

PASTORES EM CRISE: OS EFEITOS DA SECULARIZAÇÃO E DO NEOPENTECOSTALISMO SOBRE O CLERO PROTESTANTE

José Roberto Silveira

Resumo

O processo de secularização e a conseqüente desvalorização das instituições religiosas tradicionais afetaram diretamente a profissão de pastor protestante, que sofreu uma perda de *status* na sociedade. Por sua vez, o campo religioso brasileiro, particularmente nos últimos 25 anos do século XX, assistiu a irrupção de novos movimentos religiosos, aumentando a concorrência no interior desse campo. Surgiram, por exemplo, movimentos e igrejas neopentecostais lideradas por um novo tipo de pastor, que age conforme outros *scripts* e que, dentre as suas várias competências, tem a de dominar os modernos meios de comunicação de massa. Todo esse cenário contribuiu para que uma sensação de crise, mal-estar e insegurança tomassem conta de boa parte do clero protestante, o qual, aturdido, procura manter-se na carreira pastoral.

Palavras chaves: pastor, secularização, neopentecostalismo.

Introdução

O presente artigo é parte de uma pesquisa que realizamos sobre o estado atual da profissão de pastor protestante e que pertence à instituição religiosa Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB), um ramo do Protestantismo histórico brasileiro¹. Quando iniciamos nossas investigações sobre esse objeto de estudo, constatamos haver um razoável número de trabalhos acadêmicos que tratam o “pastorado”, bem como os problemas que o cercam, sob a ótica teológico-pastoral/psicológica. Entretanto, do ponto de vista da sociologia, existe ainda uma carência de estudos nessa área, mormente no Brasil. Daí a nossa escolha por essa abordagem, privilegiando os aspectos sociais e culturais que envolvem a profissão de pastor, situando-a no amplo contexto das interações sociais que se dão dentro e fora das organizações religiosas. Portanto, é dentro dessa perspectiva que pretendemos focalizar o tema aqui proposto.

A profissão pastoral enfrenta dificuldades em várias partes do mundo. Como veremos mais adiante, são recorrentes, no vocabulário de alguns estudiosos europeus e norte-americanos, termos como “crise”, “mal-estar”, “insegurança”, “desvalorização”,

¹ Silveira, José R. *A profissão de pastor presbiteriano na cidade de São Paulo*. Dissertação de Mestrado, São Bernardo do Campo, UMESP, 2005.

“perda de *status*”, etc., quando se trata de descrever a situação profissional do pastor protestante na sociedade moderna. No Brasil, Leonildo S. Campos tem se destacado nessa empreitada de estudar sociologicamente a carreira pastoral. Em alguns de seus textos, Campos (1987,1995,1997,2002,2003) aponta as causas da crise que afetam esse profissional a partir de duas vias: a via da secularização e a via das mudanças ocorridas no campo religioso brasileiro, as quais trouxeram em seu bojo o advento de novos atores religiosos – os pastores neopentecostais. É justamente por essa dupla abordagem, ou seja, por contemplar a secularização sem deixar de fora a erupção “de novos grupos e movimentos religiosos, que submetem a figura de líder religioso e o seu papel a um novo *design*”, que a análise de Campos (2002, p.86) se nos apresenta como a mais indicada para examinar a crise do pastor protestante. Assim, exploremos um pouco mais essas duas vias.

