



ASCÉTICO OU INCORPORADO?

Um olhar sobre o protestantismo a partir da religião vivida

ASCETIC OR EMBODIED?

A perspective on Protestantism from the standpoint of lived religion

¿ASCÉTICO O INCORPORADO?

Una mirada sobre el protestantismo desde la religión vivida

Anna Paula Barreto Pedra*

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião
São Paulo, SP, Brasil

E-mail: ap_pedra@hotmail.com

ORCID: [0000-0002-7705-9700](https://orcid.org/0000-0002-7705-9700)

RESUMO

O protestantismo histórico de missão consolidou-se no Brasil sob forte influência de uma ética ascética, centrada na racionalidade e na autoridade do texto bíblico, estabelecendo formas específicas de disciplina dos corpos e das emoções. A Ciência da Religião, originada no contexto europeu e moderno, foi influenciada por esse ethos protestante, privilegiando textos e crenças em detrimento das práticas e materialidades que constituem a vivência religiosa de sujeitos e comunidades. Este artigo investiga o protestantismo histórico de missão no Brasil, especialmente em suas expressões batista, presbiteriana e metodista, à luz da Religião Vivida como perspectiva teórico-metodológica, com ênfase nas práticas e experiências corporais e no conceito de *Embodied Religious Practice*, de Nancy Ammerman (2021). Portanto, busca-se: (1) analisar criticamente a relação entre religião e modernidade, destacando as tensões entre racionalidade, ascetismo e corporeidade; (2) apontar caminhos teóricos que ampliem a compreensão da religião a partir das práticas; e (3) identificar as sanções e possibilidades do corpo no protestantismo, desde sua formação até sua implantação no Brasil. Conclui-se que a produção de significado no protestantismo não é meramente abstrata, mas também se estabelece de forma material e encarnada.

Palavras-chave: Protestantismo; religião vivida; corpo.

ABSTRACT

Historical mission Protestantism became established in Brazil under the strong influence of an ascetic ethic centered on rationality and the authority of the biblical text, establishing specific forms of discipline over bodies and emotions. The Study of Religion, which emerged in the modern European context, was influenced by this Protestant ethos, privileging texts and beliefs over the practices and materialities that constitute the religious lives of individuals and communities. This article investigates historical mission Protestantism in Brazil, especially in its Baptist, Presbyterian, and Methodist expressions, in light of Lived Religion as a theoretical-methodological

* Doutora em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Mestre em Políticas Sociais pela Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro. Licenciatura em Ciências das Religiões pela Faculdade Unida de Vitória. Graduação em Filosofia pelo Centro Universitário Cidade Verde. Graduação em História pela Universidade Federal Fluminense.

perspective, with emphasis on bodily practices and experiences and on Nancy Ammerman's (2021) concept of Embodied Religious Practice. It seeks to: (1) critically analyze the relationship between religion and modernity, highlighting tensions between rationality, asceticism, and embodiment; (2) indicate theoretical paths that broaden the understanding of religion through practices; and (3) identify the constraints and possibilities of the body in Protestantism, from its formation to its establishment in Brazil. It concludes that the production of meaning in Protestantism is not merely abstract but is also constituted in material and embodied ways.

Keywords: Protestantism; lived religion; body.

RESUMEN

El protestantismo histórico de misión se consolidó en Brasil bajo la fuerte influencia de una ética ascética, centrada en la racionalidad y en la autoridad del texto bíblico, estableciendo formas específicas de disciplina de los cuerpos y de las emociones. La Ciencia de la Religión, surgida en el contexto europeo y moderno, fue influenciada por este ethos protestante, privilegiando textos y creencias en detrimento de las prácticas y materialidades que constituyen la vivencia religiosa de sujetos y comunidades. Este artículo investiga el protestantismo histórico de misión en Brasil, especialmente en sus expresiones bautista, presbiteriana y metodista, a la luz de la Religión Viva como perspectiva teórico-metodológica, con énfasis en las prácticas y experiencias corporales y en el concepto de Embodied Religious Practice, de Nancy Ammerman (2021). Se busca: (1) analizar críticamente la relación entre religión y modernidad, destacando las tensiones entre racionalidad, ascetismo y corporeidad; (2) señalar caminos teóricos que amplíen la comprensión de la religión a partir de las prácticas; y (3) identificar las restricciones y posibilidades del cuerpo en el protestantismo, desde su formación hasta su implantación en Brasil. Se concluye que la producción de significado en el protestantismo no es meramente abstracta, sino que también se establece de forma material y encarnada.

Palabras clave: Protestantismo; religión vivida; cuerpo.

1 INTRODUÇÃO

O protestantismo histórico de missão¹, em suas diferentes expressões, foi marcado por uma forte ênfase na racionalidade, na autoridade do texto bíblico e por formas de ascetismo que incidiram sobre os corpos e as emoções de seus praticantes. No caso das tradições analisadas neste artigo, essas características estiveram associadas principalmente às matrizes calvinistas, puritanas e avivalistas que atravessaram sua formação nos Estados Unidos e sua implantação no Brasil (Mendonça, 1984). Isso não significa, entretanto, que o corpo tenha sido simplesmente recusado ou que essa experiência religiosa tenha se constituído de maneira desincorporada. Ao contrário, as normas, proibições e formas de controle dirigidas ao corpo evidenciam sua centralidade, ao mesmo tempo que práticas como a conversão, os cânticos, a pregação, as orações e as experiências devocionais mobilizaram emoções, sentidos e materialidades (Alves, 2020; Mendonça, 1984). Assim,

¹ Utiliza-se a expressão *protestantismo histórico de missão* a partir da classificação apresentada por Magali Cunha, referente às igrejas protestantes implantadas no Brasil principalmente por meio da atuação missionária norte-americana no século XIX, entre as quais se encontram as igrejas Congregacional, Presbiteriana, Metodista, Batista e Episcopal (Cunha, 2007, p. 14). Neste artigo, a análise concentra-se especialmente nas tradições batista, presbiteriana e metodista.

mais do que uma rejeição absoluta do corpo, o que se identifica é uma relação marcada por tensões entre racionalização, disciplina e experiência incorporada.

Nesse sentido, autores como Rubem Alves e Antônio Gouvêa Mendonça contribuem para evidenciar nuances de um protestantismo que também se desenvolve de forma encarnada, no qual o corpo, as emoções, os objetos, as estéticas e as sonoridades desempenham papéis fundamentais na vivência religiosa de sujeitos e comunidades. Ao mesmo tempo, as diferentes configurações do cenário protestante brasileiro evidenciam modos distintos de experimentar a corporeidade. Isso pode ser observado, por exemplo, nas expressões pentecostais e neopentecostais, nas quais o corpo e as emoções ocupam um lugar significativo. Neste artigo, entretanto, nos interessa perceber como essas dimensões também se manifestam no protestantismo histórico de missão. Diante disso, podemos nos questionar: seria o protestantismo histórico também uma religião do corpo?

Refletindo esse mesmo horizonte cultural, a Ciência da Religião emergiu no contexto europeu moderno priorizando o estudo das crenças e doutrinas. Influenciada por um modelo protestante de religião moderna, parte de suas abordagens privilegiou definições do fenômeno religioso centradas no âmbito institucional, textual e cognitivo, relegando a segundo plano os leigos e suas práticas cotidianas, bem como as materialidades e as dimensões sensoriais da experiência religiosa. Nesse quadro, o corpo e as emoções foram frequentemente compreendidos como elementos secundários para a análise da religião. No entanto, essa ênfase não deve ser atribuída indistintamente a todos os pesquisadores ou tradições religiosas, mas a determinadas formas de compreender o fenômeno religioso, posteriormente problematizadas pelos estudos voltados ao corpo, à materialidade e à religião vivida (Rabelo, 2011; Meyer, 2019; Ammerman, 2021).

