Society*. Chicago: University of Chicago Press, 1934.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro, *A Introdução do Protestantismo no Brasil*. São Paulo – SP: Edições Loyola, 1990.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa, *O Celeste Porvir*. São Paulo – SP: ASTE, 1995.

NASCIMENTO, Ester Fraga Vilas-Bôas Carvalho do, *Educar, curar, salvar – uma ilha de civilização no Brasil tropical*. Maceió – Al: EDUFAL, 2007.

ORO, Ari Pedro, *Os Novos Conquistadores da Fé*. São Paulo – SP, Paulinas, 2003.

REILY, Ducan A., *História Documental do Protestantismo Brasileiro*. São Paulo – SP: ASTE, 1984.

RIBEIRO, Boanerges, *A igreja Presbiteriana da Autonomia ao Cisma*. São Paulo – SP: Ed. O Semeador, 1987

RIBEIRO, Sérgio Santos, *a Inserção do Protestantismo em Cuiabá na Primeira República*. Cuiabá-MT: Univ. Federal do Mato Grosso, 2010.

RIVERA, Dario P. Barreira, *O demônio do protestantismo num mundo em desencantamento in Estudos da Religião, vol.33* – UMESP, São Bernardo do Campo – SP, 2007.

LAURENT, Samuel, *Mariage gay: ce qui est dans la loi, ce qui n'y est (toujours) pas* – *Le Monde, Paris, 2013, 20mar*. Disponível em

<http://www.lemonde.fr/societe/article/2013/05/20/mariage-gay-ce-qui-est-dans-la-loi-et-ce-qui-n-y-est-toujours-pas_3379906_3224.html> acessado em 27 de julho de 2013.

SOUZA, Silas Luiz, *Pensamento social e político no protestantismo brasileiro*. São Paulo – SP: Ed. Mackenzie, 2005

SPURGEON, C. Haddon, *Lições aos meus alunos*. São Paulo – SP: Ed. PES, 1992.

TAVORALO, Sérgio B.F, *Existe uma modernidade brasileira? Reflexões em torno de um dilema sociológico brasileiro* – in *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol.20. Nº59: 2005. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v20n59/a01v2059.pdf>> acesso em 12/06/2013.

TROELSCH, Ernest, *Protestantism and Progress: A Historical Study of the Relation of Protestantism to the Modern World*. Boston: Beacon Press, 1958.

WEBER, Max, *Economia e Sociedade*. São Paulo – SP: Ed. UNB, 2004a

_____. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Ed. Cia das Letras, 2012.

WILLAIME, Jean-Paul, *Profession: Pasteur – Sociologie de a condição do clero no final do século XX*. Gêneve: Ed. Labor et Fides, 1986.

_____, *La Précarité Protestant – sociologie du protestantisme contemporain*. Gêneve: Ed. Labor et Fides, 1992.

_____, *Por uma sociologia do protestantismo*. Artigo traduzido por Paulo Dario Barreira, 1993 – disponível em: <http://www.martinsvianna.com/dossies/SOCIOLOGIA_PROTESTANTISM_O_BALANCO.pdf> acesso em 05/06/2013.

_____, *Prédica, culto protestante e mutações contemporâneas do religioso in Estudos da Religião*, vol.23 – UMESP, São Bernardo do Campo – SP, 2002.

_____, *O pastor protestante como tipo específico de clérigo, in Estudos da Religião, vol.25 – UESP, São Bernardo do Campo – SP, 2003.*

_____, *O problema da autoridade nas igrejas protestantes pluralistas in Estudos da Religião, vol.27 – UESP, São Bernardo do Campo – SP, 2004.*

_____, *Sociologie du Protestantisme.* Paris: Press Universitaires de France, 2005.

_____, *Sociologia das Religiões.* São Paulo – SP: Ed. UNESP, 2012.

SITES CONSULTADOS

Celebrantes – 2012, www.celebrantes.com.br (acessado em 25/06/2013)

Jornal Le Monde: http://www.lemonde.fr/societe/article/2013/05/20/mariage-gay-ce-qui-est-dans-la-loi-et-ce-qui-n-y-est-toujourspas_3379906_3224.html.

GONÇALVEZ, Josué, - <http://www.josuegoncalves.com.br>. – 2012.(acessado em 25/06/2013).

FOLHA DE SÃO PAULO - <http://www1.folha.uol.com.br/saopaulo/2013/04/1266926-igreja-gay-abre-primeiro-templo-em-sao-paulo-neste-sabado.shtml> - (acessado em 18/06/2013).

IGREJA CONTEMPORÂNEA - <http://www1.folha.uol.com.br/saopaulo/2013/04/1266926-igreja-gay-abre-primeiro-templo-em-sao-paulo-neste-sabado.shtml> (acessado em 18/06/2013).

CNN INTERACTIVE.COM - <http://edition.cnn.com/US/9706/18/baptists.disney> (acessado em 18/06/2013).

ACERVO ELETRÔNICO DO ESTADÃO - <http://acervo.estadao.com.br/pagina/#!/20100524-42587-nac-50-esp-e8-not/busca/Pastor+brasileira+Evangelico>, (acessado em 19/06/2013).

IGREJA REFORMADA FRANCESA: <http://oratoiredulouvre.fr/eglise-reformee-de-france.html#2.-> (acessado em 19/06/2013).

CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA, (http://www.batistas.com/index.php?option=com_content&view=article&id=3&Itemid=10). (acessado em 19/06/2013).

N441p Nepomuceno, José Maurício Passos

O pastor protestante brasileiro e a busca de
legitimidade social /

José Maurício Passos Nepomuceno – 2013.

131 f. ; 30 cm

Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade
Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2013.

Orientador: Prof. Dr. Rodrigo Franklin de
Sousa

Bibliografia: f. 127-131

1. Pastor 2. Protestantismo 3. Locus social 4. Legitimidade I. Título

LC BX4836.B6