A Secularização e a perda de *status* do pastor

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

Berger (1985, p.141) ressalta ainda que, embora a secularização esteja presente nas sociedades modernas de um modo geral, não se trata de um fenômeno uniforme, pois há uma variação no modo como ela é assimilada pelos diferentes grupos representativos da sociedade. Outrossim, quanto às causas ou aos portadores da secularização, Berger não limita nem propõe uma hierarquia dessas causas, embora reconheça que “o ‘palco’ original da secularização foi a área econômica, especificamente naqueles setores da economia formados pelos processos capitalistas e industriais”. A secularização trouxe implicações importantes tanto para os conteúdos religiosos tradicionais como para as instituições que os abrigam. No entanto, Berger tem em vista as religiões tradicionais, como o Catolicismo, o Judaísmo e especialmente o Protestantismo histórico. Para ele (Berger, 1985, p.125), “o Protestantismo funcionou como um prelúdio historicamente decisivo para a secularização, qualquer que tenha sido a importância de outros fatores”. Já Antonio G. Mendonça (1988, pp. 21-22) assinala que, se, por um lado, o Protestantismo contribuiu de alguma forma para a secularização, por outro, ele também foi a sua principal vítima, até porque, diferentemente da Igreja Católica, que possui um centro de poder fora do debate das idéias, o Protestantismo tem nas idéias praticamente sua única instância de poder, sofrendo, por causa disso, mais implacavelmente os efeitos da secularização.

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

Os efeitos da secularização sobre a religião podem ser vistos, segundo Berger (1985, pp.145,146), em dois “fenômenos” correlacionados: “secularização subjetiva” e “secularização objetiva”. O primeiro refere-se à “individualização” ou “privatização” da religião. Nesse aspecto, “a religião privatizada é assunto de ‘escolha’ ou de ‘preferência’ do indivíduo ou do núcleo familiar, *ipso facto* carecendo de obrigatoriedade”. Em decorrência disso, a religião deixa de cumprir sua função tradicional, que “era precisamente estabelecer um conjunto integrado de definições da realidade que pudesse servir como um universo de significado comum aos membros de uma sociedade”. Assim, a religião perdeu a sua força e poder, na medida em que ela já não constrói o “mundo”, mas “mundos parciais”, fragmentados, cuja estrutura de plausibilidade se restringe ao universo individual ou familiar.

A secularização não apenas provocou a polarização da religião, mas também a conduziu para uma situação de pluralismo, com o fim dos monopólios das tradições religiosas e a instauração de um regime de concorrência entre os diversos grupos religiosos. Trata-se aqui do segundo fenômeno, o da “secularização objetiva”. O denominacionalismo norte-americano, caracterizado pela competição entre as diferentes igrejas e grupos religiosos, é um exemplo típico de pluralismo. Entretanto, com a secularização, os grupos religiosos não competem somente entre si, mas também com organizações não-religiosas, movimentos ideológicos revolucionários ou nacionalistas, na tarefa de definir o mundo. Isso significa que uma situação de pluralismo não ocorre apenas quando há a presença de um denominacionalismo de tipo norte-americano, mas sempre que os ex-monopólios religiosos tenham que competir com entidades não-religiosas pela definição da realidade. O corolário disso é que os ex-monopólios religiosos, segundo Berger (1985, p.149):

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

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

O indivíduo moderno existe nessa pluralidade de mundos, indo de um lado para o outro, como se fosse um nômade, transitando entre estruturas de plausibilidade, cada uma sendo enfraquecida pela convivência com outras estruturas de plausibilidade. É nesse sentido que Berger considera a pluralização a mais importante causa da crise de credibilidade das tradições religiosas. Em decorrência disso, ainda segundo Berger (1985, p.166), “o problema fundamental das instituições religiosas é como sobreviver num meio que já não considera evidentes as suas definições da realidade”.

A partir deste ponto, seria oportuno nos ocuparmos dos efeitos da secularização sobre o pastor protestante. Começemos com H.C. Niebuhr (1956, p. 55), que já nos anos 50 considerava a profissão de pastor como uma *perplexed profession*, ou numa tradução livre: “uma profissão desorientada”. Em seu livro, ele chama a atenção para a existência de uma discordância entre as autoridades denominacionais, seminários teológicos, professores, leigos proeminentes, pastores e educadores quanto a uma definição da função do pastor protestante na comunidade moderna. Para Niebuhr, existia em sua época uma “confusão sobre a concepção de ministério”. Naquela altura, ele já delineava algumas explicações para o predomínio de tal incerteza. Segundo ele, uma primeira explicação seria a de que muitas das funções exercidas pelo pastor estavam sendo tomadas por outros profissionais, não restando muita coisa para o pastor fazer. Uma outra explicação era de que as funções tradicionais do clérigo já não se ajustavam mais às necessidades do mundo moderno. Assim, a responsabilidade por essa “incerteza” deveria ser colocada sobre a Igreja como uma retardatária cultural que teimava em não se atualizar.

