



## AVANÇO NEOPENTECOSTAL NO FUTEBOL BRASILEIRO: ANÁLISE SÓCIO-ANTROPOLÓGICA ACERCA DAS RELAÇÕES ENTRE RELIGIÃO, FUTEBOL E ESPAÇO PÚBLICO NO BRASIL

*The spread of Neo-Pentecostalism in Brazilian football:  
socio-anthropological analysis of the relationship between religion, football  
and public space in Brazil*

Claude PETROGNANI<sup>1</sup>

[claud.petrognani@libero.it](mailto:claud.petrognani@libero.it)

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil

Fecha de recepción: 19-VI-2015

Fecha de aceptación: 17-VIII-2015

RESUMO: Este texto se mobiliza em torno das relações entre *religião, futebol e espaço público* no Brasil. Mais especificamente, discorre sobre um aspecto do campo religioso brasileiro: a saber, o campo evangélico, em particular o *neopentecostal* e a sua *inserção e rápida difusão* no meio esportivo, principalmente o futebol.

A partir de dados da pesquisa de doutoramento, será possível, sem pretensão exaustiva, demonstrar que há um *avanço evangélico*, fazendo desta configuração religiosa muito mais que «*uma das religiões periféricas ou marginais dos brasileiros*» (Carvalho, 1999, p. 3), podendo ser considerada uma *religião «hegemônica»* quase como o *catolicismo*, no que diz respeito ao *ambiente futebolístico*.

<sup>1</sup> Doutorando em Antropologia Social pelo Programa de Pós- Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, Brasil. Bolsista CAPES. Contato: [claud.petrognani@libero.it](mailto:claud.petrognani@libero.it) Endereço profissional: Programa de Pós- Graduação em Antropologia Social (UFRGS) – Av. Bento Gonçalves, 9500 – Prédio 43311, Bloco AI, Sala 104<sup>A</sup>, CEP 91509-900 –Porto Alegre, RS, Brasil.

Além disso, tentar-se-á mostrar que o *interesse evangélico*, no que diz respeito aos esportes, com o grupo denominado *Atletas de Cristo*, aprofunda as suas raízes na herança da *Muscular Christianity* de era vitoriana (1837-1901).

Enfim, este objeto permite refletir sobre um tema crucial da atualidade, o fenômeno da religião no espaço público.

*Palavras chaves:* Religião; futebol; espaço público; *neopentecostalismo: Atletas de Cristo; Muscular Christianity.*

ABSTRACT: This text deals with the relationship between *religion, football and public space* in Brazil. Specifically, it is about a certain aspect of the Brazilian religious field, i.e. the evangelical field, and particularly the *Neo-Pentecostal* one and its *appearance and spread* in sports, mainly football. By using data taken from doctoral research, it will be possible to demonstrate, without claiming to be exhaustive, that there is a *spread of evangelicalism* in football which is making this religious movement grow out of the status of a «*peripheral or marginal religion for Brazilians*» (Carvalho, 1999, p. 3), and turning it into a «*dominant*» religion almost as important as *Catholicism*, with regard to the *world of football*. Moreover, this text will try to show that, with reference to the group called *Athletes of Christ*, the *interest in evangelicalism* in the field of sports is not a recent phenomenon but it traces its origins to the heritage of *Muscular Christianity*, which dates back to the Victorian Age (1837-1901). Finally, this text aims to stimulate reflection on a fundamental contemporary theme, i.e. the phenomenon of religion in public space.

*Keywords:* Religion; football; public space; *Neo-Pentecostalism; Athletes of Christ; Muscular Christianity.*

SUMÁRIO: 1. Introdução: breves considerações sobre religião, futebol e espaço público no Brasil. 2. Alguns números acerca do crescimento neopentecostal no futebol. 3. Religião e esporte: modalidade muscularidade cristã. 4. Os Atletas de Cristo: muscularidade cristã pós-moderna. 5. Considerações finais. 6. Referências bibliográficas.

## 1. INTRODUÇÃO: BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE RELIGIÃO, FUTEBOL E ESPAÇO PÚBLICO NO BRASIL

O avanço evangélico, mais especificamente *neopentecostal*, no espaço público brasileiro é um fenômeno incontestável (Sanchis, 1997; Carvalho, 1999; Oro, 2003; Montero, 2006; 2009; Pierucci, 2012).

De fato, a mais «*hegemônica*» das «*religiões periféricas ou marginais*», parafraseando Carvalho (1999, p. 3), bem se aproveitou do processo de *diferenciação* entre as esferas do político e do religioso: laicizando-se, o Brasil, de um ponto de vista religioso, se pluralizava (Pierucci, 2012).

Resumindo, enquanto o Catolicismo perdia a sua hegemonia (jurídica) retraindo-se do espaço social, outras denominações religiosas entravam na disputa para *ampliar a dimensão religiosa do espaço público* (Montero, 2006; 2009, Carvalho, 1999).

Casanova (2013) mas também Montero (2006; 2009) demonstraram a ineficácia sociológica do paradigma *secular* e da sua *aplicabilidade* à realidade brasileira.

De fato, se tomarmos a *secularização* como conceito analítico, assim como a conceberam os seus *teóricos da secularização* (In: Cipriani, 1981), torna-se evidentemente impossível esboçar uma análise do quadro contemporâneo da(s) religiosidade(s) no Brasil (Sanchis, 1997; Carvalho, 1999, Montero, 2006; 2009).

Sem entrar em detalhes, não custa lembrar que no Brasil o processo de *modernização*, ou seja de *diferenciação* e *emancipação* das esferas políticas, econômicas e científica em relação à religiosa não produziu, como *irreversível* consequência, um enfraquecimento da religião como *força social* e a sua *invisibilização* (Luckmann, 1967) na esfera pública.

Dito diferentemente, a secularização do *Estado no seu ordenamento jurídico (disestablishment)* não coincide com a *secularização da vida das pessoas* (In:Pierucci, 2012).