É justamente nesse ponto que a perspectiva da Religião Viva se estabelece como eixo teórico-metodológico central deste artigo. Ao propor o conceito *embodied religious practices*, ou práticas religiosas incorporadas, a autora Nancy Ammerman enfatiza que a religião não se restringe a sistemas de crenças, mas se realiza nas práticas cotidianas, corporais e situadas dos sujeitos. Essa abordagem desloca o foco das definições pretensamente universais, abstratas/simbólicas, para a experiência vivida, compreendendo a religião como um fenômeno que se constrói nas interações, nos gestos, nos usos do corpo, nos objetos e no cotidiano. Assim, essa perspectiva rompe com abordagens excessivamente cognitivas e permite evidenciar que toda religião passa pelo corpo e se produz no corpo, logo, é fundamentalmente incorporada. Além disso, ao dialogar com perspectivas decoloniais, a Religião Viva questiona os jogos de poder que sustentam definições restritas ou oficiais de

religião e traz para o centro experiências historicamente marginalizadas.

Em diálogo com a Religião Viva, neste artigo, o corpo é compreendido a partir de uma perspectiva fenomenológica e sociocultural. Não se trata apenas do corpo enquanto organismo biológico ou objeto submetido a regras e proibições, mas do corpo como condição da experiência e lugar de inscrição de crenças, valores e práticas. É por meio dele que os sujeitos percebem, interpretam e se relacionam com o mundo, elaborando suas experiências religiosas a partir de gestos, emoções, sentidos, objetos e práticas cotidianas. Nessa perspectiva, corpo e consciência não são compreendidos como instâncias separadas, pois toda experiência religiosa acontece de forma situada e incorporada (Rabelo, 2011; Ammerman, 2021).

Em diálogo com essa perspectiva, as contribuições de Birgit Meyer aprofundam a análise ao enfatizar a dimensão material e sensorial da religião. A autora chama atenção para a necessidade de evitar simplificações em torno da presumida *não materialidade* do protestantismo, propondo uma discussão crítica do *legado protestante* a fim de desfazer abordagens desmaterializantes nos estudos da religião. Nesse sentido, em vez de tomar como realidade uma versão ideal e não histórica do protestantismo, concebido como antagônico ou oposto à materialidade, a autora defende a necessidade de conduzir pesquisas voltadas às práticas protestantes concretas (Meyer, Houtman, 2019, p. 102). Tal perspectiva evidencia que mesmo tradições consideradas avessas ao uso de imagens ou destituídas de corporeidade dependem de formas materiais e sensoriais para existir, no caso do protestantismo, mobilizando práticas como a leitura da Bíblia, os cantos, a pregação e as orações, que acionam os sentidos e produzem experiências religiosas situadas.

A metodologia deste estudo consiste em uma pesquisa bibliográfica de caráter exploratório, articulando obras clássicas sobre o protestantismo com o referencial da Religião Viva. Portanto, partindo do pressuposto de que toda prática religiosa é uma prática incorporada (Ammerman, 2021), este artigo tem como objetivo analisar o protestantismo histórico de missão no Brasil, especialmente em suas expressões batista, presbiteriana e metodista, evidenciando suas práticas incorporadas. Para isso, busca-se: (1) analisar criticamente a relação entre religião e modernidade, destacando as tensões entre racionalidade, ascetismo e corporeidade no protestantismo histórico de missão; (2) apontar caminhos teóricos que ampliem a compreensão da religião a partir das práticas e do corpo, à luz da Religião Viva; e (3) identificar as tensões, limites e possibilidades do corpo no protestantismo, desde sua formação até suas configurações no Brasil. Ao seguir esse percurso, argumenta-se que a produção de significado no protestantismo não se restringe

ao plano abstrato das crenças, mas se constrói também de forma material, sensorial e encarnada, nas práticas cotidianas que organizam a experiência religiosa.

2 A CONSTRUÇÃO MODERNA DA RELIGIÃO: RACIONALIDADE, ASCETISMO E CORPO NO PROTESTANTISMO

Analisar a relação entre religião e modernidade é fundamental para esta discussão, pois é nesse horizonte que se delineiam os contornos dos conceitos de religião, protestantismo e corpo, elementos centrais desta investigação. Isso não significa compreender a religião e a modernidade como polos opostos, mas observar como determinadas formas modernas de conhecimento também participaram da construção de um modelo de religião centrado na racionalidade, na crença e no texto. Nesse processo, diferentes tradições protestantes contribuíram para a constituição da modernidade ocidental, ao mesmo tempo que foram atravessadas por suas transformações. O cartesianismo, com sua ênfase na razão como fonte legítima de conhecimento e na separação entre mente e corpo, constitui um dos elementos desse horizonte. No campo religioso, determinadas expressões protestantes, especialmente aquelas marcadas pelo ascetismo e pela centralidade da autoridade do texto bíblico, desenvolveram formas específicas de disciplina dos corpos e das emoções.

No entanto, o processo denominado *desencantamento do mundo* não pode ser compreendido como uma consequência exclusiva da modernidade ou do protestantismo, apresentando raízes históricas anteriores que serão discutidas a seguir.² Conforme aponta Patrícia Souza (2019), algumas transformações ocorridas no mundo grego antigo podem ser interpretadas como antecedentes de formas de racionalização posteriormente consolidadas no pensamento ocidental. A autora utiliza a expressão *desencantamento grego* para se referir, entre outros aspectos, à mudança no uso da palavra, que passa a ocupar um lugar central na argumentação pública, e ao desenvolvimento da escrita como meio de registro, sistematização e circulação do conhecimento. Nesse processo, ideias anteriormente restritas a grupos específicos tornaram-se progressivamente mais acessíveis e passaram por um movimento de “desmistificação” (Souza, 2019, p. 31).

Essa interpretação não significa que a racionalidade tenha substituído de forma linear

² Este artigo deriva de parte da tese de doutorado intitulada *Reconciliados com o corpo: práticas e vivências religiosas na Aliança de Batistas do Brasil (ABB)*, defendida em Ciência da Religião na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, em 2025.

a sensibilidade, o mito ou as práticas religiosas da Antiguidade, mas permite observar tensões entre diferentes modos de produzir e transmitir conhecimentos. Nesse contexto, a consolidação da racionalidade no mundo antigo implicou também a inferiorização da mitologia, como pode ser observado nas obras de filósofos pré-socráticos como Heráclito, Xenófanes e Demócrito, que passaram a dissociar o pensamento do mito, tratando a religião e a mitologia como formas de irracionalidade ou projeção humana, consequentemente, promovendo uma certa desvalorização da percepção sensorial como fonte confiável de conhecimento. Assim, a passagem da oralidade para a escrita e a crescente sistematização do pensamento constituem parte de um processo histórico complexo, que posteriormente também produziria impactos nas formas de compreender e organizar a religião.

