

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

***FUTEBOL E RELIGIÃO NO BRASIL***  
***Um estudo antropológico do “fechamento”.***



**Claude Petrognani**

Porto Alegre, Setembro de 2016

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

***FUTEBOL E RELIGIÃO NO BRASIL***  
***Um estudo antropológico do “fechamento”.***

**Claude Petrognani**

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul para obtenção do título de doutor em Antropologia Social

**Orientador: Prof. Dr. Ari Pedro Oro**

Porto Alegre, Setembro de 2016

### CIP - Catalogação na Publicação

Petrognani, Claude  
FUTEBOL E RELIGIÃO NO BRASIL Um estudo  
antropológico do "fechamento". / Claude Petrognani. --  
2016.  
236 f.

Orientador: Ari Pedro Oro.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio  
Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências  
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia  
Social, Porto Alegre, BR-RS, 2016.

1. Futebol. 2. Religião. 3. "Fechamento". 4.  
Neopentecostalismo. 5. Mobilidade religiosa. I. Oro,  
Ari Pedro, orient. II. Título.

**FUTEBOL E RELIGIÃO NO BRASIL**  
***Um estudo antropológico do “fechamento”.***

Claude Petrognani

Tese de Doutorado em Antropologia Social

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Alejandro Frigerio – CONICET/UCA e FLACSO

---

Prof. Dr. Airton Luiz Jungblut – FFCH – PUCRS

---

Prof. Dr. Arlei Sander Damo – PPGAS – UFRGS

---

Prof. Dr. Ari Pedro Oro – PPGAS –UFRGS (orientador)

Porto Alegre, Setembro de 2016

***Dedico esta tese a toda a minha família  
e em memória de meu pai Gianni,  
a sua estrela brilha,  
sempre.***

## **Agradecimentos**

Há quatros anos atrás, em março de 2012, pisava pela última vez no gramado de futebol da minha cidade natal, Arma di Taggia (Itália), cumprimentando a torcida e os amigos de muitas “batalhas”. Estavam lá também Danielle e Gianni, meus pais, na arquibancada lateral, que me viu “protagonista” (nas vitórias e nas derrotas) durante quase 20 anos, sendo que comecei a jogar desde os meus 8 anos de idade. Naquele instante, aquele gramado, aquela gente, aquele abraço, alguma coisa acontece ... Brasil!!!

O futebol representava, e, ainda agora, representa uma belíssima metáfora da vida. Vejo nele a minha infância, vejo a tia “Piè” acariciando as chuteiras, vejo o meu avô Brunero me levando aos treinos e consigo “desenrolar”, atrás daquela bola, esperanças e frustrações, sacrifícios e prazeres, gozos e brigas, choros e sorrisos (sobretudo).

*“A sensação da grama, em um dia de chuva, fresca, na pele depois de uma “deslizada”, o cheiro forte de óleo nos vestiários frios de inverno, para aquecer os “músculos”, o som “metálico” e “nervoso” dos grampos das chuteiras que batem no chão antes da saída, a voz “gracchiante” do alto-falante que anuncia as formações prontas a descer em campo. E, ainda, as camisas sujas marcadas de cansaços, de vitórias e derrotas”.*

Agradeço ao futebol e às suas “perspectivas”!

Mando um abraço coletivo e muito axé, como fosse um grande “*fechamento*” brasileiro, a todos os companheiros, em particular um forte abraço ao Datta, amigão e pai da Aurora! Estamos prontos para voltar aos “gramados”?

Há muitas pessoas que quero agradecer no Brasil.

Primeiramente, um beijo especial à Desiree, mãe maravilhosa do nosso filho Pietro: a sua beleza sempre foi “inspiradora”!

Agradeço aos meus colegas de mestrado e doutorado, em particular ao Rafael Derois e nossos “cafezinhos”, Marcos Silbermann “Lévi- Strauss”, os “mestres” Segone Cossa e Miguel Muhale (forza Juve!), Marcelo Tadvald para os nossos “encontros e desencontros”, e, sobretudo, a Cláudia Kessler, amiga confiante, pelo cuidado que teve comigo durante esses quatro anos de doutorado!

Obrigado Rosemeire Feijó, secretária do PPG, pelo auxílio e sobretudo pela gentileza constante.

Quero agradecer de coração ao meu orientador de doutorado, o Professor Ari Pedro Oro. O Professor, além de ser uma referência intelectual e acadêmica, conseguiu,

com a sua gentileza, disponibilidade e carinho fazer-me sentir em “casa”. Por isso, sempre o agradecerei.

Agradeço também ao Professor Arlei Sander Damo, que me orientou durante os meus primeiros dois anos de doutorado, mostrando-me o “potencial antropológico” do “*fechamento*” enquanto objeto de estudo.

Agradeço também ao Professor Roberto Cipriani da Univeridade de Roma Tre.

Estou muito grato aos meus mestres, Bruno Barba e Marco Aime da Universidade de Genova. Em particular quero agradecer a Bruno por ter compartilhado seus “horizontes antropológicos”! Obrigado por ter acreditado em mim!

A pesquisa teve o apoio indispensável da Capes.

Agradeço ao Sport Club Internacional de Porto Alegre por ter-me “aberto as suas portas”. Em particular quero agradecer a:

- Ademir Calovi, coordenador metodológico das categorias de base do Internacional por ter “liberado” a minha presença no Centro de Formação, disponibilizando a entrada no vestiário no dia do “fechamento”.

- Evanea Scopel, psicóloga do Internacional, pela gentileza e disponibilidade que sempre teve comigo.

- Marco Gadenz, coordenador das categorias de base sub-16 e sub-17 do Sport Club Internacional, também por ter compartilhado a sua experiência!

- Carlos Leira, técnico da categoria de base sub-17, por ter aberto as portas dos treinos, das palestras, compartilhando táticas e visões de jogos!

- Alex, e todos os atletas das categorias de base do Internacional. Que possam conseguir seus sonhos!

- Bety, secretária do Internacional.

Um agradecimento especial ao Senhor Antônio Guites “Zangão”, ex-capitão do Internacional, e sua família por terem me acolhido em sua casa, ter compartilhado a sua experiência! Muito obrigado!

Nada disso teria sido possível sem o apoio, o carinho, a disponibilidade, a gentileza e o amor da família Farias! Obrigado por ter compartilhado suas vidas, aberto suas portas, revelando, aos poucos, aquele mundo “bricolado”.

Agradeço também aos “capitães” do “Jardim”, meninos e meninas, Natan, Dudu, Nicolas e Bruno, Gabi, Andreilly, Lauren por terem colorido, com as suas presenças, as tardes de estudo! Atrás daquela bola, eu também estou!

Enfim, agradeço aos meus pais. Gianni, meu querido pai, por ter apoiado as minhas escolhas, sempre. Aprendi muito com o senhor. Sempre o recordarei, nas arquibancadas, torcendo, de forma reservada. Respeito, comprometimento, seriedade, honestidade intelectual. Estou orgulhoso por ter tido um pai como o senhor!

Danielle, “Dadi”, minha mãe. Nada disso teria sido possível sem a sua força enorme, seus conselhos, sua paciência, sua sabedoria, seu amor incondicionado. Esta tese é sobretudo sua!

Finalmente, abraço de coração ao Pietro, meu filho. A sua chegada trouxe alegria, cores, sorrisos, gritos, choros, enfim ... emoções! Que você possa alcançar seus sonhos, a bola nunca há de parar...



**Claude Petrognani: jogador de futebol e “antropólogo”.**



## RESUMO

Esta tese trata, a partir de uma perspectiva antropológica, das relações entre futebol e religião no Brasil. Mais especificamente, tem como objetivo compreender uma prática dos futebolistas brasileiros chamada “*fechamento*”. Este termo refere-se a um conjunto de expressões, corporais e verbais, que os futebolistas acionam sistematicamente antes das competições e que se distingue de práticas semelhantes pela recitação coletiva da reza do Pai Nosso.

De um ponto de vista simbólico, a hermenêutica do “*fechamento*” permite alcançar uma compreensão que transcende o objeto em si, sendo reveladora de uma determinada visão de mundo (Geertz, 1989).

A partir de uma etnografia realizada com os jogadores das categorias de base do Sport Club Internacional de Porto Alegre (RS, Brasil), complementada com o retrospecto do pesquisador durante a sua longa estada no Brasil, a tese procura revelar o significado profundo desta prática polimórfica que, pelas suas características intrínsecas, se configura como uma “bricolagem religiosa”, sendo constituída por pedaços de vários elementos de crenças diferentes, formando um *mosaico* (Bastide, 1953-70) onde a matriz católica-cristã constitui o pano de fundo.

A partir desta perspectiva é possível relativizar o impacto do neopentecostalismo no futebol brasileiro (Rial, 2012; 2013), tendo em consideração a sua característica “religiofágica” (Oro, 2015) ou “antropofágica” (Almeida, 2003), isto é, a propensão de se apropriar, ressignificar e ressimbolizar elementos de crenças tomadas de outras religiões. O caso do “*fechamento*”, entre os futebolistas brasileiros, parece ser emblemático deste processo que, em vez de revelar a sua “face” neopentecostal, reforça ainda mais o seu já alto grau de “bricolagem religiosa”.

Portanto o “*fechamento*”, enquanto produto “sincrético”, não estaria ao serviço de apenas uma religião (neopentecostalismo), mas de todas. Isto explicaria o seu sucesso independentemente dos pertencimentos religiosos dos futebolistas

**Palavras- chaves:** Futebol, Religião, “*Fechamento*”, Mobilidade religiosa, Sincretismo, Bricolagem, Neopentecostalismo.

## RIASSUNTO

Questa tesi tratta, a partire da una prospettiva antropologica, delle relazioni tra calcio e religione in Brasile. In particolare, si propone come obiettivo quello di comprendere una pratica dei calciatori brasiliani chiamata “*fechamento*”. Questo termine indica l’insieme di espressioni, corporali e verbali che i calciatori mettono in atto sistematicamente prima delle competizioni, e che si distingue da pratiche simili per la recitazione collettiva della preghiera del Padre Nostro.

Da un punto di vista simbolico, l’ermeneutica del “*fechamento*” ci permette di raggiungere una comprensione che trascende l’oggetto in sé, rivelando una particolare visione del mondo (Geertz, 1989).

A partire da una etnografia realizzata con i giocatori del settore giovanile dello *Sport Club Internacional de Porto Alegre* (RS, Brasile), integrata con il vissuto del ricercatore durante la sua lunga permanenza in Brasile, la tesi cerca di rivelare il significato profondo di questa pratica polimorfica che, per le sue caratteristiche intrinseche, si configura come un “bricolage religioso”, costituita da “pezzi” di vari elementi di credenze differenti, formando un *mosaico* (Bastide, 1953-1970) di cui la matrice cattolico-cristiana costituisce il piano di fondo.

A partire da questa prospettiva, è possibile relativizzare l’impatto del neopentecostalismo nel calcio brasiliano (Rial, 2012; 2013), tenendo in considerazione la sua caratteristica “religiofaga” (Oro, 2015) o “antropofaga” (Almeida, 2003), ossia la propensione ad appropriarsi, risignificare e risimbolizzare elementi di credenze prese da altre religioni.