Muito pelo contrário, *as religiões dos brasileiros* (In: Sanchis, 1997) estão cada vez mais *visíveis*, e, longe de se tornar «questões (*exclusivamente*) ligadas aos afetos dos corações» (Geertz, 2001, p. 151) partilham, competindo, um *espaço público heterogêneo e efervescente* (Sanchis, 1997; Carvalho, 1999).

Sintetizando: «secularização no plano jurídico –estatal, vitalidade religiosa no plano sociocultural» (Pierucci, 2012, p. 90).

A título de exemplo, e muito superficialmente, perambulando pelo Mercado Público de Porto Alegre, ponto nevrálgico (e portanto estratégico) da cidade, é possível se deparar com nitidez com expressões e manifestações religiosas plurais: rituais de *batuque, umbanda ou quimbanda*, orações de *pastores evangélicos* e *partidos políticos* manifestando também as próprias *religiosidades seculares* (Piette, 1993).

Em outras palavras, o *espaço público* se configura como um território atento não somente às liberdades *de religião* mas também *da religião*, corroborando a tese que o fundamento da separação Igreja/Estado (o Estado brasileiro é laico desde a Constituição de 1891) repousa na construção de uma sociedade civil na qual as pessoas de diferentes religiões e crenças podem conviver pacificamente, uma sociedade *laica* na qual o Estado (idealmente<sup>2</sup>) garante as mesma liberdades e direitos a todos.

<sup>2</sup> De acordo com Pierucci (2012, p. 88): «Muito embora essa concorrência (*religiosa*) seja evidentemente imperfeita, a assimetria dos contendores não impede que todo instante o cenário se

Assim a laicidade «é um conceito insubstituível<sup>3</sup>» (Baubérot, 2011, p. 59) que não limita as liberdades, mas, pelo contrário, as sustenta e as amplia, como é o caso do Brasil<sup>4</sup>.

O ponto de partida é, portanto, a pluralidade da *oferta religiosa*<sup>5</sup> na esfera pública, isto é, como os agentes religiosos não simplesmente se introduziram nas esferas da *sociedade civil brasileira* (Montero, 2006) mas como contribuíram para a sua constituição *sui generis*, ou melhor, à brasileira (Mariano, 2011; Oro, 2011).

Aqui, o que nos interessa, é avançar algumas considerações no que diz respeito a um dos componentes *em disputa*, estou me referindo à chamada *virada neopentecostal*<sup>6</sup> (Rial, 2013).

Retornamos, por instantes, em Porto Alegre.

Em ocasião do megaevento da Copa do Mundo (2014), me deparei com grupos de jovens que se apinhavam nos principais pontos turísticos da cidade (praça da Alfândega, praça do Mercado) entregando um curioso livrinho (disponível em português e inglês): na capa estava representada uma mão que segurava uma medalha, a qual, por sua volta, estava irradiada de uma luz branco/amarela. Um pouco abaixo, o título do livrinho anunciava: «VENCEDOR: o Evangelho de João com testemunhos de grandes atletas» e estava emoldurado num provável gramado de futebol.

A imagem descrita sintetiza perfeitamente o conúbio entre esporte (futebol) e religião, assim como o *proselitismo* (que não escapou à imprensa internacional) nas praças públicas da cidade, *visibiliza* as dinâmicas que se interpõem entre *religião* e *espaço público*.

---

diferencie e pluralize com o aflorar inestancável de um empreendedorismo religioso inteiramente inesperado».

<sup>3</sup> Escreve Baubérot (2011, p. 59): «As laicidades possuem em comum o fato de articular quatro princípios (...) a garantia da liberdade de consciência, a igualdade e a não- discriminação, a separação de político e do religioso, a neutralidade do Estado no que diz respeito às diferentes crenças. O termo laicité é portanto insubstituível».

<sup>4</sup> Pierucci (2012, p. 89) também sustenta que: «Em termos históricos *empíricos-causais*, essa liberdade toda (...) outra coisa não é senão a conclusão lógica (direta e trivial) da separação entre Estado e Igreja operada pela República de 1889 e logo inscrita na Constituição de 1891. Eis, pois, o dado fundamental e fundador: a separação Estado/Igreja. (...) Pessoas livres (re)querem Estado laicos. A operação inaugural e principal da modernidade religiosa é o *disestablishment*, portal da liberdade de religião. (...) Também no Brasil o *disestablishment* foi a pedra fundamental e continua sendo a pedra de toque da nossa modernidade religiosa, sua entrada principal».

<sup>5</sup> A esse respeito ver Pierucci (2012) e Mariano (2001).

<sup>6</sup> De acordo com Montero (2006, p. 59) «O pentecostalismo está no Brasil desde 1910 com a chegada da Congregação Cristã (...) mas foi na década de 1980 que o pentecostalismo ganhou a visibilidade que tem hoje, não apenas em razão de seu crescimento numérico, mas também pela sua presença na esfera pública e nos meios de comunicação».

Este texto, portanto, se mobiliza em torno das relações entre *religião, futebol e espaço público* no Brasil. Mais especificamente, discorre sobre um aspecto do campo religioso brasileiro: a saber, o campo evangélico, em particular o *neopentecostal* e a sua *inserção e difusão* no meio esportivo, principalmente o futebol.

A partir de dados da pesquisa de doutoramento, será possível, sem pretensões exaustiva, demonstrar que há um *avanço evangélico*, fazendo desta configuração religiosa muito mais que «*uma das religiões periféricas ou marginais dos brasileiros*»<sup>7</sup> (Carvalho, 1999, p. 3), podendo ser considerada uma *religião «hegemônica»* quase como o *catolicismo*, no que diz respeito ao ambiente futebolístico.

Além disso, tentar-se-á mostrar que o *interesse evangélico*, no que diz respeito dos esportes, com o grupo denominado *Atletas de Cristo*, aprofunda as suas raízes na herança da *Muscular Christianity* de era vitoriana (1837-1901).