Nesse contexto, as relações entre corpo, alma e espírito foram reelaboradas de diferentes formas no pensamento cristão, especialmente entre os Pais da Igreja, em diálogo com concepções da filosofia grega. Agostinho de Hipona, influenciado pelo neoplatonismo e por sua experiência anterior com o maniqueísmo, desenvolveu uma concepção marcada por uma hierarquia ontológica, na qual a alma, por estar voltada ao que é eterno e espiritual, deveria governar e disciplinar o corpo. Essa ordenação contribuiu para a permanência de leituras ascéticas que enfatizaram o controle dos desejos, dos sentidos e das práticas corporais. Entretanto, é importante considerar que essa hierarquia não significava, no pensamento agostiniano, que o corpo fosse mau ou que devesse ser simplesmente negado, mas também era compreendido como um bem criado por Deus, que constituía o ser humano em sua união com a alma e desempenhava um papel fundamental na sensibilidade e no conhecimento do mundo material. Desse modo, a antropologia de Agostinho é atravessada por uma tensão entre subordinação ontológica do corpo e o reconhecimento de seu valor e de sua necessária preservação (Costa, 2024, p. 134).

Essa dualidade entre mente e corpo é aprofundada e consolidada pelo filósofo René Descartes no século XVII. O dualismo cartesiano compreende a existência da mente e do corpo como instâncias separadas, de natureza distinta e com propriedades diferentes. Enquanto a mente, imaterial, está associada à razão, à alma e à consciência, o corpo está associado à matéria, estando sujeito às leis da física e às suas próprias funções. Segundo Manuel Vasquez, Descartes com sua “polarização mente-corpo fundamenta na racionalidade científica uma dicotomia acentuada que subordina completamente o corpo à alma [...] o corpo não é nada mais que uma máquina senciente através de um materialismo reduutivo” (Vásquez, 2011 *apud* Souza, 2019, p. 36).

Nesse sentido, o dualismo como sistema de pensamento hierárquico contribui de

maneira fundamental a respeito da posição que o cristianismo assume sobre o corpo, afetando a base conceitual de muitas de suas doutrinas. Segundo a filósofa Judith Butler, “[...] na tradição filosófica que se inicia com Platão e segue com Descartes, Husserl e Sartre, a diferenciação entre alma (consciência, mente) e corpo sempre defende relações de subordinação e hierarquia política e psiquiátrica” (Butler, 2007, p. 64, tradução nossa).³

Entre as tradições cristãs modernas, determinadas vertentes do protestantismo acentuaram os princípios da racionalidade, aprofundando tensões já existentes entre corpo e espírito. De acordo com Maryuri Grisales (2011), ao se tratar do corpo, parte do pensamento reformado manteve elementos presentes na tradição cristã anterior, sobretudo a busca pela pureza corporal e controle dos desejos. Sustentada pela racionalidade e pela centralidade da palavra, essa perspectiva também contribuiu para uma crescente desconfiança em relação a determinados rituais e formas sensoriais da experiência religiosa. Essas características não estiveram presentes da mesma maneira em todas as tradições surgidas da Reforma, mas atravessaram vertentes que posteriormente influenciaram a formação do protestantismo histórico de missão no Brasil.

Segundo Giumbelli *et al.* (2019), ao apresentarem as contribuições de Birgit Meyer, o protestantismo se constituiu como modelo ideal ou principal referência da religião moderna. A autora argumenta que, desde Max Weber, as ciências sociais da religião passaram a enfatizar em suas análises a fé, a crença, os discursos e os textos sagrados, em detrimento das práticas materiais (Giumbelli *et al.*, 2019, p. 23). Em *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, Weber se volta especialmente para determinadas formas ascéticas do protestantismo, construindo tipos ideais que permitem compreender processos de racionalização presentes nessas experiências religiosas, sem abarcar integralmente a diversidade das tradições protestantes.

Conforme aponta Miriam Rabelo (2011), nesse esquema analítico, o protestantismo ascético aparece associado à recusa do apelo aos sentidos em favor de uma ética racional (Rabelo, 2011, p. 19). Essa interpretação contribuiu para que a crença, a mensagem religiosa da salvação e seu conteúdo racional ocupassem um lugar privilegiado nas análises, enquanto as formas estéticas, materiais e sensoriais da experiência religiosa permaneciam em segundo plano. Essa discussão evidencia os limites das abordagens centradas exclusivamente na crença e no conteúdo doutrinário, apontando para a necessidade de considerar também as formas materiais, sensoriais e tecnológicas pelas quais a religião se constitui e se transforma

³ “[...] en la tradición filosófica que se inicia con Platón y sigue con Descartes, Husserl y Sartre, la diferenciación entre alma (conciencia, mente) y cuerpo siempre defiende relaciones de subordinación y jerarquía política y psiquiátrica.”

na modernidade.

Além disso, o surgimento da escrita na modernidade foi fundamental para a consolidação da racionalidade, tornando-se sua principal ferramenta. A transmissão de informações passou a ser cada vez mais mental e menos corporal, rompendo com as características das tradições orais. No âmbito religioso, práticas sacrificiais e rituais foram gradativamente substituídas por textos, orações e uma prática cada vez mais ascética - movimento que se intensificou especialmente no protestantismo (Souza, 2019, p. 59). Em sociedades de tradição oral, a oralidade não é apenas um meio de transmissão de informação, mas expressa um modo distinto de viver e compreender a vida. Sendo assim, a transição da oralidade para a escrita, associada ao fim do sistema sacrificial, modificou os modos de vida e as formas de compreensão do mundo.

O letramento não apenas proporcionou o surgimento de religiões particulares, mas impactou diretamente a própria ideia de religião (Brito, 2022, p. 491). Em línguas africanas, por exemplo, não se encontra um termo equivalente ao de religião ou a ritual, pois as crenças e práticas religiosas não são compreendidas de forma separada. Conforme aponta o cientista da religião Ênio Brito, “[...] enquanto religiões letradas são, via de regra, religiões de conversão, as religiões nas sociedades africanas sem letramento são religiões nas quais se nascem” (Brito, 2022, p. 491).

A historiadora Maria Antonieta Antonacci (2022), ao mobilizar os estudos decoloniais e o pensamento afrodiaspórico, faz uma crítica à construção das ciências e do conhecimento na modernidade colonial, afirmando que os ideais da razão moderna acabaram pautando uma forma de conhecimento racionalizada que corrobora a construção de uma história única e eurocentrada. Sendo assim, o projeto de modernidade conduzido a partir da Europa estabeleceu o cristianismo como parâmetro de civilização, tornando evidente o profundo abismo entre diferentes visões de mundo e modos de vida que se manifestam a partir do corpo. Podemos, assim, perceber que a transição da religião oral para a letrada se insere nos parâmetros da civilização moderna e dos processos de colonização. A partir dessa configuração, o contato com novas culturas nos processos de colonização passou a ser interpretado segundo esse conceito normativo de religião - centrado na crença e na palavra escrita – desconsiderando e desqualificando os aspectos corporais e materiais das práticas religiosas.

3 DA CRENÇA ÀS PRÁTICAS: A RELIGIÃO VIVIDA NA MODERNIDADE ENCANTADA

Como já mencionado, a modernidade estabeleceu as bases do modo de pensar e conhecer o mundo, definindo também as regras de produção do conhecimento. Por isso, torna-se necessário desnaturalizar categorias como *secularização* e *religião*, uma vez que ambas emergem de forma articulada e operam em relação mútua. Segundo o filósofo e cientista da religião Alan Coelho (2016), a polissemia do termo frequentemente possibilita aplicações contraditórias, de modo que *secularização* pode assumir significados distintos conforme o referencial teórico adotado. Diante dessa polissemia, destacam-se perspectivas teóricas distintas, e por vezes tensionadas, sobre a relação entre modernidade e religião.