Il caso del “*fechamento*”, tra i calciatori brasiliani, sembra essere emblematico di questo processo che, invece di rivelare la sua “faccia” neopentecostale, rafforza ancor di più il suo già alto grado di “*bricolage* religioso”.

Dunque il “*fechamento*” come prodotto “sincretico” non sarebbe al servizio di una religione (neopentecostalismo) ma di tutte. Questo spiegherebbe il suo successo indipendentemente dalle appartenenze religiose dei giocatori.

**Parole chiave:** Calcio, Religione, “*Fechamento*”, Mobilità religiosa, Sincretismo, *Bricolage*, Neopentecostalismo.

## RÉSUMÉ

Cette thèse traite, à partir d'une perspective anthropologique, des relations entre le football et la religion au Brésil. Plus précisément, celle-ci a pour objectif de comprendre une pratique des footballeurs brésiliens appelée "*fechamento*". Ce terme désigne l'ensemble des expressions, corporelles et verbales, que les joueurs actionnent systématiquement avant les compétitions, et qui se distingue d'autres pratiques semblables par la récitation collective de la prière du Notre Père.

D'un point de vue symbolique, l'herméneutique du « *fechamento* » permet d'atteindre une compréhension qui transcende l'objet en soi, révélant une particulière vision du monde (Geertz, 1989).

A partir d'une ethnographie réalisée auprès des jeunes footballeurs du *Sport Club Internacional de Porto Alegre* (RS, Brésil) et complétée par le vécu de l'enquêteur pendant son long séjour au Brésil, la thèse essaie de comprendre le sens profond de cette pratique polymorphe, laquelle, par ses caractéristiques intrinsèques, se configure comme un « bricolage religieux », composé de morceaux de éléments variés provenant de croyances différentes, formant une mosaïque (Bastide, 1953-1970) dont la matrice catholico-chrétienne est la toile de fond.

A partir de cette perspective, nous pouvons relativiser l'impact du néopentecôtisme dans le football brésilien (Rial, 2012 ; 2013), tenant compte de sa caractéristique « religiophagique » (Oro, 2015) ou « anthropophagique » (Almeida, 2003), c'est-à-dire de sa propension à s'approprier, re-signifier et re-symboliser des éléments d'autres religions. Le cas du « *fechamento* », chez les footballeurs brésiliens, semble être emblématique de ce procès qui, au lieu de révéler sa « face » néopentecôtiste, renforce encore plus son degré déjà élevé de bricolage religieux.

Donc le « *fechamento* » en tant que produit « syncrétique » ne serait au service d'une religion (néopentecôtisme) mais de toutes. Ceci expliquerait son succès indépendamment des appartenances religieuses des footballeurs.

**Mots-clés** : Football, Religion, « *Fechamento* », Mobilité religieuse, Syncrétisme, Bricolage, Néopentecôtisme.

## ABSTRACT

Starting from an anthropological perspective, this thesis deals with the relationship between football and religion in Brazil. In particular, it aims to understand a practice adopted by Brazilian footballers, which is called '*fechamento*'. This term refers to the set of verbal and bodily expressions that footballers systematically display before competitions, which differs from similar practices used for the collective recitation of the Lord's Prayer.

From a symbolic point of view, hermeneutics of '*fechamento*' allows us to acquire an understanding that transcends the object per se, thus revealing a particular world view (Geertz, 1989).

Starting from an ethnography carried out with the players of the youth team of *Sport Club Internacional de Porto Alegre*, Brazil and integrated with the experience gained by the researcher during his long stay in Brazil, this thesis aims to reveal the deep meaning of this polymorphic practice which, because of its intrinsic features, appears to be a 'religious *bricolage*', made up of 'pieces' of various elements of different beliefs, thus forming a 'mosaic' (Bastide, 1953-1970), for which the Catholic-Christian root represents the backdrop.

Starting from this perspective, it becomes possible to relativise the impact of Neo-Pentecostalism on Brazilian football (Rial, 2012; 2013), by taking into consideration its "*religiophagous*" (Oro, 2015) or "*anthropophagous*" (Almeida, 2003) feature, i.e. the tendency to incorporate, redefine and re-symbolise elements of beliefs taken from other religions.

The case of '*fechamento*', among Brazilian footballers, seems to be emblematic of this process which, instead of revealing its Neo-Pentecostal 'face', strengthens even more the already high degree of 'religious *bricolage*'.

Therefore '*fechamento*' as a 'syncretic' product would no longer be based on one religion (Neo-Pentecostalism) but on all. This would explain its success regardless of the religious orientation of players.

**Keywords:** Football, Religion, '*Fechamento*', Religious mobility, Syncretism, *Bricolage*, Neo-Pentecostalism.

## SUMÁRIO

<b>LISTA DE ILUSTRAÇÕES</b> .....	15
<b>LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS</b> .....	20
<b>DISCURSO DE DEFESA DA TESE</b> .....	21
<b>INTRODUÇÃO</b> .....	31
<b>CAPÍTULO 1</b>	
<b>ESPORTE E RELIGIÃO: REFLEXÕES TEÓRICAS</b> .....	49
1.1 ) A religião invisível: a aproximação sociológica weberiana .....	49
1.2 ) A religião esportiva: a aproximação marxista .....	51
1.3 ) O panritualismo religioso: a aproximação antropológica .....	52
1.4 ) A religião visível: futebol evangélico no Brasil .....	56
<b>CAPÍTULO 2</b>	
<b>O FUTEBOL A SERVIÇO DA FÉ</b> .....	61
2.1) Protestantismo e esporte na Inglaterra: a <i>Muscular Christianity</i> .....	61
2.2) Neopentecostalismo e futebol no Brasil .....	63
2.2.1) Os “Atletas de Cristo” .....	65
2.2.2) Zé Roberto “profeta” de Deus .....	70
2.2.3) A preeminência evangélica nas categorias de base do Sport Club Internacional de Porto Alegre.....	78
<b>CAPÍTULO 3</b>	
<b>A FÉ A SERVIÇO DO FUTEBOL</b> .....	83
3.1) O Centro de Formação das categorias de base do Sport Club Internacional de Porto Alegre: pequena introdução ao campo de pesquisa.....	83
3.2) A fé evangélica ao serviço do gol: Alex, atacante do Sport Club Internacional de Porto Alegre.....	97
3.3) “Deus é fiel”: a preparação à partida em “chave” evangélica .....	98

3.4) Um técnico evangélico: Clemer .....	100
3.5) Um Pastor evangélico antes de um Gre-Nal .....	101
3.6) Um Pai de Santo antes de um Gre–Nal .....	104

## CAPÍTULO 4

<b>MOBILIDADE RELIGIOSA NO BRASIL</b> .....	107
4.1) A mobilidade religiosa: ponto de vista dos praticantes.....	110
4.1.1) <i>La religion dans la vie quotidienne d'un groupe populaire brésilien</i> (Fonseca, 1991) .....	112
4.1.2) <i>Le butinage religieux. Pratiques et pratiquants au Brésil</i> (Soares, 2009) .....	113
4.1.3) A mobilidade religiosa no bairro <i>Jardim das Palmeiras</i> em Porto Alegre: retrospecto etnográfico .....	115
4.1.3.1) Pequena cartografia religiosa do bairro <i>Jardim das Palmeiras</i> em Porto Alegre.....	123
4.1.3.2) Microcosmo sagrado: a casa <i>Farias</i> .....	128
4.1.3.3) Pluralismo religioso: a trajetória móvel de <i>Desiree Farias</i> .....	130
4.2) A mobilidade religiosa: ponto de vista dos antropólogos .....	132
4.3) Reflexões .....	145

## CAPÍTULO 5

<b>“FECHAMENTO”</b> .....	149
5.1) Dentro do vestiário do Sport Club Internacional de Porto Alegre.....	149
5.2) A voz dos nativos .....	156
5.2.1) <b>Antonio Guites “Zangão”</b> : ex-jogador do Sport Club Internacional de Porto Alegre (década 1955-1965) .....	159
5.2.2) <b>Francisco Fraga da Silva “Chico Fraga”</b> : ex-jogador do Sport Club Internacional de Porto Alegre (década 1975-1985) .....	161
5.2.3) <b>Ademir Calovi</b> : coordenador metodológico do Sport Club Internacional de Porto Alegre.....	163
5.2.4) <b>Evanea Scopel</b> : psicóloga do Sport Club Internacional de Porto Alegre.....	166

5.2.5) <b>Samir Terra Chedid</b> : preparador físico do Sport Club Internacional de Porto Alegre.....	169
5.2.6) <b>Wilson Souza</b> : aprimorador das categorias de base do Sport Club Internacional de Porto Alegre.....	171
5.2.7) <b>Carlos Fraga</b> : responsável da Escola Rubra do Sport Club Internacional de Porto Alegre.....	174
5.2.8) <b>Marco Gadenz</b> : coordenador das categorias de base Sub-16 e Sub-17 do Sport Club Internacional de Porto Alegre.....	176
5.2.9) <b>Carlos Leiria</b> : técnico da categoria de base Sub-17 do Sport Club Internacional de Porto Alegre.....	178
5.2.10) <b>Alexsandro Dos Santos Ferreira</b> : atacante da categoria de base Sub-17 do Sport Club Internacional de Porto Alegre .....	181
5.3) Sport Club Internacional versus Esporte Clube Igrejinha: <b>descrição, análise e interpretação antropológica do “fechamento”</b> .....	185
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	205
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRAFICAS</b> .....	211
<b>SITES CONSULTADOS</b> .....	231
<b>ANEXOS</b> .....	233
1. In ricordo di mio padre Gianni: emozioni in viaggio .....	233

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

<b>Capa:</b> .....	1
Museu de Futebol de São Paulo – interno .....	1
<b>Agradecimentos:</b> .....	5
Claude Petrognani – jogador de futebol e antropólogo: foto Claude Petrognani...7	
<b>Capítulo 2:</b> .....	61
Gráfico “Grau de escolaridade” famílias Sport Club Internacional Porto Alegre: montagem Claude Petrognani .....	67
Gráfico “Grau de escolaridade – nível superior” famílias Sport Club Internacional Porto Alegre: montagem Claude Petrognani .....	67
Gráfico “Grau de escolaridade – nível inferior” famílias Sport Club Internacional Porto Alegre: montagem Claude Petrognani .....	68
Zé Roberto - evento Adhonep: foto Claude Petrognani .....	70
Zé Roberto – evento Adhonep: foto Claude Petrognani .....	72
Zé Roberto – evento Adhonep: foto Claude Petrognani .....	72
Gráfico “Campo religioso brasileiro -1990, 2000, 2010”: montagem Claude Petrognani .....	80
Gráfico “Campo religioso brasileiro – 2010”: montagem Claude Petrognani .....	80
Gráfico “Pertencças religiosas atletas categorias de base Sport Club Internacional Porto Alegre”: montagem Claude Petrognani .....	81
<b>Capítulo 3:</b> .....	83
Hipermercado BIG – Alvorada, RS: foto Claude Petrognani .....	87
Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) – Alvorada, RS: foto Claude Petrognani .....	87
Centro de Formação Sport Club Internacional Porto Alegre, Alvorada, RS – Secretaria: foto Claude Petrognani .....	89
Centro de Formação Sport Club internacional Porto Alegre, Alvorada, RS – Espaço interno e externo: foto Claude Petrognani .....	91