Enfim, este objeto permite de refletir sobre um tema crucial da atualidade, o fenômeno da religião no espaço público.

## 2. ALGUNS NÚMEROS ACERCA DO CRESCIMENTO NEOPENTECOSTAL NO FUTEBOL

O crescimento numérico do *campo evangélico*, em particular do *pentecostalismo de segunda e terceira ondas* (Freston, 1994) ou *neopentecostalismo* (Mariano, 1995) é incontestável.

Passou-se, nas últimas três décadas (1990-2010), de 14 milhões a 42 milhões de evangélicos<sup>8</sup>, ou seja, houve um crescimento significativo de 200%. Em particular, só o segmento dos *pentecostais*, hoje, somam acerca de 35 milhões. Isto significa que, a propósito do *campo evangélico*, haveria uma relação de quase 3 *pentecostais* a cada 4 *evangélicos*.

Se considerarmos que a população brasileira é de acerca 200 milhões (em 2013) e que a quantidade de *católicos*, apesar de uma tendência negativa (houve um decres-

<sup>7</sup> De acordo com Carvalho (1999, p. 3) o Catolicismo, por razões históricas – sociais, se configura, até agora, «como a religião hegemônica no país». Contudo, entre as religiões ditas «periféricas ou marginais – as religiões chamadas em geral de espírita – vale apontar, desde já, a entrada maciça dos pentecostais, que, como escreve Sanchis (1997, p. 30) «é o fenômeno mais visível no campo cristão brasileiro (...) não só na arena religiosa em geral, mas nos seus pontos de alta visibilidade, especialmente populares».

<sup>8</sup> Em: Oro, A.P. Universidade de Roma Tre. 14/05/2014 Os dados estão disponíveis em: <<http://www.europa.uniroma3.it/cipriani>>.

De acordo com Pierucci (2012, p. 92), adotando na nossa análise os dados dos censos demográficos 1990, 2000, 2010, estamos conscientes «das limitações inerentes ao tipo de informação que um censo demográfico costuma apresentar, como por exemplo a impossibilidade de resposta múltipla à pergunta «qual é a sua religião», o que de cara exclui de registro os sincretismos todos e as duplas filiações».

cimento de cerca 23% nas últimas três décadas) se mantém o *centro das religiões dos brasileiros*, com acerca de 123 milhões de brasileiros, poder-se-ia dizer que em termos numéricos os *evangélicos* aparentam ter tido um maior sucesso (+200%).

No que diz respeito a outras componentes religiosas, não houve oscilações significativas (nem crescimento nem decréscimo) a propósito das *religiões de matriz afro-brasileiras*<sup>9</sup> que representam, hoje, acerca do 0,31% da população (acerca de 590 000 pessoas).

A categoria «*outras religiões*»<sup>10</sup> teve um crescimento de acerca 2% nas últimas três décadas, portanto pouco significativo, representando, hoje, acerca do 5 % da população (acerca de 10 milhões de pessoas).

Por fim, a categoria «*sem – religião*»<sup>11</sup> que hoje conta com acerca de 15 milhões de pessoas, registrou um crescimento, passando de 4%, em 1990 para 8% no 2010.

Em termos numéricos, portanto, o crescimento *evangélico / pentecostal* é considerável. Dito diferentemente, na atualidade 1 entre cada 5 brasileiros são evangélicos. Contudo, a *religião católica* continua sendo a religião *hegemônica* dentre as quais os brasileiros se identificam (Sanchis, 1997; Carvalho, 1999; Pierucci, 2012).

Consideramos, agora, o levantamento realizado durante a pesquisa de doutoramento sobre *as religiões* dos atletas do Sport Club Internacional de Porto Alegre<sup>12</sup>, pode-

<sup>9</sup> No que diz respeito às religiões afro-brasileiras, a sua *invisibilidade*, em termos numéricos, pode ser interpretada como uma tendência sócio – política dominante que recusa respeitabilidade e até o estatuto de «religião» às religiões afro-brasileiras, fato, isto, que limita a sua liberdade de expressão (Oro, 2012).

Além disso, sabe-se que o universo religioso *afro* está intimamente «trançado com a experiência do catolicismo» (Sanchis, 1997, p. 31), demonstrando que é muito provável que muitos que se declararam católicos sejam também cultores do universo das religiões afro-brasileiras. O fato de compartilharem um universo simbólico *relativamente homogêneo* (Sanchis, 1997 mas também Carvalho, 1999) faz com que as «fronteiras» religiosas «percam muito das suas consistências empíricas» (Montero, 2006, p. 61).

Apesar disso, o que podemos ver, a partir dos censos demográficos aqui utilizados, é como «práticas religiosas que compartilham o mesmo código se situam em posições estruturais diversas nessa relação entre Estado, sociedade civil e mundo da vida» (Montero, 2006, p. 58). Nesse sentido, a posição de *invisibilidade* do universo das religiões afro-brasileiras pode ser lida também como um reflexo de um processo histórico de legitimação e do seu reconhecimento como Religião, que, no caso da Umbanda, teve que esperar até os anos 1950-60 (a propósito, ver Montero (2006) e Giumbelli (1998)).

<sup>10</sup> A esse respeito, ver Carvalho (1999).

<sup>11</sup> De acordo com Rodrigues (2011, in: Oro, 2012, p. 190) a categoria é constituída por «tipos distintos, desde aqueles que rejeitam o transcendente até outros que adotam um modelo de religiosidade particular (geralmente) desinstitucionalizados, que descolam sua religiosidade das instituições religiosas tradicionais».

<sup>12</sup> «O Sport Club Internacional, conhecido apenas por Internacional, Inter, SC Internacional ou ainda Inter de Porto Alegre é um clube esportivo brasileiro de futebol da cidade de Porto Alegre,

-se afirmar, com base nos dados recolhidos em um grupo de 100 atletas das categorias de base<sup>13</sup>, que existe uma porção quantitativamente significativa de evangélicos.