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

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

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

Em 1967 foi realizada, na cidade de Montreal, Canadá, uma Conferência Internacional de Sociologia Religiosa para tratar especialmente do papel dos atores religiosos - pastor protestante, padre católico e rabino judaico - no contexto contemporâneo. As conclusões resultaram no livro *O clero num mundo em crise* (1969). Vários estudos apresentados nessa Conferência focalizaram o mal-estar e as crises enfrentadas pelos clérigos. Para uma análise do caso do ministro protestante, podemos

nos valer das contribuições de Pickering (1969, p.122), que analisou o papel profissional do clero anglicano canadense em “relação a um contexto institucionalmente secular” e que mostrava “sinais de se tornar cada vez mais secularizado”. Pickering(1969, p.122) descreveu nos seguintes termos a crise enfrentada pelo pastor protestante:

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

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

Mas a crise dos clérigos protestantes e católicos não foi contemplada apenas pela Sociologia da Religião. Na perspectiva da Sociologia das Profissões, Philip Elliott (1975, p.131) também fez alusões a ela, ao menos em duas oportunidades. Num primeiro momento, Elliott observa que, em decorrência da perda de posição social da Igreja, com a religião sendo definida mais como um assunto individual do que social, a profissão clerical perde prestígio e se torna uma ocupação desprofissionalizada. Num

segundo momento, ao tratar da questão da insegurança nos papéis profissionais, Elliott toca novamente na profissão clerical, afirmando que, em muitas profissões da sociedade moderna, reina uma confusão sobre o alcance e a definição do papel profissional. Tal confusão é chamada às vezes de “crise”. Segundo ele, a religião proporciona um dos melhores exemplos de como uma profissão pode se sentir atraída para várias direções e, deste modo, parecer confusa. Na verdade, pondera Elliott, a diminuição aparente da demanda religiosa na sociedade moderna tem feito com que o clérigo acentue a responsabilidade difusa de seu papel. Nesse sentido, aqueles papéis que o clérigo desempenhava secundariamente quando a Igreja estava numa posição social privilegiada, tais como o de dirigente cultural, professor, assistente social e até mesmo médico, assumiram uma posição central no trabalho clerical, eclipsando as responsabilidades especificamente religiosas.

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

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

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

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

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

- 1) O pastor sofreu uma perda de *status* na sociedade moderna, já que, para a maioria das pessoas que integram a sociedade, com exceção de alguns poucos ambientes tradicionais, ele deixou de ser a autoridade absoluta em questões de religião e moral. Essa perda de autoridade gera crises para os pastores.
- 2) A transferência da religião da área pública para a área privada afetou também as doutrinas e interpretações com as quais o pastor opera. Se, em sociedades tradicionais, essas doutrinas proporcionavam segurança, coesão e sensação de valor aos que com elas lidavam, isso já não ocorre mais em um ambiente pluralista no qual as doutrinas e interpretações religiosas são constantemente questionadas e negadas. A instabilidade das teologias afeta aqueles que com elas operam.
- 3) O trabalho do pastor é público, mas a religião se tornou um assunto de foro íntimo ou particular. Isso obriga o pastor, em sua tarefa, a constantemente transpor a barreira entre o público e o privado para alcançar seus objetivos. O homem moderno, porém, resiste a essa abordagem e tende a fechar-se na área privada, preferindo não discutir religião. Desse modo, o trabalho do pastor fica cada vez mais difícil.

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

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

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

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

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

As mudanças no campo religioso e a eclosão de novas lideranças

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

pede dinheiro, sem qualquer pudor”. A ação ágil desse novo tipo de pastor se torna um desafio para os pastores protestantes tradicionais, que “percebem que as fronteiras, as demandas e até o treinamento recebido no Seminário para o exercício de sua profissão, estão em turbulência, se movem e rapidamente se tornam inoperantes”.