Centro de Formação Sport Club Internacional Porto Alegre, Alvorada, RS – Sala de lazer: foto Claude Petrognani .....	92
Centro de Formação Sport Club Internacional Porto Alegre, Alvorada, RS – Campos de treinamento: foto Claude Petrognani .....	92-93
Centro de Formação Sport Club Internacional Porto Alegre, Alvorada, RS – Arquibancada: foto Claude Petrognani .....	93
Centro de Formação Sport Club Internacional Porto Alegre, Alvorada, RS – Ginásio: foto Claude Petrognani .....	93
Centro de Formação Sport Club Internacional Porto Alegre, Alvorada, RS – Programação semanal: foto Claude Petrognani .....	94
Centro de Formação Sport Club Internacional Porto Alegre, Alvorada, RS – “Barracas”: foto Claude Petrognani .....	96
Centro de Formação Sport Club Internacional Porto Alegre, Alvorada, RS – Programação dia de jogo: foto Claude Petrognani .....	98
Centro de Formação Sport Club Internacional Porto Alegre, Alvorada, RS – Atletas do Internacional: .....	101
Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) – Alvorada, RS: foto Claude Petrognani .....	102
Centro de Formação Sport Club Internacional Porto Alegre, Alvorada, RS – ...	102
Pai Ribeiro de Ogum – capa de jornal “Esporte” : <a href="http://www.portalroberiodeogum.com.br">www.portalroberiodeogum.com.br</a> .....	105
<b>Capítulo 4:</b> .....	107
Avenida Cavanhada – Zona Sul de Porto Alegre, RS: foto Claude Petrognani .	119
Avenida Cavanhada – Zona Sul de Porto Alegre, RS - particulares do “beco”: fotos Claude Petrognani.....	119-120
Bairro Jardim das Palmeiras – Zona Sul de Porto Alegre, RS: fotos Claude Petrognani .....	120
Bairro Jardim das Palmeiras. Zona Sul de Porto Alegre, RS - sacada da casa Farias: foto Claude Petrognani .....	121
Bairro Jardim das Palmeiras – Zona Sul de Porto Alegre, RS - vista do Guaíba: foto Claude Petrognani .....	121
A família Farias: foto Claude Petrognani .....	122

Avenida Paulo Pontes, Jardim das Palmeiras, Porto Alegre, RS – Terreiro de Batuque: foto Claude Petrognani .....	124
Avenida Paulo Pontes, Jardim das Palmeiras, Porto Alegre, RS – Terreiro de Batuque – casinha do <i>Bará</i> : foto Claude Petrognani .....	124
Bairro Jardim das Palmeiras – Zona Sul de Porto Alegre, RS – Terreiro de Batuque – foto: Claude Petrognani .....	125
Desiree Dutra Farias- Festa Oxossi: foto Claude Petrognani .....	125
Bairro Jardim das Palmeiras – Zona Sul de Porto Alegre, RS – Sociedade Espirita: foto Claude Petrognani .....	126
Avenida Cavahada – Zona Sul de Porto Alegre, RS – Templo Universal da Paz: foto Claude Petrognani .....	126
Avenida Cavahada – Zona Sul de Porto Alegre, RS – Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e a Igreja Mundial do Poder de Deus: foto Claude Petrognani .....	126
Bairro Jardim das Palmeiras – Zona Sul de Porto Alegre, RS – Igreja evangélica Assembleia de Deus, Igreja do Evangelho Quadrangular, Igreja evangélica Bíblia Aberta, Igreja evangélica Luterana do Brasil: foto Claude Petrognani .....	127
Bairro Jardim das Palmeiras – Zona Sul de Porto Alegre, RS – Igreja católica “Santa Luzia”. foto Claude Petrognani .....	127
São Jorge – particular das casas: fotos Claude Petrognani .....	128
Objetos e imagens sagradas - particulares da casa Farias: fotos Claude Petrognani .....	128-129-130
Desiree Dutra Farias: - Batismo: foto Desiree Farias .....	131
<b>Capítulo 5:</b> .....	149
Centro de Formação Sport Club Internacional Porto Alegre, Alvorada, RS – Muriel, goleiro (foto): foto Claude Petrognani .....	150
Centro de Formação Sport Club Internacional Porto Alegre, Alvorada, RS – Vestiário: foto Claude Petrognani .....	151
Centro de Formação Sport Club Internacional Porto Alegre, Alvorada, RS – Jogadores Sport Club Internacional: foto Claude Petrognani .....	151
Antônio Guites “Zangão” - ex-jogador do Sport Club Internacional de Porto Alegre (década de 1955-1965): foto Claude Petrognani (1) e disponível em <a href="http://www.internacional.com.br/conteudo?modulo=1&amp;setor=3&amp;codigo=67">http://www.internacional.com.br/conteudo?modulo=1&amp;setor=3&amp;codigo=67</a> .....	160

Francisco Fraga da Silva “Chico Fraga” - ex-jogador do Sport Club Internacional de Porto Alegre (década de 1975-1985) foto disponível em: <a href="http://www.internacional.com.br/conteudo?modulo=1&amp;setor=3&amp;codigo=48">http://www.internacional.com.br/conteudo?modulo=1&amp;setor=3&amp;codigo=48</a> .....	163
Ademir Calovi – coordenador metodológico das categorias de base do Sport Club Internacional de Porto Alegre: foto disponível em <a href="http://www.internacional.com.br/conteudo?modulo=2&amp;setor=18&amp;codigo=13022">http://www.internacional.com.br/conteudo?modulo=2&amp;setor=18&amp;codigo=13022</a> .....	165
Evanea Scopel – psicóloga do Sport Club Internacional de Porto Alegre: foto disponível em <a href="http://www.internacional.com.br/conteudo?modulo=2&amp;setor=18&amp;codigo=25225">http://www.internacional.com.br/conteudo?modulo=2&amp;setor=18&amp;codigo=25225</a> .....	169
Samir Terra Chedid – preparador físico das categorias de base do Sport Club Internacional de Porto Alegre: foto disponível em <a href="https://br.linkedin.com/in/samir-terra-chedid-42ba6176">https://br.linkedin.com/in/samir-terra-chedid-42ba6176</a> .....	171
Wilson Souza – aprimorador das categorias de base do Sport Club Internacional de Porto Alegre: foto <a href="http://www.internacional.com.br/conteudo?modulo=2&amp;setor=18&amp;codigo=20453">www.internacional.com.br/conteudo?modulo=2&amp;setor=18&amp;codigo=20453</a> .....	173
Logo da Escola Rubra do Sport Club Internacional de Porto Alegre: foto disponível em: <a href="http://www.internacional.com.br/conteudo?modulo=3&amp;setor=26&amp;secao=231&amp;subsecao=63">www.internacional.com.br/conteudo?modulo=3&amp;setor=26&amp;secao=231&amp;subsecao=63</a> .....	175
Marco Gadenz – coordenador das categorias de base Sub-16 e Sub-17 do Sport Club Internacional de Porto Alegre: foto disponível em <a href="http://www.internacional.com.br/conteudo?modulo=2&amp;setor=18&amp;codigo=21877">http://www.internacional.com.br/conteudo?modulo=2&amp;setor=18&amp;codigo=21877</a> .....	178
Carlos Leiria: técnico da categoria de base Sub -17 do Sport Club Internacional de Porto Alegre: foto disponível em: <a href="http://www.gettyimages.com/detail/news-photo/florianopolis-sc-internationals-coach-carlos-leiria-in-the-news-photo/525062800">http://www.gettyimages.com/detail/news-photo/florianopolis-sc-internationals-coach-carlos-leiria-in-the-news-photo/525062800</a> .....	180
Alexsandro Dos Santos Ferreira “Alex” – atacante da categoria de base Sub-17 do Sport Club Internacional de Porto Alegre: fotos disponíveis em: <a href="http://www.sports21.com.br/atleta.asp?id=576">http://www.sports21.com.br/atleta.asp?id=576</a> .....	184
<a href="http://www.sports21.com.br/atleta.asp?id=576">http://www.sports21.com.br/atleta.asp?id=576</a> .....	184
Centro de Formação Sport Club Internacional Porto Alegre, Alvorada, RS – Reunião técnica : foto Claude Petrognani .....	186

Centro de Formação Sport Club Internacional Porto Alegre, Alvorada, RS – Amistoso Sport Club Internacional versus Esporte Clube Igrejinha: foto Claude Petrognani .....	188
Centro de Formação Sport Club Internacional Porto Alegre, Alvorada, RS – fechamento (III da série): fotos Claude Petrognani .....	189
Gráfico “sequencia tripartida” fechamento (II da série): montagem Claude Petrognani .....	190
Roda de candomblé – desenho: In: <a href="http://www.religiao_candomble.com.br">www.religiao_candomble.com.br</a> .....	194
Centro de Formação Sport Club Internacional Porto Alegre, Alvorada, RS- “Fechamento” (II da série): foto Claude Petrognani .....	200

## LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

**ADC** – Atletas de Cristo

**ADHONEP** – Associação dos Homens de Negócio do Evangelho Pleno

**CBF** – Confederação Brasileira de Futebol

**COI** – Comitê Olímpico Internacional

**CONICET** – Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

**CT** – Centro de Treinamento

**FIFA**- *Fédération Internationale de Football Association*

**FLACSO** – Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales

**IBGE** – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

**IURD** – Igreja Universal do Reino de Deus

**PUCRS – FFCH** Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

**UCA** – Universidad Católica Argentina

**UFRGS – PPGAS** Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

**UNIGE** – Università degli Studi di Genova

Unidades federativas brasileiras:

**RS** – Rio Grande do Sul

**SC** – Santa Catarina

**DISCURSO DE DEFESA DA TESE DE DOUTORADO**

***FUTEBOL E RELIGIÃO NO BRASIL***  
***Um estudo antropológico do “fechamento”.***

Prezados Professores da banca e público em geral, boa tarde.

Agradeço, antes de tudo, aos Professores da banca: é uma honra poder expor o meu trabalho e discuti-lo com os Senhores. Devo dizer que esta tese alimentou-se também de seus trabalhos, seus conselhos e sugestões. Espero ter feito um bom uso.

Agradeço também às pessoas, amigos e amigas, hoje aqui presentes, muito obrigado por terem vindo.

Inicialmente, gostaria de explicar que a minha exposição será articulada a partir de três seções principais:

- 1) Primeiramente, abordarei a minha trajetória acadêmica desde a Itália até o Brasil;
- 2) A segunda seção focalizará as problemáticas que compõem o objeto desta pesquisa, “o *fechamento*” entre os futebolistas brasileiros, e os pontos principais do meu trabalho;
- 3) A terceira seção refletirá sobre as potencialidades do objeto em questão, no campo dos estudos antropológicos.