Dos 100 jogadores que responderam à pergunta «religião», 56 se declararam *católicos*, 34 *evangélicos*, 8 «*sem – religião*», 1 *umbanda* e 1 *espírita*.

Cruzando os dados, ou seja, comparando os números da escala nacional, o que se pode ressaltar é um aumento ainda mais consistente dos *evangélicos* no que diz respeito ao ambiente esportivo (34 % contra o 22% da tendência nacional), um decréscimo dos *católicos* (56% contra o 65% tendência nacional), enquanto «*sem religião*» (8%) e «*afro*» (1%) apresentam-se sem variações em relação à tendência nacional.

Em relação aos números apresentados, portanto, o crescimento *evangélico* é ainda mais considerável.

Dito diferentemente, a propósito do futebol, particularmente em relação ao Sport Club Internacional, 1 cada 3 jogadores são *evangélicos*. Os *católicos* continuam sendo a maioria, mas, contudo, a sua hegemonia é posta *em disputa* para o avanço *evangélico*, *neopentecostal* em particular.

### 3. RELIGIÃO E ESPORTE: MODALIDADE MUSCULARIDADE CRISTÃ

De um ponto de vista histórico, sabe-se que *religião e esporte (e vice-versa)* estiveram sempre em uma relação *tensional*, em particular no que diz respeito da contraposição *corpo / espírito* (Mcloed, 2004; Parker e Watson, 2011; Korsgaard, 2011, Martelli e Porro, 2013).

Nos limitaremos *a percorrer*, brevemente, a sua evolução, focalizando a nossa atenção à Inglaterra da era vitoriana (1837-1901), período de transição entre os *esportes tradicionais* e o surgimento dos *esporte modernos* (Elias, 1992; Guttmann, 1978; Darbon, 2008).

De acordo com Martelli *et al.* (2013) *na primeira modernidade*, o que prevalece é uma desconfiança dos ambientes religiosos em relação aos esportes, isto é, herança de uma ética cristã *puritana*.

Mcloed (2004) também sinaliza o *antagonismo* de um *protestantismo evangélico puritano*, na Inglaterra do começo do século XIX, em relação aos *esportes tradicionais* e às dife-

---

no Rio Grande do Sul». Disponível em: <[http://www.wikipédia.org/wiki/Sport\\_Club\\_Internacional](http://www.wikipédia.org/wiki/Sport_Club_Internacional)>.

<sup>13</sup> Em particular as categorias sub-23 / sub-20 / juvenil A (17/16 anos) e juvenil B (15/14 anos).

rentes formas de *sporting parson*<sup>14</sup>: «les protestants évangéliques de cette époque avaient une vision très restrictive des plaisirs autorisés. Ils admettaient les loisirs comme un mal nécessaire, mais regardaient la majorité des loisirs populaires ou comme immoraux en tant que tels, ou du moins comme menant potentiellement au péché» (Mcloed, 2004, p. 3).

A partir das décadas de 1840 e 1850 é possível reparar uma atitude mais favorável da parte do *Clero* no que diz respeito *aos esportes*. Em 1857 (Mcloed, 2004) é cunhado o termo de «*muscular Christians*»<sup>15</sup> que descreve um movimento, de origem *anglicana*, que combina oficialmente *práticas religiosas e atividade esportiva*.

Resumidamente, o projeto *muscular Christians* envolvia considerações teológicas, sociais e políticas.

De um ponto de vista *teológico*, o movimento contrapunha-se fortemente a uma ética cristã de *negação do corpo* em relação as *questões espirituais*, ou seja, a todas separação sagrado / profano. Os cristãos devem se interessar «a chaque domaine de la vie – les choses physiques aussi bien que les spirituelles; le corps, aussi bien que l'âme, est donné par Dieu et il faut se réjouir des plaisirs physiques» (Mcloed, 2004, p. 5).

Parker *et al.* (2011, p. 82) ressaltam também a importância do papel da *igreja anglicana*, a partir da segunda metade do século XIX, em «desenraizar o forte senso de puritanismo que permeava os seus ambientes».

*Politicamente*, o discurso da *muscularidade cristã*, ou seja a reavaliação dos esportes e do *loisir* no ambiente religioso, tinha o objetivo de reaproximar a classe operaria e os *teenagers* à Igreja, reconhecendo nos esportes um potente «agente de socialização» (Parker *et al.*, 2011, p. 84).

A esse respeito, não custa lembrar a influência que a *muscular Christianity* exercia nas *public schools* assim como nas *paroisses ouvrières*. (Mcloed, 2004).

De acordo com Mcloed (2004, p. 7):

«Le clergé sportif de cette époque était très souvent animé par deux préoccupations: la conversion des ouvriers et, surtout, la conversion des jeunes hommes. (...) L'un des pionniers de ce mouvement fut un prêtre évangélique, le révérend J.C. Miller (...) en 1854 fonda une association (...) le cricket et le football faisaient partie de son programme (...) au même titre que l'étude de la Bible.

<sup>14</sup> De acordo com Mcloed (2004, p. 3): «le sporting parson (prêtre amateur de sport) était un personnage familier, surtout en milieu rural, qui encourageait les activités sportives de ses paroissiens tout en pratiquant activement lui - même. Les sporting parson participait à la chasse (...) mais aussi au sport plus plébéien du combat de coq».

<sup>15</sup> Segundo Parker *et al.* (2011, p. 80) o termo de «*muscular Christianity*» sintetiza «pureza espiritual, moral e física com uma particular concepção da virilidade cristã».

Dans les *public schools* (...) le directeur d'une *public school* était toujours un membre du clergé anglican, et la religion jouait un grand rôle dans ses écoles (...) l'influence de l'anglicanisme libéral était particulièrement grande. (...) Les *public schools* devinrent des terres d'élection pour la *muscular Christianity*».