Relação entre secularização e novos movimentos religiosos

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

Para Pierucci, não há incompatibilidade entre a explosão recente do sagrado e o processo de secularização. Na verdade, ele vai mais longe ao observar que a secularização seria a melhor explicação para a emergência desses novos movimentos. Até porque, segundo esse autor, em virtude do declínio sociocultural das instituições religiosas tradicionais e hegemônicas causado pela secularização, houve o crescimento no número e na variedade dos novos movimentos religiosos. Em outras palavras, o aparecimento desses novos movimentos só foi possível porque a religião hegemônica perdeu a sua posição estrutural na sociedade devido ao processo de secularização. Assim, ao promover o declínio geral do compromisso religioso, relativizando-o, ou tornando-o passageiro, a secularização favoreceu o aumento dos novos grupos. Nesse aspecto, Pierucci (1997, p.114) registra que:

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

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

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

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

O Neopentecostalismo e seus agentes

Não pretendemos fazer aqui uma exposição histórica e detalhada da presença neopentecostal no Brasil e muito menos nos deter nas dificuldades que envolvem a classificação das várias igrejas pertencentes a esse movimento. Nosso interesse recairá sobre os tipos de “líderes” ou “pastores” que têm emergido desse meio.

A partir da segunda metade dos anos 70, o campo religioso brasileiro ficou mais competitivo e pluralista devido ao aparecimento de novas igrejas pentecostais, que traziam, além dos elementos característicos do pentecostalismo anterior, outras ênfases teológicas, como teologia da prosperidade e batalha espiritual, abolição de restrições aos usos e costumes, utilização de estratégias empresariais e forte uso do marketing (rádio e TV), obtendo uma receptividade em todas as camadas sociais da população. São exemplos dessas igrejas, consideradas neopentecostais: Igreja Universal do Reino de

Deus (Rio de Janeiro, 1977); Internacional da Graça de Deus (Rio de Janeiro, 1980); Igreja Evangélica Renascer em Cristo (São Paulo, 1986), Comunidade Sara a Nossa Terra (Goiás, 1976), Comunidade da Graça (São Paulo, 1979), Igreja Nacional do Senhor Jesus Cristo (São Paulo, 1994). Segundo Campos (2002, p.86), é do interior dessas igrejas que “tem emergido um novo perfil de Pastor que se mostra mais adequado a um contexto de pós-modernidade e de rápidas mutações no campo religioso”.

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

Os pastores da Universal do Reino de Deus (IURD) – Tendo atualmente no Bispo Edir Macedo o seu líder máximo, a quem devem toda a obediência e honra, os pastores da IURD são agentes totalmente consagrados ao trabalho religioso. Nessa Igreja, há duas categorias de pastores: os nomeados e os consagrados. Os nomeados são uma espécie de pastores auxiliares, os quais, como o próprio nome indica, auxiliam os pastores consagrados nas igrejas. Para que um pastor nomeado se torne consagrado, é necessário que ele seja casado e se revele um bom arrecadador de dízimos e ofertas, já que essa aptidão, para a liderança, é um “sinal inequívoco de que seu ministério está ‘abençoado’ por Deus” (Mariano,1999, p.62). Mas, em que consiste o trabalho de um pastor da IURD? Segundo Campos (1997, p.401):

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

É importante lembrar que na IURD ocorrem de quatro a cinco cultos diários, o que implica dizer que os pastores têm um ritmo alucinante de trabalho. Porém, como