De um lado, insere-se a leitura clássica de Max Weber, para quem a modernidade, ao mesmo tempo em que está ligada ao desenvolvimento do capitalismo, intensifica um processo de racionalização do mundo. Em sua formulação do *desencantamento do mundo*, Weber associa períodos como Antiguidade e Idade Média à maior presença da religião e de uma visão *mágica* da realidade, enquanto o avanço da ciência e determinadas formas do protestantismo ascético contribuíram para a perda progressiva desse caráter encantado. Essa formulação, entretanto, não deve ser compreendida como uma passagem uniforme entre sociedades inteiramente religiosas e uma modernidade desprovida de religião, mas como um processo complexo de transformação das relações entre religião, ciência, técnica e vida econômica. Nesse movimento, as experiências do sagrado não desaparecem necessariamente, mas passam por reconfigurações. Nessa perspectiva, a secularização é frequentemente compreendida como perda da centralidade da religião na esfera pública, deslocando-se para o âmbito privado e reduzindo seu poder regulador sobre a vida das pessoas.

Por outro lado, essa interpretação é problematizada por autores como a socióloga Danièle Hervieu-Léger (2008), que questiona a ideia de uma transição linear entre uma sociedade tradicional, supostamente religiosa, e uma sociedade moderna, concebida como secular. Para a autora, essa leitura tende a ofuscar o caráter histórico e contraditório da própria modernidade, além de dificultar a apreensão das continuidades e reinvenções do fenômeno religioso. Nessa chave, a religião não deve ser vista apenas como resquício do passado ou como elemento em declínio, mas também como expressão da própria modernidade, capaz de se reconfigurar em contextos de transformação. Ao criticar a dicotomia rígida entre religião e racionalidade, que associa a primeira à crença e à tradição,

Hervieu-Léger chama atenção para as dinâmicas inventivas que permitem a permanência e a renovação das práticas religiosas em uma sociedade em constante mudança.

Sendo assim, para compreender a rearticulação da religião em configurações contemporâneas específicas, é preciso deslocar os nossos estudos para além das oposições binárias, nas quais a religião aparece como um polo contrário à modernidade. A antropóloga e cientista da religião Birgit Meyer propõe um ponto de vista pós-secularista, que afirma que a rearticulação da religião na contemporaneidade, implica necessariamente algum tipo de transformação. Logo, uma das razões para a pertinência da religião estaria justamente em sua propensão à transformação por meio da incorporação de novas mídias e novas formas de mobilização de pessoas (Meyer, 2019, p. 44). Seguindo essa perspectiva, a Religião Viva nos auxilia a compreender a religião como algo que está em fluxo, em constante transformação, não estando restrita a limites conceituais. Neste cenário de transformação, as pessoas mudam, escolhem diferentes ofertas religiosas, mudam de uma igreja para outra ou de tradição para outra. Ao considerarmos os atores religiosos como sujeitos autônomos, levamos a sério as escolhas religiosas das pessoas, não as considerando apenas como superstição.

Quando a maioria das análises provenientes da teoria da secularização afirmam se há mais ou menos religião no mundo contemporâneo, pressupõe-se que há uma maneira de se medir a religião, que foi feita no passado. Acompanhar o aumento ou diminuição da filiação religiosa tem sido uma dessas formas de se medir a mudança religiosa. Por exemplo, de acordo com o censo de 2010, o número de evangélicos de *missão*, conhecidos como *protestantes históricos*, cuja experiência possui pouco apelo material, em comparação ao de evangélicos *pentecostais*, se mantém estagnado ao longo dos últimos anos. No entanto, essa constatação não deve encobrir o fato de que esse segmento também vem passando por transformações significativas. Diante disso, cabe indagar de que maneira os protestantes históricos têm se adaptado às dinâmicas contemporâneas, não apenas no que diz respeito à sua relação com a política, mas também às mudanças materiais, estéticas e corporais que atravessam suas práticas. Tais transformações podem, inclusive, ser compreendidas como estratégias de permanência e resistência em meio a um cenário marcado por intensas mudanças.

Gustavo Morello (2021) afirma que os latino-americanos atuam como “empreendedores religiosos”, elaborando seus próprios sistemas de significado a partir de suas experiências de vida. Nesse contexto, as escolhas religiosas não se fundamentam apenas na adesão intelectual a verdades dogmáticas, mas sobretudo nas relações e práticas

que produzem sentido no cotidiano. Ainda que as instituições religiosas permaneçam importantes como espaços de legitimação e forneçam linguagens para interpretação da experiência, os sujeitos não estão totalmente limitados por elas, reinterpretando crenças e práticas de acordo com suas trajetórias pessoais. Dessa forma, a religiosidade latino-americana ultrapassa a dimensão da crença abstrata e se expressa principalmente na relação concreta dos sujeitos com o supra-humano, construída no interior da vida cotidiana.

Tendo em vista que a religião latino-americana pode ser compreendida como um relacionamento nesta vida humana concreta e moderna, Gustavo Morello nos convida a pensar em uma modernidade encantada da América Latina enquanto uma outra articulação possível entre religião e modernidade. A ideia de encantamento nos conecta com uma tradição sociológica mais ampla, a ideia de desencantamento do mundo, introduzida por Weber em 1918 para explicar o cenário religioso europeu. Mas também aponta para uma tendência nas análises latino-americanas que vem destacando o oposto: o encantamento contínuo das sociedades latino-americanas.

“Modernidade encantada” é uma categoria que desvenda o que a secularização esconde: a religiosidade fora das religiões, a religião praticada na cidade [...] A ideia de “encantamento” refere-se a uma conexão com um poder sobre-humano presente na vida cotidiana para além das instituições religiosas, dentro e fora delas — uma conexão que recebe influências de diferentes fontes. Ela nos faz olhar para fora das definições institucionais do que a religião deve ser e como deve ser praticada. Portanto, nos leva para além dos interesses da teoria da secularização (a vitalidade das religiões na modernidade), para além dos modelos religiosos ocidentais (Morello, 2021, p. 177, tradução nossa).⁴

Dessa forma, o conceito de modernidade encantada revela o que a secularização esconde: a vivência de uma religiosidade permanente enquanto práticas corporificadas e materializadas no cotidiano e nas experiências das pessoas. O encantamento se refere à relação das pessoas com o supra-humano que dá sentido às estruturas de sua vida para além das fronteiras das denominações. Nesse sentido, a vivência religiosa não diz respeito apenas às visões dogmáticas do mundo, mas também se refere ao que as pessoas criam a partir das narrativas institucionais. Os sujeitos estão permanentemente em diálogo com comunidades

⁴ “*Enchanted modernity*’ is a category that uncovers what secularization hides: religiosity outside religions, religion as practiced in the city. The idea of “*enchantment*” refers to a connection with a suprahuman power present in daily life beyond religious institutions, within and without them— a connection that receives influences from different sources. It makes us look outside the institutional definitions of what religion should be and how it should be practiced. Therefore, it takes us beyond the interests of secularization theory (the vitality of religions in modernity), beyond Western religious models.”

seculares e religiosas disponíveis e com as práticas culturais de sua região. Logo, o conceito de modernidade encantada nos alerta para o fato de a religião estar atrelada à vida terrena dos sujeitos e não só aos seus interesses transcendentais.

A perspectiva da Religião Viva representa uma inflexão teórico-metodológica significativa nos estudos da religião ao deslocar o foco das abstrações doutrinárias para a experiência concreta, sensorial e cotidiana dos sujeitos. Em contraste com abordagens clássicas, tradicionalmente centradas em textos, crenças e sistemas teológicos, essa abordagem compreende a religião como algo que se realiza na prática, isto é, como uma experiência incorporada, vivida por meio das ações dos indivíduos no mundo. Essa compreensão da experiência religiosa como prática incorporada aproxima-se da fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty (2022), para quem não há uma separação rígida entre mente e corpo, uma vez que a consciência está enraizada na corporeidade. Assim, a religião deixa de ser vista apenas como um sistema de ideias e passa a ser compreendida como uma prática social corporificada, isto é, como algo que os sujeitos não apenas pensam, mas realizam com e através de seus corpos.