Se parte da *Igreja Anglicana*, denominada de *serious Christians*, mantinha uma política de negação em relação aos esportes tradicionais e do *loisir*, a *Muscular Christianity* era responsável, ao contrário, por um empreendimento que fazia do conúbio religião / esporte o seu «*cavallo di battaglia*».

Sintetizando: a «*muscular Christianity* (...) voulait regagner les jeunes et les ouvriers à l'Église. Et, pensait-on, le sport pouvait prendre part à cette entreprise» (Mcloed, 2004, p. 7).

#### 4. OS ATLETAS DE CRISTO: MUSCULARIDADE CRISTÃ PÓS-MODERNA

A nossa intenção, aqui, é de avançar algumas comparações preliminares entre o movimento *da muscularidade cristã* que teve a sua máxima expansão por volta da década de 1890 / 1930 (Mcloed, 2004) e o grupo *neopentecostal* denominado *Atletas de Cristo*<sup>16</sup>, que surgiu no Brasil na década de 1980, graças a um então atleta do Clube Atlético Mineiro, João Leite (Aguiar, 2011).

De acordo com Aguiar (2011, p. 231) «apenas em 1981, com a criação de um grupo de apoio formado com gente suficiente para suportar o nascimento de uma instituição, é que o nome «Atletas de Cristo», sugerido por Eliana Aleixo, na época estrela do vôlei brasileiro e esposa de João Leite, passa a denominá-los».

Passaram-se trinta e quatro anos desde que os *Atletas de Cristo* nasceram, e seu crescimento numérico<sup>17</sup>, também além das fronteiras nacionais com o surgimento de ministérios no exterior<sup>18</sup>, testemunha o seu sucesso.

Embora o movimento dos *Atletas De Cristo* não se posicione formalmente em relação às diferenças doutrinárias e aos pontos polêmicos existentes no campo evangélico,

<sup>16</sup> Sobre esse assunto ver Jungblut (1994) e Aguiar (2011). As informações sobre o surgimento desse grupo podem ser também obtidas na página oficial de ADC na Internet (<<http://www.atletasde-cristo.com.br>>).

<sup>17</sup> De acordo com Aguiar (2011, p. 232) «Hoje ADC conta com mais de seis mil atletas brasileiros, atuando no Brasil e em dezenas de países (Argentina, EUA, Portugal, Espanha, França, Itália, Turquia, Japão, etc.)».

<sup>18</sup> Na Itália, por exemplo, os *Atletas de Cristo* surgiram na década de 1998 com os então jogadores de futebol, Paulo Sergio (Roma), Paulo Pereira (Genoa), ambos brasileiros (in: <<http://www.atletidicristo.org>>).

é fácil relacioná-lo com a componente evangélica *neopentecostal* que surgiu também na década de 1980.

De fato, da pesquisa de doutoramento pudemos avançar que o futebol está se tornando cada vez mais «*evangélico*».

Como explicar esse nexo *futebol-neopentecostalismo*?

Como se *difundiu* entre atletas desse esporte?

Haveria uma relação entre a política da *muscularidade crista* e o grupo dos *Atletas de Cristo*?

Segundo Rial (2013, p. 3) a presença do *neopentecostalismo* no futebol coincidiria com «o aumento meteórico das igrejas evangélicas no Brasil».

Isto significa que haveria uma *correlação* entre o avanço *evangélico* (+ 200% em três décadas a nível nacional) e a presença do *neopentecostalismo* no futebol.

Os dados que analisamos a propósito do pertencimento religioso nas categorias de base do Sport Club Internacional evidenciaram um *crescimento evangélico* superior em termos numérico (34% contra o 22% da tendência nacional) no ambiente futebolístico.

A partir disso podemos deduzir que o futebol é um campo bem mais *sensível* e *receptivo* à «chamada evangélica».

Sim, mas porque próprio o *neopentecostalismo*?

A respeito disso, Rial (2013) sublinha também uma *correlação* entre as camadas sociais da baixa classe média, que aderiram ao *neopentecostalismo*, e os atletas desse esporte.

Da pesquisa de doutoramento é possível acrescentar alguns dados que corroboram essa tese.

Se tomarmos como indicador o *grau de escolaridade* das famílias dos 100 atletas do Sport Club Internacional, 15 declararam possuir o *nível superior completo*. O restante 85% declarou possuir um *nível de escolaridade* que varia entre o *Ensino Fundamental e Médio completos* ou *incompletos*. Isto corroboraria a tese segundo a qual haveria uma *correlação* entre as camadas da baixa classe média e as famílias dos atletas desse esporte.

Avançando na nossa análise, é possível ressaltar que, das 15 famílias com *nível superior de escolaridade*, 13 declararam se *católicas* enquanto 2 *evangélicas*. Ou seja, o 86% de quem possui um *grau de escolaridade superior* é *católico*.

Portanto, os dados, corroborariam a tese que o *neopentecostalismo* é uma religião que mais se adapta as camadas sociais da baixa classe média<sup>19</sup> (Sanchis, 1997) que sonham enriquecerem por meio do profissionalismo esportivo, futebolístico em particular<sup>20</sup>.

Sabe-se também que o futebol é um ambiente cercado de «*situações intangíveis*» (uma bola na trave, um pênalti desperdiçado, uma lesão *etc...*) e que a recorrência a práticas mágicas / religiosas é comum para «*controlar o incontrolável*», ou seja situações que escapam de uma lógica racional.

De acordo com Jungblut (1994, p. 116):

«O meio futebolístico brasileiro sempre foi um território coberto por uma nevoa de religiosidade e magia. Uma arena como esta (...) não poderia deixar de ser um lugar onde todos os meios naturais e sobrenaturais são usados para atingir objetivos: vitórias, sucessos, imortalidade, dinheiro».

Ademais, em particular no que diz respeito às categorias de base, não devemos desconsiderar a condição de *seres liminares*<sup>21</sup> que faz que os atletas mais jovens sejam os mais *vulneráveis* e *sensíveis* a um discurso *sedutor* religioso que anuncia *sucesso e dinheiro imediato* além de uma *forte fundação de ajuda e solidariedade*. (Rial, 2013; Jungblut, 1994).