Passaram-se 4 anos desde que comecei o doutorado na Universidade Federal do Rio Grande Sul. Tinha vindo a Porto Alegre em 2011, para realizar um estágio no setor cultural do Consulado da Itália. O Brasil despertava, para um jovem europeu apaixonado de futebol, uma incrível oportunidade de regressar, metaforicamente, atrás daquela bola que nunca tinha parado, quando jovem e invencível, sonhava se tornar jogador de futebol. Um “imaginário”, o meu do Brasil, que se alimentou, desde criança, com as incríveis histórias da minha tia Pierina, filha de migrantes italianos que estiveram no Brasil na época

da grande imigração, e que sonhava emular os craques brasileiros nos gramados de terra e pedras da minha cidade natal, Sanremo (Itália). Naquela época, o futebol era sinônimo de Brasil. Quando surgiu, em 2012, a oportunidade de continuar os meus estudos em antropologia no “Pais do futebol” aceitei com muito entusiasmo, e, talvez, com um pouco de irracionalidade, esta aventura acadêmica e de vida.

Na Itália, para a tese de mestrado (2010), havia desenvolvido uma pesquisa sobre as práticas ritualísticas de um time de futebol no qual jogava desde pequeno, focalizando a minha atenção nos gestos, espaços e superstições capazes de produzir sentido: pequenos rituais que sistematicamente eu, assim como os meus companheiros, tínhamos o costume de realizar antes dos jogos, sem problematizar ou produzir uma reflexividade entorno destas situações aparentemente naturalizadas e portanto desapercibidas.

O desafio antropológico, nesta situação, foi estranhar algumas “regras do jogo”, ou seja, fazer dos meus companheiros os “*Nacirema*” (Miner, 1956) da situação, tentando descobrir o “*exótico no que estava petrificado*” (Da Matta, 1974).

Apliquei portanto, de um ponto de vista metodológico, a participação observante, na qual o antropólogo deve percorrer o caminho inverso daquele tradicional da observação participante. Este tipo de pesquisa, pela competência e familiaridade com o campo futebolístico, ofereceu a grande vantagem de observar de perto o que acontece dentro do vestiário, lugar de difícil acesso. Todavia, permanecia o perigo no qual se encontram os antropólogos “nativos”, ou seja, a dificuldade em estudar ambientes dos quais fazem parte.

Sendo que vem a faltar a distância entre o observador e o observado, tenta-se realizar um esforço contínuo para recriá-la, o que acredito ser necessário para não perder a própria credibilidade. Aquela pesquisa, portanto, apresentava-se como a narração de uma experiência de participação observante na qual procurei descrever “objetivamente” o que vivi, vi, pensei e ouvi (Cardoso de Oliveira, 2000). “Objetivamente” significa com clareza, tendo em consideração tudo aquilo que poderia ter “distorcido” o meu olhar. Um olhar atento e sempre à procura das particularidades menos visíveis.

Se, portanto, na Itália, para utilizar uma expressão futebolística, tinha jogado “em casa”, no Brasil estava jogando “fora de casa”. E jogar “fora de casa” é sempre mais complicado ...

No Brasil, para o doutorado, tinha apresentado um projeto inicial que visava dar continuidade ao trabalho desenvolvido na Universidade de Genova, Itália, observando o que os jogadores faziam antes das partidas, ou seja, um estudo de tipo comparativo.

Evidentemente que a pesquisa, desenvolvida num país acerca de 9000km de distância, num contexto sociocultural e linguístico diferente, tinha todas as características de uma verdadeira iniciação antropológica. Embora o objeto de estudo fosse o campo esportivo, o distanciamento, simbólico e real, em relação ao ambiente no qual ia passar os próximos quatro anos da minha vida, acadêmica e pessoal, assim como a inserção no campo de pesquisa, as dificuldades linguísticas e práticas que, para quem compartilhou uma experiência alheia, puderam se tornar obstáculos “impertinentes” no desenvolvimento da pesquisa, algo que o antropólogo britânico Barley (2000) chamou ironicamente de “*pedaços sangrentos*” da pesquisa antropológica, e que influenciaram, de maneira consciente ou não, este trabalho.

Esta pesquisa, portanto, apresenta-se como a narração de uma experiência de observação participante na qual procurei, ao longo destes anos, mergulhar, etnograficamente e teoricamente, no contexto sociocultural brasileiro, consciente que para compreender um determinado fenômeno social era preciso adquirir familiaridade com os códigos específicos da sua cultura.

Além disso, a posição de liminaridade do pesquisador, em contínua transição entre dois mundos, permitiu aplicar o princípio metodológico do “*olhar de perto e de longe*” (Lévi-Strauss, 1988) necessário para relativizar e alertar o olhar do antropólogo.

De que forma o universo no qual cresci e me formei intelectualmente pode ter condicionado a maneira de ver, pensar, agir e interpretar um determinado fenômeno social, o “*fechamento*” dos futebolistas brasileiros, sendo que, aos olhos de um jovem europeu secularizado, o mundo dos futebolistas brasileiros, e não, parecia se caracterizar por um “excesso” de religiosidade e que o “*fechamento*”, a prática de rezar o Pai Nosso antes das partidas, sintetizava plenamente?

Embora nos esforcemos, enquanto antropólogos, em neutralizar o nosso olhar, visão de mundo, para alcançar uma compreensão a mais objetiva possível - algo que Augé (2006) chamou de “*críticas aos etnocentrismos culturais locais*” - é verdade que estamos continuamente em tensão entre o “*senso social e a liberdade individual*” (Ibid., 2006), isto é, uma concepção constritiva da cultura. Dito diferentemente, estamos, conscientemente ou não, influenciados pela nossa cultura em sentido amplo, pelo nosso passado, pelos estudos, pelas modas “antropológicas”.

Apesar disso, acredito que, uma vez que se conhece a posição do antropólogo em relação ao seu objeto de estudo, o problema se relativiza. De fato, cada pesquisa antropológica deve ser lida em função da posição do seu autor. Claramente, se ao realizar



a minha pesquisa tivesse sido um antropólogo “marciano”, a sua leitura teria sido diferente. Diferente sim, mas igualmente atendível, consciente que, a lente do antropólogo, como diz Barba (2016, p.20), é uma lente “*talvez parcial, pessoal, auto-referencial*” e que, se tratando de uma pesquisa antropológica, mais do que nunca o celebre “*eu sei de não saber*” de socrática memória nos alerta, ainda uma vez, sobre a necessidade de relativização dos nossos assuntos.

O “*fechamento*”, o objeto principal desta pesquisa, é uma prática dos futebolistas brasileiros e refere-se a um conjunto de expressões, verbais e corporais, que os jogadores acionam sistematicamente antes das competições e que se distingue de práticas semelhantes pela recitação coletiva da reza do Pai Nosso.

A partir desta consideração, e constatando a “naturalidade” com a qual os futebolistas demonstravam abertamente suas religiosidades, rezando dentro e fora do campo, apelando a Deus e agradecendo-o por um gol, por uma vitória e inclusive nas derrotas, além da presença de símbolos sagrados no Centro de formação do Sport Club Internacional de Porto Alegre, esta situação me conduziu a endereçar a minha pesquisa ao campo das religiões no Brasil.

De fato, o levantamento que tinha realizado, sobre as pertencas religiosas dos atletas do Internacional, confirmava as últimas enquetes acerca das relações entre futebol e religião, ou seja, um aumento preponderante dos jogadores evangélicos. Dito especificamente em relação ao Sport Club Internacional, 1 entre cada 3 jogadores eram evangélicos.

Não obstante, os católicos ainda continuavam representando a maioria (56%). Na categoria dos “sem religião” encontravam-se 8% dos jogadores, enquanto os adeptos às religiões afro-brasileiras representavam 1%, denotando uma tendência, comparada aos números da escala nacional, de invisibilização das religiões afro- brasileiras.

Além disso, havia outros indicadores do avanço evangélico no futebol brasileiro. Estou me referindo à associação Atletas de Cristo, surgida na década de 1980, assim como da ADHONEP (Associação de Homens de Negócio do Evangelho Pleno) na qual, jogadores-celebridades apresentavam a própria trajetória de homem de sucesso dentro de uma perspectiva religiosa, sendo que, nessas ocasiões, como disse Zé Roberto durante um encontro que aconteceu em Porto Alegre em 2013, ele “*não estava em veste de jogador de futebol mas de profeta de Deus*”(In: Petrognani, 2014).

Em uma primeira análise parecia-se configurar uma situação na qual seria possível afirmar que a religião evangélica representaria a religião com o “R” maiúsculo dentre os futebolistas brasileiros.

De fato, de um ponto de vista histórico, sabe-se que o esporte era considerado, pelos evangélicos, um instrumento não somente civilizatório, como diria Elias (1986), mas também político. A associação evangélica na época vitoriana, a *Muscular Christianity*, os antepassados dos modernos Atletas de Cristo, tinham como objetivo a (re)conquista dos fiéis, reconhecendo nos esportes um potente agente de socialização. De um ponto de vista teológico, o evangelismo anglicano das décadas de 1840/1850 desenraizou o forte senso de puritanismo que permeava os seus ambientes, assim como, o setor evangélico neopentecostal no Brasil libertou a “*bola do diabo*”, para retomar uma expressão de Rial (2013).

Além disso, ao longo da pesquisa, foi possível perceber como a religião evangélica era um recurso utilizado, pelos futebolistas, para potencializar a própria performance.

A partir destas considerações, se poderia avançar à hipótese de que haveria um processo antropofágico em ato no futebol brasileiro. A minha tese, porém, pelo que pude perceber, é que a sua “neopentecostalização” é mais abstrata que real.

De fato, ao longo da minha estada no Brasil, percebi, aos poucos, que o mundo no qual eu estava forçadamente envolvido, e que no começo simplesmente rejeitava, se tornou, retrospectivamente, a chave de leitura na compreensão do meu objeto de estudo, o “*fechamento*”.

Desde que cheguei em Porto Alegre, estava morando com uma família brasileira num bairro da Zona Sul da cidade. O bairro *Jardim das Palmeiras*, assim como a família *Farias*, que me deu abrigo, não tinham aparentemente nada em comum com o campo que considerava, no começo, antropológicamente relevante para minha pesquisa, ou seja o Centro de formação dos atletas do Internacional.

O que tinham em comum pessoas que, cotidianamente, iam pela manhã à Igreja católica, à tarde à Igreja evangélica e à noite nos terreiros do bairro, transitado, entre denominações religiosas diferentes, sem, porém, aparentar problemas de consciência, com rapazes-futebolistas que, independentemente do próprio pertencimento religioso, rezavam juntos, no domingo, o Pai Nosso católico?

Resumindo a pergunta que tornou-se antropológicamente reveladora deste estudo foi: o que é (ou seria) o “*fechamento*” além do “*fechamento*”?

O que representaria esta prática, hoje tão difusa no futebol brasileiro, até se tornar despercebida para quem, desde criança, estava acostumado a realizá-la? De fato, os jogadores “*fechavam*”, como me disseram nas entrevistas, assim como, antes das partidas, colocavam a caneleira para jogar.

O que significava a reza católica, o Pai Nosso, interpretada de forma “bizarra”, pelo menos aos olhos de quem nunca a tinha observado? De que forma católicos, evangélicos, espíritas, afro-brasileiros e “sem religião” rezavam o Pai Nosso, no “*fechamento*” realizado antes das partidas, sem aparentes contradições, de forma uníssona e estrondosa? Como símbolos sagrados, tais como a Bíblia, santos católicos, vela e orixás compartilhavam, no dia do jogo, o mesmo espaço dentro do vestiário?