Ao definir a religião como prática, essa abordagem orienta o pesquisador a observar o que as pessoas fazem com seus corpos, e não apenas o que dizem crer. Com isso, amplia-se o horizonte analítico ao incorporar categorias como sensação, performance, agência e atuação, deslocando o olhar para além do intelectualismo frequentemente associado às elites religiosas. Em síntese, a Religião Viva contribui de maneira decisiva para os estudos do corpo ao legitimar a corporeidade como categoria analítica central, evidenciando que a experiência religiosa é, antes de tudo, uma experiência vivida no e pelo corpo, no interior das práticas ordinárias e dos contextos cotidianos.

O cientista da religião Manuel Vásquez, em seu livro *More than Belief*, defende uma abordagem da religião que chama de materialista imanente, isto é, que considera as coisas materiais, muitas vezes chamadas de *profanas*, como parte do religioso, não se concentrando apenas no imaterial e transcendente das coisas ditas *sagradas* (Vásquez, 2011 *apud* Souza, 2019, p. 111). Essa perspectiva nos faz levar em consideração em nossas pesquisas o mundo vivido concretamente pelas pessoas, explorando as condições que possibilitam materialmente suas experiências religiosas, não estando necessariamente vinculadas a uma dinâmica mental que compõe a crença. O propósito da religião viva, nesse sentido, é expandir a nossa lente para além dos textos e doutrinas oficiais e observar a prática de qualquer pessoa em seu cotidiano, observando o que as pessoas estão fazendo e não apenas dizendo sobre suas experiências. Ao fazermos esse deslocamento, conseguimos

identificar a religião tanto em lugares considerados sagrados, quanto em lugares *profanos*, no cotidiano das casas das pessoas.

Para além de uma metodologia, a religião vivida é a experiência religiosa de pessoas comuns na vida cotidiana, bem como a maneira pela qual esses sujeitos expressam essa experiência. Tanto Gustavo Morello (2021) quanto Nancy Ammerman (2021) concordam que há três domínios principais da vida onde a religião vivida acontece: corpos e emoções; narrativas e materialidade. Primeiramente, a religião vivida acontece no domínio dos corpos e das emoções, uma vez que as pessoas descrevem suas experiências religiosas de forma sensorial (audição, tato, olfato etc.) e falam sobre seus sentimentos quando explicam sobre suas experiências religiosas, como, por exemplo, alegria, tristeza ou medo. Em segundo lugar, está presente no domínio das narrativas, tendo em vista que as pessoas usam narrativas para dar sentido a essa performance da religião. Ou seja, as maneiras como as pessoas contam histórias são parte da sua religiosidade vivida. Por último, está no domínio da materialidade, pois as coisas e os lugares são meios aos quais a transcendência é tornada presente. Não podemos ignorar que a religião é praticada dentro de um mundo material concreto. É preciso, então, considerar as dimensões incorporadas, discursivas e materiais da vida, na qual coisas sagradas estão sendo produzidas, encontradas e compartilhadas.

4 DESENCARNADO OU CORPORIFICADO? AS PRÁTICAS INCORPORADAS DO PROTESTANTISMO BRASILEIRO

Após compreendermos os caminhos teóricos que possibilitam a apreensão do lugar das práticas, das sensações e do corpo nas experiências e práticas religiosas, buscando romper com uma compreensão da religião centrada apenas na crença e no texto, torna-se possível realizar uma análise do protestantismo a partir desses princípios. Ao examinar os dilemas e as tensões do corpo que atravessam o protestantismo histórico brasileiro sob essa perspectiva, é possível constatar que até mesmo esse protestantismo, tradicionalmente compreendido como ascético e desincorporado, produz sentidos que não se limitam ao plano abstrato, mas também se estabelecem de forma material e encarnada.

A história nos mostra que podemos falar em diversos protestantismos, devido à multiplicidade de movimentos e tradições que foram se estabelecendo desde a Reforma. Ainda no século XVI, já existiam diferenças teológicas, litúrgicas e eclesiológicas entre vertentes luteranas, reformadas e anglicanas, o que impede compreender o protestantismo como um movimento inicialmente unificado que depois teria se fragmentado. Ao longo do

tempo, essas tradições passaram por novos desdobramentos e deram origem ou influenciaram diferentes igrejas e denominações, entre as quais se encontram presbiterianos, batistas, metodistas e congregacionais. Assim, a diversidade não representa apenas uma consequência posterior da Reforma, mas constitui uma característica presente na própria formação histórica dos protestantismos.

Para além dessas diferenças denominacionais, Rubem Alves, em sua obra *Religião e Repressão* (2020), procura compreender quais são os princípios fundamentais que configuram o espírito protestante. Para isso, propõe que é necessário voltar-se às *emoções iniciais* responsáveis por fundar determinado grupo e suas respectivas visões de mundo. Ao realizar essa investigação, seguindo o caminho metodológico de Weber, o autor estabelece três tipos ideais de protestantismo. O primeiro é o que ele chama de *Protestantismo de Reta Doutrina* (PRD), caracterizado por reivindicar que os fiéis concordem, sem questionamentos, com uma série de formulações doutrinárias compreendidas como verdades absolutas. Essas verdades precisam ser afirmadas pelos fiéis para que façam parte da comunidade; logo, no PRD não há espaço para dúvidas.

O segundo tipo ideal de protestantismo elaborado por Alves é o *Protestantismo do Sacramento*, que privilegia uma participação emocional do fiel na liturgia e nos sacramentos, enquanto as características do PRD se tornam secundárias.

O terceiro e último tipo é o *Protestantismo do Espírito*, marcado principalmente pela experiência emocional e subjetiva de êxtase, não se fundamentando nem no PRD nem na participação litúrgica (Alves, 2020, p. 47). Alves salienta que esses três tipos de protestantismos transcendem as denominações e podem ser encontrados em denominações diferentes, ou é possível encontrar dois desses tipos ideais em uma mesma denominação.

Para analisar o protestantismo, em especial o PRD, Rubem Alves percorre um caminho influenciado em grande medida pela psicanálise freudiana. Ou seja, partindo do método psicanalítico, Alves não toma como objeto principal a racionalidade que é anunciada no discurso protestante, mas se atém às “rupturas involuntárias em sua articulação consciente” (Alves, 2020, p. 64). Dessa forma, para Alves, a racionalidade só se torna significativa depois que é elaborada como resposta a um *trauma* anterior. Segundo o autor, as doutrinas protestantes, como a doutrina da trindade ou a doutrina da inspiração verbal das escrituras, por exemplo, não conseguiriam por elas mesmas mover as emoções de um fiel. Ou seja, a doutrina protestante só seria realizada efetivamente na medida em que esta respondesse a uma necessidade emocional anterior. Para exemplificar esse movimento, Alves se refere a conversão, buscando resgatar o fator emocional da experiência protestante

antes da racionalização dessa experiência.

Aqui as respostas se articulam por meio de duas respostas distintas: a linguagem do recém-convertido e a linguagem da comunidade a que ele se converteu. A linguagem do primeiro é confessional, emotiva. Ele canta a sua nova experiência. A linguagem da comunidade, entretanto, contém uma elaboração teórica dessa experiência (Alves, 2020, p. 81).