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

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

O sucesso na carreira pastoral na IURD passa pela performance, isto é, pela capacidade que o pastor demonstra de captar recursos financeiros junto aos fiéis. Para tanto, ele precisa ser um bom *ator*, cujas qualidades teatrais são confirmadas mediante uma simples divisão do número de pessoas freqüentes no culto pela oferta arrecadada. Conforme observou Campos (1997, p.101), o culto iurdiano assemelha-se a um teatro de arena, no qual o pastor é o ator principal, que tem o seu desempenho avaliado com base na sua produtividade, ou seja, na sua capacidade de arrecadar dinheiro. É isso que “distingue o ‘pastor de sucesso’ do ‘pastor improdutivo’”. Assim, quanto mais “produtivo” o pastor for, mais ele terá condições de ser promovido na hierarquia eclesiástica. Portanto, seu desempenho na área financeira será determinante para que ele obtenha uma série de vantagens, como, por exemplo, acesso a programas de rádio, aparições na TV e, principalmente, nomeação para templos maiores, o que significa salários maiores. Em suma, Mariano (1999, p.64) afirma que “dedicação, profissionalismo e aumento de produtividade (isto é, aumento de arrecadação, do número de congregações, fiéis e dizimistas, em parte decorrente da longa jornada de trabalho dos pastores) estão entre as principais exigências feitas aos pastores e bispos da igreja”.

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

Os pastores da Igreja Evangélica Renascer em Cristo – Estruturada segundo o regime episcopal de governo eclesiástico, tendo no topo da hierarquia o Apóstolo Estevam Hernandes, juntamente com sua esposa, Bispa Sonia Hernandes, fundadores da Igreja, a Renascer em Cristo conta com bispos e pastores, cuja maioria, ao lado das atividades eclesiásticas, exerce também atividades seculares remuneradas. Os bispos são responsáveis por abrir novas congregações, supervisionar uma certa quantidade de templos, além de comandar uma sede regional. Cerca de 10% dos pastores são do sexo feminino, porém, quando o marido é pastor, a esposa se apresenta como co-pastora. Os pastores da Renascer recebem sua formação teológica numa escola chamada de Escola de Profetas, cujos cursos bíblicos duram de dois a três anos. Em sua pesquisa sobre a Renascer, Jacqueline Dolghie (2002, p.25) observou que Estevam Hernandes é a grande referência no preparo dos pastores:

O perfil de Estevam Hernandes é trabalhado na aprendizagem e no preparo específico para líderes. A forma de sermão como linguagem mais *light*, jargões jovens, bem como aspectos administrativos do líder são algumas marcas registradas neste processo. Aqui percebe-se não só a escolha de líderes que já tragam um perfil positivo ao desejado, como também o preparo na formação de um tipo diferenciado de liderança. O resultado é um ensino que é realizado sob um enfoque particular da Renascer, isso porque, até mesmo o tipo de pregação é trabalhado, para que o discurso seja um ponto diferenciador da Igreja.

Os Pastores da Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra – Capitaneados pelo fundador e líder máximo da Igreja, o bispo primaz Robson Rodovalho, os pastores da Sara Nossa Terra, que em 1999 somavam mais de 200 e igual número de pastoras - já que as esposas são consagradas ao pastorado juntamente com seus maridos - não são obrigados a ter formação teológica para exercer o ministério. Esses pastores têm um forte apelo junto aos jovens, principalmente aqueles oriundos da classe média, atuando também com os “atletas de Cristo” pertencentes às diversas agremiações desportivas do país.

Uma comparação entre o pastor tradicional e o neopentecostal

Campos (2002, p.92) sustenta a tese de que os pastores neopentecostais, em relação aos pastores tradicionais, são mais “flexíveis, ousados e empreendedores” e, por isso mesmo, conseguem se adaptar melhor e mais rapidamente dentro do cenário flexível e dinâmico do campo religioso brasileiro. A partir dessa constatação, Campos (2002, p.92-93) aponta para algumas situações em que as vantagens do pastor neopentecostal sobre o tradicional vêm à tona:

- Os pastores protestantes tradicionais são os que mais sofrem com as constantes mutações do campo religioso e sua intensa competitividade, por causa dos conflitos de papéis ou das tensões entre liderança pastoral e comunidade, independentemente da forma de governo eclesial a que o pastor pertença (presbiteriano, congregacional ou episcopal). O pastor neopentecostal, por sua vez, qualquer que seja a forma de governo a que ele pertencer, ainda assim terá mais flexibilidade para compor e reatualizar o seu papel, visto que seu objetivo é conquistar novos adeptos a todo custo. Essa mobilidade é muito difícil para o pastor tradicional, que está atrelado a um rígido sistema teológico e organizacional por ele controlado.
- As tensões entre o sujeito moderno e a massificação aparecem na ação dos pastores, pois, se, por um lado, a sociedade celebra o individualismo, por outro, verifica-se uma tendência para a massificação. No entanto, o pastor tradicional recebe um melhor treinamento para trabalhar com o indivíduo e não com as massas. Nesse ponto também o pastor neopentecostal leva vantagem, visto ser ele treinado para trabalhar o lado teatral, ritual, ou seja, a manifestação para as massas.

- O uso da mídia, principalmente a TV, é fator determinante para o sucesso ou fracasso de uma instituição religiosa. O pastor tradicional fica limitado ao trabalho em sua comunidade local, quando muito nos arredores da igreja. O pastor neopentecostal tem na mídia a principal forma de expandir as fronteiras religiosas, por isso mesmo, especializa-se cada vez mais no uso dos meios de comunicação de massa.
- O fiel torna-se um “peregrino”, um “andarilho religioso”, ou ainda, um “turista religioso, tornando o tradicional acompanhamento pastoral uma “missão quase impossível”. O pastor protestante, tão dependente do antigo modelo, fica perplexo diante da instabilidade dos fiéis, principalmente dos jovens, que buscam em igrejas como a Renascer em Cristo a música gospel ou o rock evangélico como forma de socialização no contexto de uma cultura pós-moderna. Conseqüentemente, para Campos (2002, p.100), “para um povo peregrino é preciso um pastor itinerante (que se desloque facilmente entre os vários extremos da cosmovisão)”.
- O pastor tradicional é desafiado a conviver com uma religião que se mistura com o entretenimento oferecido pela mídia. É o “culto-show”, o “culto espetáculo”, unido aos negócios e dirigido por pastores que se tornam verdadeiros especialistas em dominar auditórios, como fazem os astros da música secular. Nesse tipo de “culto-espetáculo”, o pastor deve demonstrar toda a sua capacidade de desencadear emoções a fim de atrair a atenção dos fiéis. Por isso mesmo, ele tem de saber “dramatizar e usar os efeitos corporais e da voz na sensibilização das massas” (Campos, 2002, p.100).
- Em meio à competitividade do campo religioso, o pastor tradicional se vê “bloqueado” quanto ao emprego do marketing religioso em sua ação religiosa, ou seja, ele é “escrupuloso” demais para isso. O pastor neopentecostal, por sua vez, tem uma perspectiva global do mercado religioso e lança mão de todas as jogadas de marketing para conquistar os vários setores desse mercado. Além disso, “assume, sem se envergonhar, que o ‘dinheiro é o sangue da Igreja’ e que numa ordem capitalista sem ele nada se faz” (Campos, 2002, p.100). Obviamente, essa postura suscita críticas veementes por parte dos pastores tradicionais, como a que foi feita por um pastor da IPI

num texto em que ele analisava alguns fatores que estavam contribuindo para o desgaste da figura pastoral:

Outro fator que tem contribuído para este desgaste, e quase descrédito do pastor, são os ‘pastores’ fabricados da noite para o dia. São pessoas que se auto-denominam pastores, se auto-ordenam pastores e se auto-promovem ‘bispos’. Não têm preparo e nem formação. E muitos aliam a esta falta de preparo e formação a falta de escrúpulos também. E aí estão os escândalos de toda ordem na manchete dos noticiários, comprometendo ainda mais a já desgastada imagem do pastor. (Rev. Abival Pires da Silveira, Boletim Dominical da 1ª. Igreja Presbiteriana Independente de São Paulo, 29 de dezembro de 1991).