Para responder a este tipo de questões era preciso ir além do campo “de futebol”.

O panorama religioso que se apresentava, recordava, simbolicamente, o cotidiano das pessoas com as quais tinha compartilhado quase três anos de vida. O bairro *Jardim das Palmeiras*, a casa dos *Farias*, assim como seus moradores, se tornaram, aos poucos, a chave de leitura para alcançar o significado profundo desta prática aparentemente “banal e irrisória”. Dito diferentemente, de um ponto de vista teórico, a mobilidade religiosa, a maneira de viver as religiões no Brasil, ou seja o contexto extrínseco, constitui o pano de fundo da hermenêutica do “*fechamento*”.

Além disso, achei interessante, ao final da enquete, retomar a perspectiva teórico – metodológica de Darbon (2010) e Bromberger (1995), que sugerem combinar, no estudo de um determinado fenômeno social, as características extrínsecas (o contexto sociocultural) e as intrínsecas do objeto em si, sendo que o “*fechamento*” apresentava-se, para o olhar do antropólogo, como um conjunto de elementos de diferentes origens religiosas (católica, afro-brasileira, evangélica) o que é chamado, de Lévi-Strauss (1962) em diante, de *bricolage*, embora o antropólogo francês utilizasse esta conceito para se referir à construção dos mitos.

As entrevistas realizadas com os profissionais do Internacional, atletas, e ex-jogadores permitiram, tendo consciência da relativização que os fatos assumem quando narrados, traçar uma “genealogia” do “*fechamento*”, avançando na hipótese de que o “*fechamento*”, assim como o conhecemos hoje, possa ter surgido e sido difundido com a chegada maciça dos evangélicos no futebol brasileiro a partir da década de 1980.

De fato, sempre seguindo as reconstruções dos nossos interlocutores, de 1955 até os anos 1970 não havia nenhuma reza coletiva. O que é interessante ressaltar, nesta

época, é o habito que tinham os adeptos das religiões afro-brasileiras que procuravam um contato físico antes das partidas e que pode recordar as *rodas* de Candomblé.

Cabe lembrar que o “*fechamento*” é chamado também de “*roda*”. Além disso, o conceito êmico de “*transmissão de energias*” entre corpos é fundamental na realização do “*fechamento*”, o que pode remeter a uma particular cosmologia que concebe o corpo como instrumento para entrar em contato com as energias da natureza e manifestá-las, e que pode remeter a uma ordem simbólica das religiões afro-brasileiras.

A oração do Pai Nosso é o que mais manifesta as religiosidades dos jogadores por ocasião do “*fechamento*”. Consiste no momento mais emblemático que induz à transcendência. Trata-se do momento mais intenso e sublime do ritual, no qual estoura toda a potência do sagrado. A maneira de interpretá-la, que, para alguns dos entrevistados provoca incômodo, pela sua exacerbação, poderia ser o elemento que mais “neopentecostaliza” o “*fechamento*”, tendo em consideração a sua característica *religiofágica* (Oro, 2015), isto é, a propensão em ressignificar e ressimbolizar elementos de crenças tomadas por outras religiões.

Não obstante, o “*fechamento*”, enquanto produto sincrético, não estaria apenas ao serviço de uma religião (neopentecostalismo), mas de todas. Dito diferentemente, se a nível manifesto o “*fechamento*” parece revelar a sua face “neopentecostal”, a nível latente ou simbólico, pelo que dissemos, poderia ter sido introduzida por jogadores negros que, num contexto de *blanchissement* social do Brasil, teriam trazido, para o futebol, o próprio universo simbólico. Neste sentido, o “*fechamento*” poderia ser lido como substrato da cultura afro-brasileira, ou, como uma “máscara” frente à cultura dominante. Assim, poderia representar uma forma de resistência cultural afro-brasileira ainda hoje invisibilizada.

As hipóteses avançadas devem ser tomadas com todas as devidas relativizações: estamos falando de um objeto ainda obscuro para as ciências sociais. De fato, não tivemos uma bibliografia na qual pudéssemos nos apoiar para sustentar, problematizar ou criticar uma determinada posição. A única referência que encontramos que mencione o “*fechamento*” foi o capítulo “*os ritos e performance de pertencimento antes do jogo*” (Damo, 2005) no qual o antropólogo analisa o “*fechamento*” como um ritual de pertencimento cuja função, em última instância, seria a de fortalecer e potencializar o espírito de grupo.

Neste caso, o “*fechamento*” é tomado como um ritual dado, como tantos outros, que os esportistas põem em ato em momentos emocionalmente intensos, antes das competições.

Interessei-me, ao invés da sua função de ritual pré-jogo, já suficientemente estudada, por aquilo que mais o tornava vistosamente diferente dos outros rituais coletivos que já tinha visto na Itália, e, portanto, de grande interesse para um antropólogo não-nativo: a sua “brasilidade”. Talvez seja esta “brasilidade” que explique o pouquíssimo interesse que esta prática despertou entre estudiosos no Brasil. Como dito, reforço que se pode pensar que esta prática, para mim muito “exótica”, seja percebida como “natural” pelos nativos e passe despercebida. Nas poucas vezes em que é abordado, o “*fechamento*” é incluído na categoria dos rituais coletivos que os futebolistas fazem para se “carregar”/fortalecer antes de enfrentar o adversário. Que no Brasil se faça o “*fechamento*” rezando estrondosamente e em uníssono o “Pai Nosso” católico, parece ser “irrelevante e banal”.

Acredito, porém, que seja próprio a sua “irrelevância ou banalidade”, a fazer do “*fechamento*” um objeto antropológicamente densíssimo de significados que transcendem o objeto em si, consciente que “*é através daquilo que os nativos consideram fútil e irrisório que pode-se chegar mais facilmente às coisas que interessam efetivamente*” (Damo, 2008, p.234). De fato, para os futebolistas, o “*fechamento*” não é nada mais que uma das componentes da “partida”: uma prática que se tornou imprescindível no futebol brasileiro, desde criança, passando pelas categorias de base até as profissionais, mas que transcende também o ambiente esportivo em senso estrito, sendo que é praticada nas várzeas, nas escolas, em qualquer tipo de competição lúdica onde “rola uma bola”. Isto reforçaria a tese de que hoje em dia o “*fechamento*” constituiria o *habitus* do jogador de futebol brasileiro - sendo que é percebido, emicamente, como parte integrante da cultura esportiva brasileira.

Sabe-se que a tarefa de um antropólogo, talvez de um antropólogo *geertziano* ou *brombergeriano*, é ir além dos simples fatos. Como afirma Bromberger (2016) a antropologia é uma disciplina que tem como “*uma de suas virtudes, pôr à luz categorias invisíveis, correlações inconscientes, lógicas subterrâneas que escapam à observação comum*”.

Foi seguindo esta direção que busquei ver no “*fechamento*” o sentido que os nativos faziam, a cada jogo, dentro do vestiário. Talvez, e estou consciente disso, possa ter ido demasiadamente “além”, ou seja ter produzido, através da minha interpretação, um “novo” produto: o “*fechamento*” do pesquisador. Mas acredito que se trata de um risco que é preciso correr, consciente da relativização dos meus assuntos e da postura metodológica e ética com a qual procurei analisar os “fatos” durante estes quatro anos de estadia no Brasil. Dito diferentemente, se trata de um objeto “aberto” que possuía em si todas as

potencialidades (e o fascínio) para o sucesso (ou o fracasso) da pesquisa, consciente de que a sua interpretação participava, de alguma forma, da sua invenção.

O objetivo desta tese, portanto, muito mais do que avançar a conclusões definitivas, é o de abrir um espaço para o debate e a reflexão sobre um objeto ainda pouco pesquisado nas ciências sociais, em particular entre os especialistas do esporte e da religião. Neste sentido, o debate antropológico e sociológico (em particular no que diz respeito ao contexto europeu da década de 1980/1990) em torno deste assunto tem avançado pouco nos últimos anos, produzindo pouquíssimas monografias e se limitando a análises gerais em relação às analogias entre os dois campos. De fato, o esporte, e o futebol em particular, pelas emoções que desperta, pela capacidade de produzir pertencimento, por ter todas as características de um ritual apresentava-se como tendo todas as peculiaridades de uma religião ou um substituto dela.

No Brasil, nos últimos anos, ao contrário, o que chamou a atenção dos especialistas são as relações entre futebol e neopentecostalismo. Esta atenção é justificada: o Brasil é o país onde nasceu o grupo ADC e sua visibilidade cresceu a tal ponto que a antropóloga Rial (2013) afirmou existir a “*virada neopentecostal*” no futebol brasileiro.

A tese aqui apresentada procura alargar o seu horizonte, relativizando o impacto evangélico no futebol brasileiro. Se é verdade que houve um aumento dos jogadores evangélicos; se é verdade que há uma forte política para conquistar fiéis através do espaço futebolístico; se é verdade que a visibilidade alcançada, graças aos mídias, nos últimos anos é tão abrangente até que qualquer tipo de manifestação de fé venha associada como sendo “evangélica”; é igualmente verdade que, em um nível muito mais simbólico que manifesto, a religião dos futebolistas brasileiros continua sendo uma religião plural, inclusiva, simbolizada pelo “*fechamento*”. Então, o sucesso incontestável desta prática deve ser lido a partir desta maneira peculiar de vivenciar as religiões no Brasil.

Finalizando, o “*fechamento*”, enquanto produto sincrético e polimórfico, nasce africano é reelaborado em chave evangélica e tem a matriz dominante católica como constituinte, para retomar a expressão de Bastide (1953-70), a *précontrainte*, deste *mosaico*. Dito de outra forma, a matriz católica – cristã, pela sua plasticidade, constitui o pano de fundo sobre o qual os praticantes, metaforicamente, sobrepõem-se.

Por trás daquele círculo, daquela união, daquele Pai Nosso, haveria, portanto, a expressão daquele “sonho” brasileiro que sabe harmonizar e incluir as diferenças, o famoso “Brasil mestiço”.

Para concluir, gostaria de pontuar uma última questão, pouco explorada ao longo da tese, mas que poderia ser, no futuro, objeto de estudo: as relações entre futebol, religião e espaço público, um assunto problemático, contraditório e ao mesmo tempo muito em voga na atualidade.

Enfim, como diz Bromberger (1999,p.11), “o futebol não foi inventado para agradar aos antropólogos mas oferece um observatório extremamente rico para a pesquisa antropológica”.

Esta tese compreende 5 capítulos:

No primeiro, intitulado **Esporte e Religião: reflexões teóricas**, procura-se realizar o estado da arte do debate teórico, antropológico e sociológico, acerca das relações entre esporte e religião. Em particular será focalizada a atenção sobre o futebol, a “*surrogate religion*”? (Coles, 1975).

No segundo capítulo, **O futebol ao serviço da fé**, mostra-se como o campo evangélico utilizou e continua utilizando o esporte como instrumento de evangelização, desde a *Muscular Christianity* da época vitoriana (1837-1901) até os Atletas de Cristo (1980), no Brasil contemporâneo.