Nesse sentido, o *neopentecostalismo*, muito mais do *catolicismo* (Rial, 2013) consegue, hoje, produzir um discurso *performativo*, ou seja, um discurso capaz de *produzir sentido*.

Dito diferentemente, o *neopentecostalismo* é *performativo* próprio porque é capaz de dar «sentido» ao mundo dos jogadores de futebol, sejam eles jovens atletas ou consagrados campeões<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> De acordo com Sanchis (1997, p. 30) se sabe que a «explosão» pentecostal atingiu, desde o início, «as camadas populares (...) hoje ainda, apesar de uma nítida presença em outras camadas e de certa ascensão social dos grupos pentecostais primitivos, o espectro pentecostal, se corresponde ao perfil geral brasileiro quanto à população de renda média baixa».

<sup>20</sup> A título de exemplo, e muito superficialmente, é possível ressaltar que a maioria dos atletas das categorias de base do Sport Club Internacional que responderam à pergunta «o que te motiva a continuar num esporte que te exige tanto esforço?» declararam que o objetivo principal é de «ajudar a família economicamente».

<sup>21</sup> Entendo com *seres liminares* aqueles que estão expostos a situação de contínua tensão e risco, entre vida e morte simbólica, ou seja, no caso dos jogadores, estão entre serem dispensados ou mantidos no clube, processo que permeia a formação dos atletas. Próprio por esta razão, Jungblut (1994) pôs em evidência o nexo entre a fragilidade desta situação, sempre em risco de escassez, e o recurso ao universo simbólico próprio do mundo mágico / religiosos para matizá-la. A condição de *seres liminares*, ou seja de quem não possui nada (Turner, 1974) os obriga a procurar incessantemente uma posição, um status, que porém é aleatório: a cada jogo é preciso reforçar o que se conquistou no jogo anterior (por exemplo, uma posição estável no plantel «dos onze eleito»).

<sup>22</sup> Kaká, talvez, possa ser considerado na atualidade o representante mais famoso mundialmente entre os Atletas de Cristo no mundo.

De acordo com Rial (2013, p. 6):

«O *neopentecostalismo* oferece uma cosmologia capaz de integrar as novas experiências de vida destes jogadores (experiência de viver no exterior, em solidão) assim como possibilita, para os jogadores—celebridades, viver como milionários sem culpa. Ao contrário do catolicismo que prega a simplicidade e concentra-se na vida após a morte, o *neopentecostalismo* faz das riquezas materiais um bom diálogo com Deus»

Assim como os seus ancestrais evangélicos britânicos libertários da *muscularidade cristã*, que romperam com uma tradição puritana de negação do esporte, os *neopentecostais*, e, no que diz respeito do esporte, o grupo denominado *Atletas de Cristo*, a *muscularidade cristã pós-moderna*, também romperam com uma tradição evangélica «forte» que, como diz Rial (2013) associava «*a bola de futebol (e de outros esportes) ao ovo do Diabo*», *ressignificando e ressimbolizando* as práticas esportivas dentro de uma visão cristã libertaria (em particular a partir da *teologia da libertação*, da década de 1970, das igrejas pentecostais e da *teologia da prosperidade* [Rial, 2013]).

O grupo dos *Atletas de Cristo*, hoje, assim como a *muscularidade crista* da década de 1890/1930, tem como objetivo *recombinar* práticas religiosas e atividades esportivas<sup>23</sup>.

Ou seja, ontem como hoje, o *esporte* se configura como um território de (re) conquista cristã, de *renegociação* de fiéis, em suma, um «*canal por onde passa a palavra de Deus*»(in: [atletasdecristo.org](http://atletasdecristo.org)).

No site [atletasdecristo.org](http://atletasdecristo.org) está resumido o objetivo dos *Atletas de Cristo*:

«Hoje o esporte é de fundamental importância no mundo e conseqüentemente no Brasil, são milhares de praticantes em nosso país (...) atletas surgindo a todo momento. Somos o país do futebol, do vôlei, da ginástica, da natação entre tantos outros, prova de que o esporte tem alcançado outros adeptos com habilidades distintas além do querido futebol, este por sua vez temos que ressaltar: é o esporte com mais ênfase no Brasil e que abre grandes portas no mundo inteiro. Entendemos tudo isto de maneira benéfica e por que não dizer oportuna para a pregação do evangelho da salvação, temos intensificado nossos esforços, nossas ações, e nossos melhores dias para tornar o esporte um grande canal por onde passa a Palavra de Deus e alcança os corações dos mais apaixonados e praticantes esportivos do Brasil e do mundo. (...) Seja um Atleta de Cristo.»

<sup>23</sup> Parker *et al.* (2011, p. 84) reconhecem que houve nos Estados Unidos da América, a partir da segunda metade do século xx, movimentos evangélicos protestantes que demonstraram «muita atenção em replicar a aproximação dos primeiros «*Muscular Christians*» através a fundação de organizações esportivas evangélicas (*Athletes in Action e o Fellowship of Christian Athletes*)».

Nessas quatro linhas reencontramos, portanto, o *espírito da muscularidade cristã* de origem britânica de fazer do esporte palco de *pregação* e de *conquista*.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por que o *neopentecostalismo* é tão atento ao mundo do *esporte*, e do *futebol*, em particular?

Hoje, a (*hiper*)*visibilidade* que os esportes, o futebol em particular, alcançaram é infinitamente maior que o futebol do começo do século xx, graças aos meios de comunicação e à rapidez com a qual as imagens se difundem na sociedade *pós-moderna* (Balandier, 2004; Augé, 1996; Bobineau, 2011).

Isto faz com que, hoje, muito mais que ontem, os esportes se tornem *espaços globais / transnacionais* extremamente interessantes de *propaganda religiosa* (Rial, 2013).