Essas reflexões que o autor nos propõe nos levam a constatar que, no protestantismo, as experiências emocionais vividas no momento da conversão passam por um processo de transformação em conhecimento, por meio da inserção do novo convertido na comunidade que passa a frequentar. Inicialmente, esse convertido ainda não possui um conhecimento aprofundado dos princípios e da ética do grupo religioso do qual passa a fazer parte, pois a conversão é viabilizada primeiramente pelas emoções, que serão posteriormente interpretadas e racionalizadas. Rubem Alves propõe, então, que toda racionalidade religiosa ou científica tem seus fundamentos nas experiências emocionais e que a função da racionalidade estaria justamente em resolver algo da emoção. No PRD, o que foi experimentado tende a ser esquecido, uma vez que esse tipo ideal possui pretensões totalizantes e autoritárias. Nesse sentido, o momento da conversão pode ser considerado uma prática encarnada mais fundamental da experiência protestante, ainda que passe por um processo posterior de racionalização, que busca afastar do fiel as emoções que podem *enganar* aquilo que deve ser verdadeiramente aprendido e praticado por ele.

Antônio Gouvêa Mendonça, em sua obra *O Celeste Porvir* (1984), realiza um importante e aprofundado levantamento histórico da formação do pensamento protestante e a assimilação dessa nova crença em território brasileiro. Começa resgatando os primeiros movimentos do estabelecimento do protestantismo na Inglaterra, principalmente o calvinista, passando pela formação do protestantismo norte-americano e finalmente chegando à formação de um protestantismo brasileiro. A intenção de Mendonça com esta obra foi evidenciar o que ele chama de *via religiosa* na compreensão do protestantismo no Brasil, que consiste em se atentar às práticas dos protestantes em solo brasileiro, não só se atendo à mensagem institucional e aos princípios da reforma. Por mais que Mendonça buscasse apenas evidenciar a diferença entre a mensagem pregada e a prática dos fiéis, ao observar atentamente elementos como a pregação, as músicas ou locais de culto, ou seja - as práticas realizadas pelos protestantes brasileiros – podemos dizer que sua obra por vezes revela a religião vivida pelo protestante brasileiro.

Para avançarmos nessa reflexão, é importante reconhecer que o protestantismo foi

profundamente marcado pela visão de mundo puritana, caracterizada pelo ascetismo e pela centralidade da autoridade bíblica. No campo eclesiástico, o puritanismo contribuiu para o surgimento de igrejas livres e autônomas, especialmente no modelo congregacional batista, marcado pelo voluntariado e pela relação individual do fiel com Deus. Segundo Mendonça (1984), essa estrutura calvinista-puritana favoreceu a expansão do protestantismo por sua facilidade de adaptação a diferentes contextos político-sociais, tornando-se uma das principais bases do ascetismo protestante.

Em sua análise, Mendonça identifica no avivamento de John Wesley um deslocamento importante no modo como as emoções participam da experiência protestante em um contexto marcado pela presença do calvinismo puritano. No avivamento wesleyano, a música passa a ocupar um lugar central como canal da mensagem religiosa, intensificando o apelo às emoções. A forte inspiração pietista⁵ dos hinos metodistas, a maneira de pregar de Wesley, a informalidade dos cultos e a ênfase na conversão e na experiência pessoal contribuíram para que as emoções e, conseqüentemente, o corpo ganhassem maior visibilidade na vivência religiosa, não apenas como dimensões a serem controladas (Mendonça, 1984, p. 41). Ao caracterizar a teologia de Wesley como um “arminianismo tingido pelo emocionalismo” (Mendonça, 1984, p. 42), o autor evidencia essa inflexão, embora essa caracterização não esgote a complexidade da tradição metodista nem permita reduzi-la exclusivamente à dimensão emocional. Nesse sentido, interessa-nos menos realizar uma caracterização abrangente da tradição metodista do que observar, a partir da leitura de Mendonça, o lugar assumido pelas experiências emocionais no avivamento wesleyano e em seus desdobramentos para o protestantismo.

Sendo assim, o protestantismo norte-americano também foi justamente marcado pelo puritanismo e por seus desdobramentos nesse território. É justamente nesse contexto que o denominacionalismo ganha maior expressão. De acordo com H. Richard Niebuhr (1992), sua formação não pode ser compreendida apenas a partir das diferenças doutrinárias entre as igrejas, pois também esteve relacionada à continuidade das divisões religiosas europeias trazidas pelos imigrantes, aos conflitos regionais e às condições sociais próprias da fronteira norte-americana. Nesse cenário, fortaleceu-se uma experiência religiosa mais individualizada, marcada pela adesão voluntária das pessoas às igrejas de acordo com suas

⁵ O pietismo foi um movimento surgido no interior do luteranismo no século XVII, que enfatizou a experiência individual da fé e a busca por uma vida de santidade. Na leitura de Antônio Gouvêa Mendonça, o movimento ocupa uma posição dialética em relação ao intelectualismo e ao clericalismo, aproximando-se de uma ascese pessoal e de uma experiência direta do sagrado (Mendonça, 1984, p. 67). Neste artigo, sua influência sobre o metodismo é considerada especialmente no que se refere à valorização da experiência religiosa e das emoções, sem reduzir o movimento a essa dimensão.

convicções pessoais e pela organização de igrejas livres e autônomas (Niebuhr, 1992, p. 87). Esse movimento também contribuiu para a expansão do modelo congregacional. Os cultos passaram por um processo de simplificação quando comparados às liturgias anglicanas, enquanto a pregação e o discurso teológico passaram a ocupar um lugar central nas celebrações religiosas, exigindo dos pregadores uma formação cada vez mais elevada (Mendonça, 1984, p. 47).

Após abordar o protestantismo inglês e norte-americano, Mendonça analisa a inserção do protestantismo no Brasil, marcada pelo choque com uma sociedade profundamente moldada pelo catolicismo. Segundo o autor, o protestantismo conseguiu se estabelecer gradualmente, *pelas beiradas*, favorecido pelas mudanças políticas e pela relativa liberdade religiosa garantida pela Constituição de 1824. Até o final do século XIX, as principais denominações protestantes já estavam implantadas no país, especialmente metodistas, presbiterianos e batistas (Mendonça, 1984, p. 22).

Contudo, Mendonça afirma que, para se compreender de que forma o protestantismo conseguiu penetrar na sociedade brasileira, não é possível apenas se ater às doutrinas históricas da Reforma. O autor aponta que é necessário realizar um levantamento concreto sobre as práticas de culto e o dia a dia dos protestantes brasileiros, ou seja, de todo material de texto publicado pelos protestantes no Brasil, como os sermões que foram publicados pelos missionários e pregadores, artigos e livros, assim como dos cânticos utilizados em seus serviços religiosos (Mendonça, 1984, p. 141). Mendonça pretendia, assim, desvendar a crença do protestante comum brasileiro, o que no protestantismo não é uma tarefa fácil, justamente por ser uma religião quase exclusivamente discursiva e ética. Logo, o autor afirma o seu desejo em ultrapassar essas limitações para uma análise mais aprofundada do protestantismo.

Quero captar o popular no protestantismo, a mensagem oficial filtrada e reinterpretada e, quem sabe, reinventada. A única via que encontrei foi a análise dos cânticos sagrados, que por um processo de seleção natural faz parte do receptor da mensagem, pode conduzir-nos à percepção aproximada do sistema de crenças do protestante comum [...] Os cânticos protestantes estão escritos, mas os critérios de sua seletividade e interpretação pelo povo nunca o foram (Mendonça, 1984, p. 142).