No terceiro capítulo, **A fé ao serviço do futebol**, mostra-se como os futebolistas do Sport Club Internacional de Porto Alegre utilizam a “fé” para potencializar a própria performance. Dentro deste quadro, o discurso evangélico consegue ser o mais performático, enquanto as religiões afro-brasileiras, pouco representadas, ainda sofrem de prejuízos que limitam as suas expressões.

No quarto capítulo, **Mobilidade Religiosa no Brasil**, insere-se o objeto de estudo desta tese, o “*fechamento*”, no contexto religioso no qual nasceu e se desenvolveu, marcado por um extraordinário sucesso das religiões evangélicas e também por um significativo crescimento da mobilidade religiosa.

Enfim, no quinto capítulo, “**Fechamento**”, apresenta-se etnograficamente, e, em seguida, analisa-se e interpreta-se o objeto principal desta pesquisa, “o *fechamento*” dos futebolistas brasileiros. A hipótese que sugiro é que o “*fechamento*” pode ser lido como um conjunto de várias religiões (afro-brasileira, católica, evangélica) o que é chamado, de Lévi-Strauss (1962) para diante, de *bricolage*.

Muito obrigado pela atenção.

Porto Alegre, 30 de setembro de 2016

## INTRODUÇÃO

*Il calcio, senza dubbio, non è stato creato per far piacer agli etnologi, ma esso offre – per la sua trama profonda, per le implicazioni che cristallizza, per le evoluzioni che prefigura, per le emozioni che condensa – un osservatorio straordinariamente ricco alla ricerca antropologica<sup>1</sup>.*

Christian Bromberger (1999, p.11)

Passaram-se quatro anos desde que comecei o doutorado em Antropologia Social na Universidade Federal do Rio Grande do Sul em Porto Alegre, cidade onde tinha vindo para realizar um estágio no Consulado da Itália (2011). A oportunidade de continuar os meus estudos em antropologia no “País do futebol<sup>2</sup>” e dos “Tristes Trópicos” de Lévi-Strauss (1955) era emocionante. Além do espírito de “aventura” que permeava a minha escolha, o que podia estudar no Brasil um jovem italiano recém mestre em Antropologia?

Antes de tudo, tinha que apresentar um projeto.

Na Itália, para a tese de mestrado<sup>3</sup>, havia desenvolvido uma pesquisa sobre as práticas ritualísticas de um time de futebol<sup>4</sup>, no qual jogava desde pequeno. O que me interessava, de um ponto de vista antropológico, eram sobretudo os momentos que antecedem os jogos, focando a minha atenção sobre gestos, expressões e espaços capazes de produzir “sentido”.

Descentralizando o meu olhar, ou seja, estranhando algumas “regras do jogo”, ou seja, fazendo dos meus companheiros os “*Nacirema*” (Miner, 1956) da situação, tentei descobrir “*o exótico no que está petrificado*” (Da Matta, 1974, p.29).

---

<sup>1</sup>C., Bromberger, “Le match de football. Ethnologie d’une passion partisane à Marseille, Naples et Turin, Coédition Ministère de la Culture/Maison des sciences de l’homme, Paris, 1995. Edição utilizada: “La partita di calcio: Etnologia di una passione”, Editori Riuniti, Roma, 1999, p. 11.

<sup>2</sup> B. Barba, “No país do futebol”. Brasile 2014: il calcio torna a casa. Un trattato antropologico, Editrice Effequ, Orbetello, 2014.

<sup>3</sup> A dissertação de mestrado foi defendida em dezembro de 2010, com pontuação 110 e lode / 110, na Universidade de Genova (UNIGE) (Itália), com orientação e co- orientação do Prof. Dr. Bruno Barba, Prof. Dr. Marco Aime, ambos antropólogos e professores da mesma universidade. Título da dissertação “Il rituale è di rigore? Gesti, spazi e superstizioni di una squadra di calcio”.

<sup>4</sup> A Sociedade Esportiva Argentina –Arma (Ligúria , Itália), time no qual desenvolvi a pesquisa, foi fundada em 1928. O time principal mantém-se na quarta divisão ( serie D). Possui categorias de base ( cerca de 200 atletas) desde os “*Primi calci*” ( 6-7 anos) à Juniores ( Sub- 20). O time principal, durante a pesquisa (2009/2010) contava com 25 atletas com idade entre 18 e 35 anos.



Dito diferentemente, busquei problematizar o “*significado profundo*” (Geertz, 1973) daquele conjunto de expressões, como, por exemplo, beijar uma pulseira, dar a volta da goleira três vezes em sentido horário e anti-horário, jogar sal no gramado, cuidar escrupulosamente das chuteiras, até lhe confiando as “nossas” esperanças, o laço “aparentemente” casual com os espaços que os jogadores ocupavam dentro do vestiário, desvendado, pouco a pouco, o seu significado simbólico.

De fato, as hierarquias de um time se “jogam”, antes de tudo, dentro do vestiário.

Conquistar, literalmente, um espaço - no - espaço dentro do vestiário pode parecer uma tarefa simples. Posso dizer que em mais de 20 anos de “batalhas”, e depois como pesquisador, vivenciei (como *insider* e *outsider*) os mecanismos de “pertencimento”, até violentos (brigas, disputas), envolvendo nativos (ou seja quem se considerava o “dono” do vestiário, de fato a expressão “o vestiário é a minha casa” é reveladora da intimidade e da relação que se estabelece, transfiguração e transposição do lar familiar ) e forasteiros ( ou seja de quem não pertencia, ainda, ao time, e que tinha que passar por provas de iniciação [que seguem o clássico modelo (Van Gennep, 1909) de separação – margem-agregação], antes de ser instituídos (Bourdieu, 1990), não somente simbolicamente, ao time, ou seja como “pertencentes à família” ).

Além das relações de força, ou seja políticas, o aspecto central da minha investigação dizia respeito à persistência de um pensamento mágico de *demartiniana memória* (De Martino, 1959) em rapazes nascidos e crescidos na época da internet, aparentemente secularizados e racionais, e que, no dia do jogo, tornavam-se tão supersticiosos quanto os camponeses do Sul da Itália da década de '60. Aquelas expressões, aparentemente “irracionais”, porém performáticas, por “ter sorte” e “afastar o azar”, repetidas escrupulosamente a cada jogo, a cada domingo, ou seja reproduzida de forma ritualística de acordo com a definição de M. Segalen (2002, p.10) como um “*conjuntos de atos formalizados, expressivos de uma dimensão simbólica*”, documentavam, de alguma forma, a força e persistência, nas sociedades contemporâneas (Augé, 1992; 2006) das relações que os seres humanos continuam mantendo com o divino, a crença, o mágico.

Como interpretar, portanto, tais atitudes, hoje, frente à “modernidade”?

Como rapazes, que afirmavam ser racionais e positivistas, “transformavam-se”(Canal, Quintilla, 1999) vestindo o uniforme, ou seja, interpretando (Schechner, 2011) o papel de “jogadores”, em seres bizarros, prontos a qualquer escamotagem para “ter sorte” e se premunir dos tantos imponderáveis dos quais pode depender o resultado, até a vida ( esportiva) do indivíduo ?

Resumindo, a explicação que dava é que apesar dos progressos (utópicos?) da ciência ainda persistiria uma visão “mágico – religiosa”, que as chamadas religiosidades seculares (Piette, 1993) ou fé no progresso não conseguiram apagar. O ritual, portanto, (hoje como ontem) continuaria sendo um dispositivo “terapêutico” insubstituível ( Malinowski,1922; De Martino, 1959; Rivière, 1997) (portanto *di rigore*<sup>5</sup>), de domesticação do medo frente aos tantos imponderáveis que colocam em risco (simbólico) a vida dos jogadores, assim como colocavam em risco (real) a vida dos camponeses de De Martino (1959).

Pensei, portanto, que podia aplicar o projeto também no Brasil, observando o que os jogadores fazem antes das partidas, ou seja, um estudo de tipo comparativo.

O professor Arlei Sander Damo, especialista em antropologia do esporte, que aceitou ser o meu orientador, me propôs estudar “o *fechamento*”<sup>6</sup>, a prática coletiva na qual os jogadores brasileiros rezam o Pai Nosso antes de entrar em campo, e me apresentou aos dirigentes das categorias de base do Sport Club Internacional de Porto Alegre<sup>7</sup>, pedindo que me aceitassem para que pudesse desenvolver a minha pesquisa.

O “*fechamento*” é uma prática tipicamente brasileira, dos futebolistas, mas também de outros esportes (Damo, 2005), do qual ainda pouco se sabe a respeito, sendo, no entanto, de grande interesse. Além disso, o que despertou a minha atenção, era a “naturalidade” com a qual, aos meus olhos de europeu “secularizado”, os futebolistas demonstravam abertamente as suas religiosidades, rezando dentro e fora do campo, apelando a Deus e agradecendo-o logo depois de um gol, de um pênalti<sup>8</sup>, de uma vitória

---

<sup>5</sup> “Di rigore” é uma expressão italiana que possui duplo sentido: significa “pênalti” (“rigore”) mas também algo que dever ser feito (“di rigore”).

<sup>6</sup>O que cabe aqui dizer imediatamente é que de um ponto de vista linguístico a palavra “*fechamento*” não consta no dicionário brasileiro (In: [www.dicio.com.br](http://www.dicio.com.br)). Etimologicamente “*fechamento*” viria do verbo “fechar”, que no sentido mais comum significa “vedar a abertura de, cercar, fechar” (In: [www.dicio.com.br](http://www.dicio.com.br)). No futebol o verbo “fechar” se utiliza para descrever a ação do jogador que bloqueia a passagem do seu adversário, daí a expressão “fechou o adversário” (In: [www.dicio.com.br](http://www.dicio.com.br)). Hoje em dia a expressão “*fechamento*”, neologismo êmico, é utilizado nas mídias com frequência e no ambiente esportivo e designa o momento característico do futebol (mas também de outros esportes coletivos) no qual os jogadores se reúnem em círculo, se abraçam ou se seguram pelas mãos, antes e depois da competição, e que se caracteriza, antes de tudo, pela recitação do Pai Nosso. Haveria portanto uma analogia entre o sentido comum de “fechar algo” e seu neologismo futebolístico “*fechamento*” enquanto ação de “fechar o time”. O capítulo cinco da tese versa sobre a descrição etnográfica e análise do “*fechamento*”.

<sup>7</sup> Em particular, agradeço o coordenador metodológico Ademir Calovi, a psicóloga Evanea Scopel, o coordenador das categorias de base Marco Gadenz e o técnico Carlos Leiria do Sport Club Internacional.

<sup>8</sup> Aguiar (2011) analisou o discurso que o então diretor dos ADC (Atletas de Cristo) Alex Ribeiro fez em ocasião da Copa do Mundo de 1994, quando o Brasil conquistou o tetra. Na versão de Ribeiro (1995) a conquista era interpretada pela ótica da religião, melhor, pela ótica da supremacia da fé evangélica. Como recorda justamente Aguiar (2011,p.1) “a seleção de futebol do Brasil (...) contava com seis atletas ‘evangélicos’ (...) que encontraram uma explicação *sui generis* para a conquista do título: Deus”. Dentro desta perspectiva o

mas também depois de uma derrota, porque, como dizem, “Deus é fiel<sup>9</sup>” (na boa como na má sorte), testemunhando a própria fé em entrevistas, revistas<sup>10</sup>, eventos profanos<sup>11</sup>, uma fé que dizem ajudar a ganhar “*na vida como no esporte*” (Zé Roberto, In: Petrognani, 2014), desrespeitando, porém, as regras de neutralidade estabelecidas pela FIFA<sup>12</sup>, em âmbito internacional, que da CBF<sup>13</sup>, em âmbito nacional.