Nesse contexto, os *Atletas de Cristo*, portanto, se configuram como a *muscularidade cristã da sociedade pós-moderna*, ou seja, como «embaixadores» ou «soldados da fé» (Rial, 2013, p. 8) em busca de novos fiéis em escala *global/transnacional*.

A título de exemplo, Clemer<sup>24</sup>, *Atleta de Cristo*, declarou a imprensa:

«Eu sou um filho de Deus, um pregador da palavra de Deus, dou o meu testemunho... é claro, Deus me usa hoje praticamente como uma isca para ganhar pessoas, devido aos títulos que eu ganhei, por tudo que passei na minha carreira, as pessoas vão lá para ver o Clemer e acabam aceitando Jesus e seguindo o evangelho de Deus».

O seu testemunho sintetiza o empreendimento *neopentecostal* a partir dos seus *Atletas de Cristo*. Não custa lembrar que, assim como hoje, os Atletas de Cristo são *esportivos religiosos*, também os integrantes da *muscularidade cristã* praticavam esportes (Mcloed, 2004).

Se, como sustenta Rial (2013, p. 7), os Atletas de Cristo, «promovem crenças religiosas em escala global», através gestos simbólicos quais «levantar suas mãos ao céu para celebrar um gol, ajoelhar-se após fazer um gol, proferir alguma benção (...) inscrições de

<sup>24</sup> Numa entrevista realizada no dia 01 de novembro de 2011 (disponível no YouTube em <<https://www.youtube.com/watch?v=dgmZoTXQXcM>>) Clemer, ex goleiro do Sport Club Internacional, testemunha a sua adesão à fé evangélica sendo «pregador da palavra de Deus» e «seu filho». Da mesma forma, uma análise antropológica do testemunho que o jogador de futebol brasileiro Zé Roberto (hoje Palmeiras) proferiu em ocasião de um evento evangélico organizado pela ADHONEP (associação dos Homens de Negócio do Evangelho Pleno) em Porto Alegre (Brasil) encontra-se em Petrognani (2014).

palavras sagradas nas suas camisas como Deus é Fiel<sup>25</sup>, Eu pertenço a Jesus (entre outras), agradecimento a Jesus nas entrevistas (...)» os estádios, nesse sentido, se tornam *espaços públicos globais* de *pregação* de grande *visibilidade*, nos quais o que está em jogo, não é simplesmente a vitória ou a derrota *esportiva*, mas, também *religiosa*.

Portanto, é sobre as *relações* entre *religião*, *futebol* e *espaço público* que se disputa muito dos novos *equilíbrios* no que diz a respeito do campo religioso brasileiro

Por fim, como tentamos avançar ao longo do nosso ensaio sobre o futebol, os *neo-pentecostais*, muito mais que «*umas das religiões periféricas*» (Carvalho, 1999, p. 3), estão se tornando no ambiente futebolístico de formação profissional, cada vez mais, uma *religião «hegemônica»* quase quanto o *catolicismo*.

Quem ganhará esta «partida»?<sup>26</sup>

## 6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aguiar, R. O. (2011). Deus é mais: a supremacia da fé evangélica na ótica dos Atletas de Cristo. *Revista Brasileira de História das Religiões*, Ano III, Nº 9, pp. 229-252.

Augé, M. (1996). Le sport comme phénomène surmoderne. *Recherche en communication*, Nº 5, pp. 159-173.

Balandier, G. (2004). Ce que disent le corps et le sport. *Corps e Culture*, Nº 6/7, pp. 1-4.

<sup>25</sup> Giumbelli (2004, p. 47) concorda em associar expressões tais como «Deus é fiel «com indícios de religiosidade pública – algo que se associa a expansão dos evangélicos nas últimas duas décadas no Brasil e ao seu impacto social e político».

<sup>26</sup> Como recordam Martelli *et al.* (2014, p. 80) a FIFA reagiu às manifestações públicas de religiosidade que os jogadores da seleção brasileira manifestaram depois da conquista da Copa das Confederações em 2009 através da exposição de camisas, bandeiras de agradecimento a Deus, assim como o *fechamento à brasileira*, ou seja a típica *corrente/roda* que os jogadores brasileiros estão acostumados a realizar antes e depois dos jogos, e que se caracteriza pela *reza do Pai Nosso*, além de posturas e gestos, tais como se ajoelhar, levantar as suas mãos ao céu, que são associadas a uma *religiosidade de marca evangélica*, dando disposições para prevenir posteriores expressões de religiosidade durante os Mundiais. De fato, a FIFA (como a UEFA), em proibir manifestações públicas de religiosidade nos estádios durante as competições internacionais, posiciona-se, voluntariamente ou não, a propósito da problemática entre religião e espaço público, de forma *radical*, ou seja, adotando uma ideia de *laicidade* que resulta na *neutralização e homogeneização* do espaço público, colocando a *religião* na *esfera do privado*. Apesar da CBF (o código brasileiro de Justiça Esportiva) também proibirem qualquer manifestação religiosa dentro dos estádios, portanto adotando também uma postura de exclusão *da religião nos seus espaços públicos*, ou seja adotando uma política à *européia*, as mesmas continuam sendo praticadas, em particular através seus *Atletas de Cristo*, como foi o caso, por exemplo, da polémica envolvendo o goleiro Jefferson (Botafogo) que atuou, no 2013, com o desenho de um peixe no corte de cabelo, símbolo cristão. (In: <<http://www.sportv.globo.com/atletas-de-cristo-jefferson>>).