Podemos dizer, então, que Mendonça talvez estivesse buscando captar a religião vivida pelos protestantes no Brasil. A análise dos cânticos foi uma das vias encontradas por ele para realizar esse levantamento. Por mais que os cânticos fossem escritos, os critérios de seleção para que fossem cantados passavam por uma escolha emocional. Logo, segundo

Mendonça, o processo de seleção das músicas pelos fiéis é o que mais se aproxima da vivência da fé protestante popular, pois as músicas ativam as sensibilidades, contornam a experiência, dão lugar ao corpo e às sensações, ou seja, aquilo que a doutrina em si, revelada nos sermões dos pastores em seus púlpitos, não alcança.

O culto protestante não inclui o gesto e a imagem, não oferece o apoio do sensível: ele é discursivo e racional, mais uma aula do que um encontro com o sagrado. O pequeno espaço reservado à emoção ocorre por conta do cântico congregacional, mas os hinos também são discursos. De modo que a participação no culto protestante exige um significativo domínio da linguagem (Mendonça, 1984, p. 153).

Diante disso, para Mendonça, o livro de cânticos sagrados é o que expressa a vivência da crença por parte do protestante comum e é o único documento que pode demonstrar a fé prática do protestante brasileiro. Ressalta que os cânticos não eram cantados apenas nos momentos formais de culto, mas no cotidiano de seus afazeres e nos momentos de lazer. Ao passo que também eram cantados em substituição às músicas profanas ou mundanas que deviam ser abandonadas (Mendonça, 1984, p. 234). Para Mendonça, o livro *Salmos e Hinos* – ao qual dedica a uma extensa análise de seus cânticos – é o mais significativo repositório da fé protestante no Brasil, afirmando que chega a ser um “compêndio de teologia para ser cantado” (Mendonça, 1984, p. 201).

O protestantismo norte-americano transportado para o Brasil trouxe consigo suas próprias contradições. Ao entrar em contato com uma cultura já estabelecida e completamente diversa, teve que se ajustar assimilando e desenvolvendo novos elementos em direção às novas demandas desse novo território. Para compreender como esse processo foi se desenvolvendo, Mendonça optou por comparar o lado de quem está levando a mensagem (os missionários protestantes) em seu aspecto institucional e da crença, e o lado do receptor, com sua vivência religiosa propriamente dita. Pode-se dizer que, de um lado, temos a crença protestante e, de outro, a religião vivida pelo protestante brasileiro.

Dessa forma, a obra de Antônio Gouvêa Mendonça nos ajuda a perceber que, desde o começo da implantação do protestantismo no Brasil, há uma separação entre a mensagem institucional e a vivência religiosa por parte do crente. Ao mesmo tempo, ter a Religião Vivida como viés teórico-metodológico nesta análise do protestantismo, nos possibilita perceber quais são as tensões que se dão nessa relação entre mensagem e prática. Como podemos observar, desde que o protestantismo se instaurou no Brasil, houve tensões entre leigo/especialista ou missionário/receptor. Essa tensão também aparece na dissertação de mestrado em Ciências da Religião de Ofir Maryuri Mora Grisales, intitulada *Las Caleñas*

Son Como Las Flores? Tensão discursiva sobre os corpos das mulheres protestantes de Cali, defendida na Universidade Metodista de São Paulo em 2011. Ao analisar a vivência religiosa de mulheres protestantes de Cali, Grisales evidencia que os discursos religiosos sobre seus corpos não são simplesmente recebidos de maneira passiva. Essas mulheres também realizam suas próprias elaborações a partir de seus corpos, reinterpretando e, muitas vezes, adaptando à sua realidade os dogmas e ensinamentos transmitidos por pastores e lideranças religiosas (Grisales, 2011).

Para identificar essa diferença entre mensagem e prática, Mendonça analisou o padrão de pregação do protestantismo de missão, que, segundo ele, apoiava-se em um tripé: era avivalista, com foco na conversão do indivíduo; polêmico, através de uma mensagem de convencimento da verdade do protestantismo frente ao catolicismo; e moralista, enfatizando os padrões morais de comportamento e conduta que os diferenciavam das outras pessoas. O tom do sermão era predominantemente dogmático e racionalista, buscando convencer o ouvinte das verdades de suas afirmações. Mendonça realiza uma observação importante, nesse ponto, ao afirmar que nem sempre esse dogmatismo era suficiente para convencer o ouvinte a mudar suas atitudes, daí a importância do papel dos cânticos e das músicas na liturgia dos cultos. Estes seriam necessários para ativar as emoções necessárias aos processos de conversão frente a uma mensagem extremamente racionalizada (Mendonça, 1984, p. 209).

A dificuldade de natureza externa que o protestantismo teve para penetrar foi apresentar-se como uma contracultura. Ao exigir de seus adeptos comportamento radicalmente diferenciado das normas de conduta usualmente aceitas, não somente afastou a maior parte dos possíveis simpatizantes, mas provocou reação por parte da sociedade mais ampla. Vou considerar aqui dois aspectos desta questão: primeiro, o rompimento com o lazer e com o lúdico e, segundo, a sua ética. É claro que a quebra do lazer e do lúdico e a ética são verso e reverso de uma mesma moeda. O que desejo considerar aqui, porém, é a resistência da cultura estabelecida que isolou, naturalmente, os grupos protestantes, não lhes oferecendo espaços para a convivência do cotidiano (Mendonça, 1984, p. 209).

Diante disso, mais do que perguntarmos se os brasileiros seriam mais ligados às emoções, podemos refletir sobre como diferentes formas de experimentar a religião já presentes no Brasil atravessaram a recepção do protestantismo. A materialidade da fé católica, as espiritualidades indígenas e o desenvolvimento dos cultos afro-brasileiros, que fazem parte da formação social e religiosa brasileira, colocavam o protestantismo de missão diante de outras formas de relação com o corpo, os sentidos e a experiência religiosa. Na leitura de Mendonça, o próprio arminianismo avivalista teve um papel importante na

implantação do protestantismo no Brasil, tendo em vista que a predestinação do calvinismo se mostrava menos atrativa aos católicos, que constituíam os principais alvos da conversão (Mendonça, 1984, p. 228). Nesse contexto, os cultos avivalistas e os cânticos ganham importância ao ativarem as experiências emocionais envolvidas no processo de conversão.

Nesse ponto, tanto Rubem Alves como Antônio Gouvêa Mendonça apontam que, no protestantismo analisado por eles, embora o momento da conversão seja marcado pelas experiências emocionais, essa dimensão emocional tende a perder centralidade diante da posterior adesão ao conhecimento e à verdade. A experiência da conversão passa, portanto, por um processo de racionalização, no qual o convertido é conduzido ao estudo do dogma e dos fundamentos da denominação. Há, assim, no protestantismo analisado por Mendonça, uma tensão entre o ensino institucional e os modos como seus adeptos vivenciam a religião. Essa tensão não precisa ser compreendida apenas como uma característica histórica daquele protestantismo, mas como uma chave que nos ajuda a continuar interpretando experiências protestantes contemporâneas, sobretudo quando observamos os diferentes modos pelos quais os sujeitos recebem, reelaboram e vivenciam os ensinamentos institucionais em suas práticas cotidianas. Para Mendonça, o que identifica uma religião é a vivência da crença no cotidiano, compreensão que se aproxima diretamente dos estudos da Religião Viva.