Conclusão

Neste artigo procuramos demonstrar, pela ótica sociológica, que a carreira pastoral protestante está sendo implementada, neste início de século, em meio a uma situação de crescente perda de *status* e de prestígio, como conseqüência dos efeitos do processo de secularização e das mudanças ocorridas no campo religioso brasileiro nos últimos 40 anos. Diante dessa nova realidade, o clero protestante se vê diante da necessidade de adequar “a sua ação social ao funcionamento de um campo religioso cada vez mais dependente da concorrência e das leis do mercado, das quais a estrutura e o funcionamento do campo e das organizações religiosas se aproximam cada vez mais” (Campos, 2002, p.76). Contudo, esse processo de adequação por parte dos pastores esbarra nos próprios limites impostos pelas Igrejas protestantes tradicionais, que não abrem mão de seus paradigmas teológicos e organizacionais, mas que, ao mesmo tempo, cobram de seus agentes resultados que devem ser traduzidos no aumento do número de membros das igrejas e, conseqüentemente, numa maior arrecadação financeira. Para desespero dos pastores tradicionais, o que ocorre é justamente o oposto, pois dia a dia eles constataam uma diminuição em sua audiência, por causa do êxodo de seus membros para as igrejas neopentecostais. Aí está, mais uma vez, a dimensão da “crise” que toma conta desses pastores.

Referências Bibliográficas

ALVES, Rubem. Colarinho de Padre (Resenha). In *Religião e Sociedade*, 6: 238 Nov. 1980.

_____. *Dogmatismo e Tolerância*. São Paulo, Paulinas, 1982.

ASSMANN, Hugo. *A Igreja Eletrônica e seu impacto na América Latina*. Petrópolis, Vozes, 1986.

BARBOSA, Ricardo. A igreja no mercado e o profissionalismo religioso. In *Contexto Pastoral*, Ano VII, no. 35- Janeiro-Fevereiro, 1997.

BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: Elementos para uma teoria sociológica da religião*, São Paulo, Paulinas, 1985.

_____. *Um rumor de anjos: A sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural*. Petrópolis, Vozes, 1973.

_____. *Perspectivas sociológicas – uma visão humanística*. Petrópolis, Vozes, 1983.

_____. & LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*. Petrópolis, Vozes, 1999.

CAMPOS, Leonildo S. *Destino pessoal e organização religiosa – um estudo de carreiras pastorais no interior de uma organização religiosa*. Dissertação de Mestrado, São Bernardo do Campo. Instituto Metodista de Ensino Superior, 1987.

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

_____. A crise na formação do pastor protestante em um contexto de pós-modernidade. In *Contexto Pastoral*, Ano VII, no. 39, set/97.

_____. As mudanças no campo religioso brasileiro e seus reflexos na profissionalização do pastor protestante. In *Teoria E Pesquisa*. 40/41, Universidade Federal de São Carlos – UFSCAR, jan-jul/2002.

_____. O estudante de teologia candidato a pastor- contribuições das ciências sociais para uma análise da formação do futuro clero protestante brasileiro. In *Simpósio*, vol. 10 (1), no.45. São Paulo, ASTE, nov/2003.

C.M.I. *Uma Igreja para o Mundo: um estudo das estruturas missionárias da congregação*. Conselho Mundial de Igrejas, Edições Oikomene, 1969

DOLGHIE, Jacqueline Z. *A Renascer em Cristo e o mercado de música gospel no Brasil*, Dissertação de Mestrado, São Bernardo do Campo, UMESP, 2002.

ELLIOT, Philip. *Sociología de las profesiones*, Madrid, Tecnos, 1975.