- Brba, B. (2007). *Un antropologo nel pallone*. Roma: Meltemi Editore.
- Baubérot, J. (2011). Libertà religiosa e laicità in Francia. *Lessico di etica pubblica*, N° 2, pp. 59-70.
- Bobineau, O. (2011). La troisième modernité, ou «l'individualisme confini-taire». *SociologieS, Théories et recherches*, <<http://sociologies.revues.org/3536>>.
- Bromberger, C. (1995). *Le match de football: ethnologie d'une passion partisane à Marseille, Naples et Turin*. Paris: Editions de la Maison des sciences de l'homme.
- Carvalho, J. J. (1999). Um espaço público encantado. Pluralidade Religiosa e Modernidade no Brasil. *Série Antropologia*, UNB, N° 249, pp. 1-22.
- Casanova, J. (2013). As religiões estão se tornando cada vez mais globais. *Revista Instituto Humanitas Unisinos*, 2013. Recuperado em: 2 dez. 2013. <<http://www.ihu.unisinos.br>>.
- Cipriani, R. (1981) Sécularisation ou retour du sacré ? *Arch. Sc. Sociologie des religions*, N° 52/2, pp. 141-150.
- Cipriani, R. (1983) Religione e politica. Il caso italiano: la religione diffusa. *Studi di Sociologia*, Roma.
- Cipriani, R. (2011). Dallo spirito allo sport e viceversa. Il gioco della vita quotidiana quando la vita è in gioco. *Religione e Società-Rivista di scienze sociali della religione*, Anno XXVI, Pisa-Roma, pp. 61-69.
- Darbon, S. (2008). *Diffusion des sport et impérialisme anglo-saxon. De l'histoire événementielle à l'anthropologie*. Paris : Édition de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Elias, N. (1992). Ensaio sobre o desporto e a violência (Elias, n. e Dunning, E.). *A Busca da Excitação*, Lisboa: Difel.
- Freston, P. (1994). Breve história do pentecostalismo brasileiro. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*, Vozes, pp. 67-162.
- Gauchet, M. (1985). *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard.
- Geertz, C. (2001). O beliscão do destino: a religião como experiência, sentido, identidade e poder. *Nova luz sobre a Antropologia*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, pp. 149-165.

- Giumbelli, E. (2004). Religião, Estado, modernidade: notas a propósitos de fatos provisórios. *Estudos Avançados*, 18(52), pp. 47-62.
- Guttman, A. (1978). *From Ritual to Record: the Nature of Modern Sports*. New York: Columbia University Press.
- Jungblut, A. L. (1994). *Entre o Evangelho e o Futebol: um estudo sobre a identidade religiosa de um grupo de Atletas de Cristo em Porto Alegre*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, UFRGS, Porto Alegre.
- Korsgaard, O. (2011). Lo sport come rito della modernità. *Religione e società – Rivista di scienze sociali della religione*, Anno XXVI, Pisa-Roma, pp. 70-78.
- Luckmann, T. (1967). *La religione invisibile*. Bologna: Il Mulino.
- Mariano, R. (1995). *Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando*. Dissertação de mestrado, USP, São Paulo.
- Mariano, R. (2011). Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. *Civitas*, Porto Alegre, pp. 238-258.
- Martelli, S. & Porro, N. (2013). *Manuale di Sociologia dello Sport*. Milano: FrancoAngeli.
- McLoed, H. (2004). La religion et l'essor du sport en Grande-Bretagne. *Revue d'histoire du XIX siècle*, pp. 2-15. DOI: 10.400/rh19.624.
- Montero, P. (2006). Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos Estudos Cebrap*, pp. 47-65.
- Monterom P. (2009). Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil *Etnográfica*, vol. 13(01), pp. 7-16. DOI: 10.400/etnográfica.1195.
- Oro, A. P. (2000). O feitiço recorre ao judiciário: Os limites do multiculturalismo. *Revista USP*, São Paulo, N°46, pp. 129-138.
- Oro, A. P. (2003). Neopentecostalismo: dinheiro e magia. *Anuario Antropologia Social y Cultura en Uruguay 2002-2003*, Montevideo, pp. 205-214.
- Oro, A. P. (2005-2006). O neopentecostalismo macumbeiro. *Revista USP*, São Paulo, N° 68, pp. 319-322.
- Oro, A. P. (2010). Reciben lo que veniran a buscar - nação e poder num encontro evangélico internacional, em Buenos Aires. *Religião e Sociedade, Rio de Janeiro*, 30(1), pp. 32-52.

- Oro, A. P. (2011). A laicidade no Brasil e no Ocidente: algumas considerações. *Civitas*, 11(2) Porto Alegre, pp. 221-237.
- Oro, A. P. (2012). Liberdade religiosa no Brasil: as percepções dos atores sociais. *A religião no espaço público. Antropologia hoje*, São Paulo, Terceiro nome.
- Parker A. & Watson, N.J. (2011). Sport, spiritualità e religione: «Muscular Christianity» e oltre. *Religione e società – Rivista di scienze sociali della religione*, Anno XXVI, Pisa-Roma, pp. 61-69.
- Petrognani, C. (2014). Estou aqui como um profeta de Deus: Zé Roberto, o futebol e a religiosidade como *beliscão do destino*. *Debates do Ner*, 15(26), pp. 229-252.
- Pierucci, F. (2012). O crescimento da liberdade religiosa e o declínio da religião tradicional: a propósito do censo 2010. *Anuac*, 1(2), pp. 87-96. DOI: 10.7340/anuac2239-625X-36.
- Piette, A. (1993). *Les religiosités séculières*. Paris: PUF.
- Rial, C. (2008). Rodar: a circulação dos jogadores de futebol brasileiros no exterior. *Horizontes Antropológicos*, 14(30), pp. 21-65.
- Rial, C. (2012). Banal Religiosity: Brazilian Athletes as New Missionaries if the Neo-Pentecostal Diaspora. *Vibrant*, 9(2), Brasilia, pp. 130-159.
- Rial, C. (2013). «O ovo do diabo» e os jogadores de futebol como pastores neo-pentecostais. *Revista Instituto Humanitas*, nº 424. Recuperado em: 2 dez. 2013. <<http://www.ihu.unisinos.br>>.
- Sanchis, P. (1997). As religiões dos brasileiros. *Horizonte, Belo Horizonte*, 1(2), pp. 28-43.
- Weber, M. (2003). *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris: Gallimard.

*Página intencionadamente en blanco*