De acordo com Edin Abumanssur (2002), ainda que esse protestantismo, apreendido racional e intelectualmente, seja recorrentemente identificado enquanto despojado de qualquer carga emocional e afetiva, não é verdade que o protestantismo ascético não tenha produzido formas de experiência mística. Isso pode ser observado, além da centralidade da música e dos cânticos, na atitude devocional do protestante, ainda que acompanhado de seu racionalismo ascético. O misticismo devocional (Mendonça, 2000 *apud* Abumanssur, 2002) aparece como uma das formas pelas quais essa experiência se manifesta, constituindo tempos e espaços específicos de devoção. Podemos perceber isso através da realização dos retiros e acampamentos promovidos por diferentes igrejas ou pelos momentos de devocional diários que um praticante realiza (muitas vezes acompanhados de músicas). Dessa forma, podemos compreender que há também um apelo sensorial e material na constituição da experiência protestante.

Portanto, partindo do pressuposto de que qualquer prática religiosa é incorporada, é importante ressaltar que também podemos falar de uma estética protestante. A música ocupa um lugar importante nessa experiência: o canto em coral, a produção da música gospel, o estudo de instrumentos e os encontros musicais podem ser compreendidos como formas de ativação da sensibilidade e das emoções, constituindo práticas estéticas e bases

materiais para a produção de sentido. Da mesma maneira, as técnicas de pregação e oração, os tipos de vestimenta, a arquitetura dos templos e até mesmo as práticas de leitura da Bíblia fazem parte desta estética protestante. Logo, mesmo em tradições marcadas pelo ascetismo e pela disciplina do corpo, a produção de significado não ocorre de forma desencarnada e abstrata, mas também por meio de experiências materiais, sensoriais e incorporadas.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por muito tempo, determinadas interpretações do protestantismo, especialmente aquelas construídas a partir de suas vertentes ascéticas, contribuíram para compreendê-lo como uma religião predominantemente racional, marcada pela contenção do corpo e pelo afastamento das emoções. Este artigo buscou tensionar essa compreensão ao demonstrar que, mesmo em formas de protestantismo marcadas pelo ascetismo, pela centralidade da palavra e pela racionalização da experiência religiosa, o corpo não está ausente. Ao contrário, essas experiências também são atravessadas pelas emoções, pela música, pela devoção, pelos sentidos e por diferentes formas de materialidade.

Nesse sentido, a perspectiva da Religião Viva, tal como proposta por Nancy Ammerman, mostra-se fundamental por possibilitar uma análise que não se restringe à mensagem institucional, às doutrinas e aos textos, mas se volta também para as práticas cotidianas, os usos do corpo, os objetos, os espaços e as experiências sensoriais como constitutivos da religião. Ao investigar o protestantismo histórico de missão a partir dessa perspectiva, torna-se possível perceber tensões entre aquilo que é institucionalmente ensinado e os modos como os sujeitos recebem, reelaboram e vivenciam esses ensinamentos em suas experiências concretas. Essa tensão também permanece como uma chave importante para interpretar experiências protestantes contemporâneas, nas quais os sujeitos continuam produzindo sentidos religiosos a partir de seus corpos, emoções e práticas cotidianas.

Dessa forma, mais do que responder se o protestantismo é ascético ou incorporado, a análise realizada sugere que essas dimensões podem coexistir e se tensionar dentro da própria experiência religiosa. Mesmo quando o corpo é disciplinado, controlado ou submetido a processos de racionalização, ele continua participando da produção e da vivência da religião. Assim, compreender o protestantismo exige ampliar o olhar para além das doutrinas e das instituições, reconhecendo também as práticas sensíveis, materiais e encarnadas por meio das quais os sujeitos vivem, interpretam e transformam sua

experiência religiosa.

REFERÊNCIAS

ABUMANSSUR, E. S. Arquitetura e mística protestantes. **Religião e Cultura**, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 35–56, 2002.

ALVES, R. **Religião e repressão**. Juiz de Fora: Editora Siano, 2020.

AMMERMAN, N. T. **Studying lived religion: contexts and practices**. New York: New York University Press, 2021.

ANTONACCI, M. A. Expressões corporais e religião. In: PASSOS, J. D.; USARSKI, F. (org.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2022. p. 525–527.

BRITO, Ê. J. da C. Tradições religiosas entre a oralidade e o conhecimento do letramento. In: PASSOS, J. D.; USARSKI, F. (org.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2022. p. 485–498.

BUTLER, J. **El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad**. Barcelona: Paidós Ibérica, 2007.

COELHO, A. da S. Secularização e laicidade: abordagens destoantes para pensar a modernidade. **Impulso**, Piracicaba, v. 26, n. 67, p. 85–98, 2016.

COSTA, D. R. **Corpo e alma em Agostinho de Hipona: uma relação de preservação, interdependência e cuidado**. 2024. 166 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2024. Disponível em: <https://www.repositorio.jesuita.org.br/handle/UNISINOS/13453>. Acesso em: 24 ago. 2026.

CUNHA, M. do N. **A explosão gospel: um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2007.

GIUMBELLI, E.; RICKLI, J.; TONIOL, R. Percursos e conceitos de Birgit Meyer. In: GIUMBELLI, E.; RICKLI, J.; TONIOL, R. (org.). **Como as coisas importam: uma abordagem material da religião – textos de Birgit Meyer**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2019. p. 11–41.

GRISALES, O. M. M. **“Las Caleñas Son Como Las Flores”?** Tensão discursiva sobre os corpos das mulheres protestantes de Cali. 2011. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2011. Disponível em: <https://repositorio.metodista.br/bitstreams/e67fb9d1-cefo-41b3-a90a-efd88ece8ddf/download>. Acesso em: 24 ago. 2026.

HERVIEU-LÉGER, D. **O peregrino e o convertido: a religião em movimento**. Petrópolis: Vozes, 2008.

MENDONÇA, A. G. **O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil**. São Paulo:

Paulinas, 1984.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. 5. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2022.

MEYER, B. De comunidades imaginadas a formações estéticas: mediações religiosas, formas sensoriais e estilos de vínculo. In: GIUMBELLI, E.; RICKLI, J.; TONIOLO, R. (org.). **Como as coisas importam: uma abordagem material da religião – textos de Birgit Meyer**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2019. p. 43–80.

MEYER, B.; HOUTMAN, D. Religião material: como as coisas importam. In: GIUMBELLI, E.; RICKLI, J.; TONIOLO, R. (org.). **Como as coisas importam: uma abordagem material da religião – textos de Birgit Meyer**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2019. p. 81–113.

MORELLO, G. **Lived religion in Latin America: an enchanted modernity**. New York: Oxford University Press, 2021.

NIEBUHR, H. R. **As origens sociais das denominações cristãs**. Tradução de Antônio Gouvêa Mendonça. São Paulo: Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião; Associação de Seminários Teológicos Evangélicos, 1992.

RABELO, M. C. M. Estudar a religião a partir do corpo: algumas questões teórico-metodológicas. **Caderno CRH**, Salvador, v. 24, n. 61, p. 15–28, jan./abr. 2011. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0103-49792011000100002>.

SOUZA, P. R. de. **Religião material: o estudo das religiões a partir da cultura material**. 2019. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2019. Disponível em: <https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/22539>. Acesso em: 24 ago. 2026.

VÁSQUEZ, M. A. **More than belief: a materialist theory of religion**. New York: Oxford University Press, 2011.

WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

Declaração de uso de Inteligência Artificial: A autora utilizou o sistema ChatGPT Plus (Open AI) para revisão. Todo o conteúdo foi revisado e aprovado pela autora, que assume plena responsabilidade pelo conteúdo final do manuscrito.

Conflito de interesses: A autora declara não haver.

Recebido em: 06-05-2026

Aprovado em: 19-08-2026

Publicado em: 25-09-2026

Editor de seção: Leandro Evangelista Silva Castro