---

pênalti (emblemático, dramático, performático) que Baggio perdeu foi traduzido em uma disputa entre Buda (Baggio ainda hoje é o esportivo mais conhecido que se converteu ao budismo) e Cristo (Taffarel evangélico e Atleta de Cristo).

<sup>9</sup> A expressão “Deus é fiel”, assim como o ato de se ajoelhar apontando para o céu em gratidão a uma suposta bênção “*tornou-se comum entre jogadores evangélicos*”(Aguiar, 2011, p.242). Considero-a um indicador de uma evangelização difusa, banal e silencioso (Rial, 2012) em ato no meio esportivo, em particular futebolístico, com impacto social e político. Não se trata de uma expressão “neutra”, mas, de acordo com Giumbelli (2004, p.47) tais expressões estariam associadas “*com indícios de religiosidade pública – algo que se associa a expansão dos evangélicos nas ultimas duas décadas no Brasil*”.

<sup>10</sup> A este respeito, pode se consultar a revista on-line Atletas de Cristo ([www.atletasdecristo.org/jornal](http://www.atletasdecristo.org/jornal) ). Em ocasião da Copa do Mundo de 2014 houve também a entrega gratuita, nas praças da cidade de Porto Alegre, sede da Copa, de copias do Evangelho de João revisitado em chave esportiva. A capa do livro representava uma mão que segurava uma medalha, a qual, a sua volta, estava irradiada de uma luz branco/ amarela. Pouco abaixo a capa, emoldurada num provável gramado de futebol, anunciava “*Vencedor. O Evangelho de João com testemunhos de grandes atletas*”. Folhando o livrinho, o leitor se depara com testemunhos de jogadores de futebol, como por exemplo, Hernanes, atualmente meia da Juventus, Itália; Fábio, goleiro do Cruzeiro, Brasil; Falcão, jogador brasileiro de futebol de salão; Lúcio, atualmente zagueiro do Fc Goa (Índia) entre outros. Todos aderem e representam a associação evangélica Atletas de Cristo.

<sup>11</sup> É o caso, por exemplo, da Associação dos Homens de Negócio do Evangelho Pleno (ADHONEP). No site da associação ([www.adhonep.com](http://www.adhonep.com) ) encontram-se testemunhos de jogadores profissionais. Uma análise da associação assim como do testemunho do então jogador do Grêmio Zé Roberto (2013) é disponível em C.,Petrognani, “Estou aqui como profeta de Deus”. Zé Roberto, o futebol e a religiosidade como beliscão do destino. *Debates do Ner* , vol. 15, n°26, pp.229-52, 2014.

<sup>12</sup> A FIFA, após as comemorações da seleção brasileira depois da copa das confederações vencida em 2009, afirmou que não permitirá mensagens religiosas durante os jogos da suas competições. Segundo o diretor da Associação Dinamarquesa de futebol, Hansen, entidade filiada à FIFA, “*a religião não tem lugar no futebol*”, acrescentando que “*misturar religião e esporte daquela maneira foi quase criar um evento religioso em si. Da mesma forma que não podemos deixar a política entrar no futebol, a religião também precisa restar fora*”. Disponível em [www.noticias.gospelmais.com.br](http://www.noticias.gospelmais.com.br)

A questão entretanto continua sendo discutida. Na Europa (em particular na França) as restrições tem como objetivo limitar, muito mais que os “evangélicos”, as manifestações públicas de religiosidade de fé islâmica (Pfister, 2011) que é a religião, depois do catolicismo, a mais representada (Na França de acordo com Baubérot ,2011, p.66 “ *o número estimado de muçulmanos na França pode variar de 2,1 milhões até 5/6 milhões*). Por uma análise detalhada acerca desta problemática que envolve, mais especificamente, as relações entre religião, futebol e espaço publico ver Petrognani (2015).

<sup>13</sup> O caso brasileiro é muito interessante. A Confederação Brasileira de Futebol (CBF) , em 2012, se alinhou as normas estabelecida pela FIFA em proibir / limitar manifestações religiosas dentro e fora do campo. O diretor da CBF André Sanches, ex –presidente do Corinthians, em entrevista ao jornal Folha de S. Paulo (In: [www.noticias.gospelmais.com.br](http://www.noticias.gospelmais.com.br)) declarou “ *A religião não atrapalha, mas acho que as pessoas devem fazer as coisas dentro do seu quarto. O que não pode é eu ser católico e te obrigar a ser católico*”. Apesar das restrições estabelecidas, hoje em dia, manifestações religiosas continuam sendo praticadas, porém de forma “banal” (Rial, 2012), dito diferentemente, de forma silenciosa mas não por isso menos eficaz, o que porém dificulta identificá-las. É o caso, entre tantos, do goleiro do Sport Club Internacional de Porto Alegre (hoje na Roma Calcio) e da seleção brasileira Alisson, o qual, antes do apito inicial, tem o costume de se ajoelhar frente à goleira, levantando os braços ao céu e orando. Os atletas das categorias de base do Internacional que acompanhei durante a pesquisa reproduzem este tipo de performance, sem, todavia, lhe conferir

Os futebolistas italianos, pelo menos aqueles que eu conheci, também são religiosos (talvez não praticantes). A maioria como eu cresceu num ambiente de religião difusa católica<sup>14</sup> (Cipriani, 1982) mas não há (talvez um pequeno signo da cruz antes de entrar em campo), nenhuma manifestação religiosa coletiva dentro ou fora do campo, como é o costume nos países laicos europeus<sup>15</sup>. Também o Brasil é um país laico<sup>16</sup>. Então, como explicar a reza coletiva do Pai Nosso, além de outras manifestações religiosas, dentro e fora do campo?

Dei-me conta, imediatamente, nas primeiras saídas ao campo de pesquisa<sup>17</sup>, antes de conversar com os jogadores ou com os profissionais do Sport Club Internacional (psicóloga, técnicos, roupeiros, serviços sociais, coordenadores) que a “religião”, sobretudo de fé evangélica, era visivelmente (o que não significa que fosse a única) presente nos

---

significado estritamente “religioso”. Dito diferentemente, essencializam o discurso em chave cultural, afirmando se tratarem de manifestações culturais brasileiras. A este respeito o estudo de Giumbelli (2012) recupera este tipo de debate culturalista que os religiosos utilizam para defender a presença de símbolos religiosos no espaço público.

Além disso, entorno desta controvérsia, já podemos acrescentar que, se na Europa, de alguma forma, as restrições que a FIFA e a UEFA impõem nos seus estatutos não diferem de uma ideia de laicidade que corresponderia aquela francesa, ou seja de limitações, se não propriamente proibições, de manifestações e de símbolos religiosos nos espaços públicos (Diotallevi, 2015), a CBF, querendo aplicar este tipo de modelo europeu de laicidade, recusa, implicitamente ou explicitamente, as especificidades de uma laicidade à brasileira (Oro, 2011; Mariano, 2011).

<sup>14</sup> Roberto Cipriani é sociólogo da Universidade de Roma Tre. É um dos especialistas mais respeitados em âmbito nacional e internacional da sociologia da religião. A sua principal teoria sociológica é aquela da “religião difusa” (1982). Simplificando o conceito, com “religião difusa” se entende a situação na qual o pertencimento a uma religião se enfraquece até recusando seus ritos e sua liturgia, todavia aquela mesma religião (a católica, no caso italiano) “difundiu”, ao longo dos séculos, valores que persistem. Este processo é chamado também de resiliência das religiões.

<sup>15</sup> Simplificando o discurso, aqui cabe recordar que a laicidade, pelo menos o modelo de laïcité, regulamenta e limita as manifestações de religiosidades nos espaços público. Por uma análise mais detalhada ver Oro; Petrognani (2015).

<sup>16</sup> O estado brasileiro é laico desde a Constituição de 1891.

<sup>17</sup> A pesquisa etnográfica no Centro de formação do Sport Club Internacional de Porto Alegre deve ser considerada concluída. Teve o seu começo no mês de setembro de 2013. Aproximadamente foram realizadas duas /três saídas ao campo de pesquisa por semana, por um total de 16 meses assim intercalados: março – junho 2013 / setembro – dezembro 2013 / setembro – dezembro 2014 / março – junho 2015. (O trecho março – junho 2014 teve saídas extemporâneas devido à escrita da dissertação em vista da qualificação no mês de julho 2014). Foram realizadas 13 entrevistas qualitativas (cerca de 15 horas de gravação) e recolhido material quantitativo com acerca de 100 atletas do Sport Club Internacional. Além disso, foram realizadas saídas de campo no Museu de futebol de São Paulo e no Museu de futebol do Sport Club Internacional. Para subsidiar a pesquisa foram também realizadas saídas em terreiros (zona Cavalhada), igrejas evangélicas (IURD na Avenida J. Castilho) durante as quais foi recolhido material visual e também foram realizadas entrevistas. Cabe recordar também que a estadia prolongada no Brasil de quatro anos (desde março 2012 até dezembro 2015, intercaladas com viagens para a Itália durante os meses de dezembro/janeiro/julho) permitiu uma inserção suficientemente profunda da realidade brasileira, em particular do campo religioso, que se revelou fundamental para a investigação do “*fechamento*”.

espaços do centro de formação, com a presença de revistas ( a revista evangélica “Fiel” do pastor Silas Malafaia<sup>18</sup>) assim como da Bíblia sagrada.

Os dados e as entrevistas recolhidas confirmaram a presença maciça dos evangélicos (encostando, lado a lado, com os católicos, que, porém, continuam sendo a maioria).

Quando me foi permitido entrar no vestiário, antes de uma partida, pude observar “de perto” as fases que antecedem o jogo até “participar” do “*fechamento*”, o objeto da minha pesquisa. Foi emocionante e etnograficamente recompensador. “Participar”, “segurar as mãos”, ouvir aquele Pai Nosso tão “familiar” mas também “exótico” porque rezado “estrandosamente e em uníssonos” e totalmente diferente pelo tom, pela rítmica, do clássico Pai Nosso que estava acostumado a ouvir (e recitar, quando era criança na paróquia da minha cidade) nas Igrejas católicas.

À primeira vista parecia que o “*fechamento*”, apesar das suas características, não fosse diferente dos rituais coletivos dos quais já tinha participado ou observado na Itália, ou seja que funcionava como um poderoso dispositivo simbólico para “*fortalecer e potencializar o espírito de grupo*” (Damo, 2005, p.401). O que me interessava, porém, não era seu aspecto “estritamente” funcional, mas a sua “*cornice simbólica nascosta*” (Dal Lago, 1990).