- FREIDSON, Eliot. *Renascimento do profissionalismo*. São Paulo, Edusp, 1998.
- GUTIERREZ, Benjamin & CAMPOS, Leonildo S. (editor) *No poder do Espírito: Pentecostais e protestantes históricos na América Latina*. São Paulo, Pendão Real, 1996.
- GYARMATI, Gabriel *et al.* *Las profesiones: dilemas del conocimiento y del poder*. Santiago, Ediciones Universidad Católica de Chile, 1984.
- HANNUCH, Maria Eugenia M. Conflitos no exercício do ministério pastoral. In. *Cadernos de Pós-Graduação, Questões pastorais contemporâneas, Ciências da Religião, no. 7*. São Bernardo do Campo, UMESP, out/1992.
- JOSUTTIS, Manfred. *Prática do Evangelho entre política e religião*. São Leopoldo, Sinodal, 1979.
- KIRCHHEIM, Huberto.(ed.). *Pastorado em discussão*. São Leopoldo, Sinodal, 1979.
- LEONARD, Emile G. *O protestantismo brasileiro. Estudo de eclesiologia e história social*. 2ª. ed. Rio de Janeiro - São Paulo, JUERP-ASTE, 1981.
- MADURO, Otto. *Religião e luta de classes*. Petrópolis, Vozes, 1980.
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo, Loyola, 1999.
- MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna*, São Paulo, Paulinas, 1995.
- MATTHES, Joachim. *Introducción a la sociologia de la religión*. Madrid, Alianza Editorial, 1971.
- MENDONCA, Antonio G. A versão protestante nacional de ministério. In. *Cristianismo y Sociedad*, 1981.
- _____. & VELASQUES FILHO, P. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*, São Paulo, Loyola, 1990.
- _____. *Protestantes, pentecostais e ecumênicos. O campo religioso e seus personagens*. São Bernardo do Campo, UMESP, 1997.
- _____. *O celeste porvir: A inserção do protestantismo no Brasil*, São Paulo, Paulinas, 1984.
- _____. A identidade reformada e as transformações sociais. In *Revista Teológica, Vol. 59, no.48*, Campinas, Seminário Presbiteriano do Sul, jan-abril/1998.
- NIEBUHR, H.C. *The purpose of the church and his ministry*. New York, Harper & Brothers, 1956.

O'DEA, Thomas F. *Sociologia da religião*. São Paulo, Pioneira, 1969.

PIERUCCI, Antonio F. Reencantamento e dessecularização. A propósito do auto-engano em sociologia da religião. In *Novos estudos Cebrap*, 1997, no. 49.

SILVEIRA, José Roberto. *A profissão de pastor presbiteriano na cidade de São Paulo*. Dissertação de Mestrado, São Bernardo do Campo, UMESP, 2005.

SOUZA, Wilson Emerick. *Pastores em crise: O conflito da identidade social do pastor Presbiteriano*. Dissertação de Mestrado. São Bernardo do Campo, UMESP, 1998.

V.V.A.A. *O clero num mundo em crise – Atas da IX Conferência Internacional de Sociologia Religiosa*, Montreal. 1967, Petrópolis, Vozes, 1969.

V.V.A.A. *New forms of ministry*, Ed. by David M. Paton. London, Edinburgh House Press, 1965.

WACH, Joachim. *Sociologia da religião*. São Paulo, Paulinas, 1985.

WEBER, Max. *Economia e sociedade. Fundamentos da sociologia compreensiva*, V.1, Brasília, Editora da UnB, 1991.

WILLAIME, Jean-Paul. O pastor protestante como tipo específico de clérigo. In *Estudos de Religião*, no. 25. São Bernardo do Campo, UMESP, dez/2003.

_____. Prédica, culto protestante e mutações contemporâneas do religioso. In *Estudos de Religião*, no. 23. São Bernardo do Campo, UMESP, dez/2002.

_____. O Protestantismo como objeto sociológico. In *Estudos de Religião*, 18. São Bernardo do Campo, UMESP, jun/2000.

_____. *Profession Pasteur. Sociologie de la condition du clerc a fin du XX siecle*. Geneve, Labor & Fides, 1986.

ZUP, Roberto. *Oficio y modelos pastorales – analisis y reflexiones sociológicas desde Nicaragua*. Managua, Cieets-Vision Mundial – Indef, 1996.