Aquele dia, portanto, aceitei o convite, o que significava, simbolicamente, “ser aceito”. Formou-se o característico círculo, chamado também de corrente<sup>19</sup>, que “fechamos” nos segurando pelas mãos, prontos para rezar. Eu não rezei, ou seja, respeitei<sup>20</sup> o “culto”,

---

<sup>18</sup> Silas Malafaia (14 /09/ 1958) “*é um pastor pentecostal brasileiro líder do ministério Vitoria em Cristo, ligado à Assembléia de Deus*”. In: [www.wikipedia.org/wiki/Silas\\_Malafia](http://www.wikipedia.org/wiki/Silas_Malafia).

<sup>19</sup> Antes de tudo é preciso esclarecer o significado deste termo que encontraremos ao longo da tese. No uso comum do dicionário de língua portuguesa (Brasil) “corrente” é sinônimo de “fluente” (In: [www.dicio.com.br](http://www.dicio.com.br) ). “Corrente” está relacionado com a noção de “energia” (“*movimento de cargas elétricas num condutor: corrente elétrica*”(In: [www.dicio.com.br](http://www.dicio.com.br) ) e também com a noção de “movimento”. No futebol se fala de “corrente” em ocasião da realização do “fechamento”: com “corrente” se entende o momento no qual se realiza o círculo (condutor), ou seja, quando os corpos dos jogadores estão em contato. No uso comum “energia” é sinônimo de “vigor, potencia, virilidade, força, calor”. (In: [www.dicio.com.br](http://www.dicio.com.br) ). “Energia” está relacionado com a noção de “energia cinética, potencial, radiante, calorífica etc.” (in: [www.dicio.com.br](http://www.dicio.com.br) ). No futebol se fala de “energias” em relação ao corpo, daí a expressão “fulano está sem energias ou com muitas energias”, e também em relação à psique (energias psíquicas). Se o “corpo” do jogador é trabalhado através treinamentos científicos para que haja energia para se locomover, e a psicologia trabalha cientificamente a parte da psique do jogador (o seu “emocional”), o “*fechamento*”, por sua conta, trabalharia a parte espiritual. De fato a prática da “corrente” e as trocas de “energias” assim como é realizada nos vestiários de futebol brasileiro recordaria a “corrente” realizada em ocasião das sessões neopentecostais e que as mesmas “*preexistem ao neopentecostalismo (...) fazendo parte do repertório das religiões mediúnicas, assim como do catolicismo popular*” (Oro, 2015,p.34).

<sup>20</sup> Com “respeitar o culto” quero dizer que enquanto “antropólogo” que participava de um ritual do qual não compartilhava seus gestos, suas expressões e seus significados, se tivesse rezado aquele Pai Nosso, gritando à uníssonos, aos meus olhos incompreensível, de alguma forma terei abusado dele. Dito de outra

fiquei de olhos abertos, observando o desenvolvimento. A impressão foi fortíssima. As minhas mãos suaram, senti um arrepio. Explicaram-me que o arrepio não era nada mais do que uma troca de “energias” e que, portanto, o “*fechamento*” tinha dado certo.

“Corrente”, “trocas de energias”, o que significava isto? E a exacerbação<sup>21</sup> do Pai Nosso, o que representava?

Conversando com o pessoal do Sport Club Internacional, “interrogando-os” sobre o significado do “*fechamento*”, não recebia nada mais em troca do que um “não sei”.

Este “não sei” era uma resposta antropológicamente densíssima de significado.

Dito de outra forma, de um ponto de vista “nativo” o “*fechamento*” era tão “familiar” que tinha se tornado invisível, despercebido. De fato, se “fechava” como se fazia qualquer outra coisa. Pelo contrário, de um ponto de vista “forasteiro”, de quem não compartilhava “aquela visão de mundo”, o “*fechamento*”, enquanto objeto de estudo, apresentava-se demasiadamente “exótico”, um verdadeiro “quebra-cabeça”.

A minha posição de pesquisador “não brasileiro<sup>22</sup>”, portanto etnocentricamente consciente, ou seja, assumindo uma postura “*franca e aberta, um convite à reflexão comum*” (Augé, 2006, p.33), induziu, aos poucos, entre os meus interlocutores, um processo de estranhamento, ou seja, de reflexão: as minhas perguntas sobre “o que, como,

---

forma, não rezando, respeitei a sacralidade do evento. Clifford (1997, p.102) a este respeito fala de *habitus* profissional. Segundo o antropólogo norte americano, embora as práticas de campo estejam sendo re-negociadas, a norma etnográfica (ética) impõe uma certa discricção (separação).

No ato do “*fechamento*”, a minha presença, porém era também funcional para o seu sucesso. De alguma forma, portanto, respeitar o “culto” significava também participar de forma ativa, que no meu caso era de “fechar”, “cercar” o círculo segurando as mãos dos jogadores que estavam do meu lado. Reforço que o “*fechamento*” é uma etapa fundamental na preparação ao jogo, o aquecimento “espiritual” do time (Damo, 2005), cujo momento mais sublime e performático é a reza do Pai Nosso, que descreveremos e analisaremos no capítulo cinco desta tese.

<sup>21</sup> Retornaremos sobre este conceito quando analisaremos a “neopentecostalização” do “fechamento”. A este respeito ver Capítulo 5.

<sup>22</sup> Com “não brasileiro” quero dizer que a investigação e seus resultados devem ser lidos tendo em consideração o *habitus* do pesquisador. De fato, cada pesquisa antropológica deve ser lida em função da posição do seu autor. É obvio que se a realizar a minha pesquisa tivesse sido um antropólogo “marciano” (Augé, 1982; Dal Lago, 1990; Dei, 1991) a sua leitura teria sido diferente. Diferente sim, mas igualmente atendível. A condição, porém, de respeitar as “regras do jogo”, em primeiro lugar aquela de respeitar “objetivamente” o que se viveu, viu, pensou, ouviu (Cardoso de Oliveira, R., 2000). “Objetivamente” significa com clareza, ou seja, tendo em consideração tudo aquele que poderia ter “perturbado” o seu “olhar”. Um olhar “claro” e sempre à procura dos detalhes menos visíveis.

O meu retrospecto “etnográfico”, ou seja, a minha vivência prolongada no Brasil, em particular a moradia com uma família brasileira por dois anos, em um bairro popular da zona Sul de Porto Alegre, Cavalhada, me permitiu uma inserção ainda mais profunda e detalhada. De alguma forma, o fato de compartilhar espaços cotidianos com esta família, e sobretudo a maneira de vivenciar as religiões da mesma, me revelaram, aos poucos, a chave de interpretação do meu objeto de estudo, o “*fechamento*”.

Este trabalho se apresenta, portanto, como a narração de uma experiência de “observação participante”. Narro o que eu descobri olhando para a minha prática “objetivamente” através dos conceitos da antropologia que eu adquirei durante os meus estudos.

quando por que”, acabaram por desnaturalizar o “*fechamento*”, tornando-o de assunto “fútil e irrisório”, alvo de questionamentos.

Dito de outra forma, eles (os meus interlocutores) estavam experimentando, inconscientemente, o método antropológico de tornar o “familiar” em “exótico”, relativizando o seu ponto de vista, o que Lévi –Strauss chamou de “*a capacidade do sujeito de se objetivar indefinidamente*” (In: Augé, 2006, p. 29). De alguma maneira “estavam-se conhecendo”, de acordo com a arte socrática da maiêutica (In: Fabietti, 1999).

Simplificando, começaram a me perguntar se “existia o *fechamento* na Itália, “o que se fazia antes das partidas”, ou seja, encaminhando discussões interessantíssimas, antropológicamente densas de significados, trocas de ideias (talvez, uma segunda recompensa etnográfica [In: Auge, 2006]), através das quais comecei a “familiarizar” e “adquirir” competência sobre o meu objeto de estudo.

Recapitulando: além da prática do “*fechamento*”, rezas, orações, revistas evangélicas e a Bíblia sagrada eram os signos da presença do “religioso” na vida destes rapazes- futebolistas, e ausentes na vida dos jovens atletas italianos. Esta situação me conduziu a endereçar a minha pesquisa sobre o campo das religiões no Brasil, em particular sobre o espetacular sucesso do neopentecostalismo<sup>23</sup> (a chamada “*virada neopentecostal*” [Rial, 2013]) e mais especificamente ainda sobre a sua inserção e difusão no meio futebolístico, principalmente no Sport Clube Internacional.

Um dos indicadores da presença evangélica no meio esportivo repousa na associação evangélica “Atletas de Cristo” (ADC), que surgiu no Brasil na década de 1980, graças à ação de um então atleta do Clube Atlético Mineiro, João Leite (Aguiar, 2011), e que teve sucesso em âmbito nacional<sup>24</sup>, mas também transnacional<sup>25</sup>, com o surgimento de ministérios no exterior.

---

<sup>23</sup> Antes de tudo quero esclarecer que com neopentecostalismo entendo “*aquela parcela do pentecostalismo surgido no Brasil a partir da década de 60 e que, sendo de difícil conceituação, recebeu denominações diferentes segundo os autores: “agência de cura divina (Monteiro, 1979), “sindicato dos mágicos” (Jardilino, 1994), “pentecostalismo de segunda e terceira ondas” (Freston, 1993), “neopentecostalismo” (Mariano, 1995), “pós- pentecostalismo” (Siepierski, 1997)” (In: Oro, 2003, p.205). Ao longo da tese, quando analiso as relações entre futebol e religião, estou me referindo, no específico, à parcela neopentecostal. Como veremos (Capítulo 2) o segmento neopentecostal “rompe” com normas rígidas de conduta até então proibidas como “*beber, escutar musica, (...) os esportes*” (In: Rial, 2013) para pregar o direito do crente de aproveitar sua felicidade na Terra (Teologia da Prosperidade).*

<sup>24</sup> A este respeito ver Jungblut (1994) que realizou a dissertação de mestrado etnografando o grupo dos Atletas de Cristo em Porto Alegre.

<sup>25</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.)*”. Na Itália, por exemplo, os ADC surgiram na década de 1998 com os então jogadores de futebol, Paulo Sergio (Roma) e Paulo Pereira (Genoa), ambos brasileiros. Hoje, o representante italiano mais conhecido é o ex –

Outro indicador da presença evangélica no Brasil voltada ao campo esportivo é a associação evangélica Adhonep (Associação dos Homens de Negócio do Evangelho Pleno). Participei, em Porto Alegre, de eventos organizados por esta associação nos quais os convidados (jogadores de futebol, mas também empresários, enfim, “homens de negócios”) “se despojando” do seu “traje” de trabalho, narravam a própria trajetória de “homens de negócios” de sucesso.

Zé Roberto, então jogador do Grêmio, naquela ocasião, como ele disse “não estava em veste de jogador, mas sim de missionário” (Capítulo 2.2.2), o que significava (implicitamente) que era preciso, para quem estava participando do evento, “mudar de perspectiva”.

Dito diferentemente, Zé Roberto deixava de ser o “jogador de futebol” para “interpretar” o papel de “pastor”, e que, portanto, era dentro de uma perspectiva religiosa como diria Geertz (1989), que era necessário buscar as respostas do seu sucesso (na vida como no esporte).

Se, e como a pesquisa estava confirmando<sup>26</sup>, o avanço neopentecostal no Brasil era um fenômeno incontestável (Sanchis, 1997; Carvalho, 1999; Oro 2003; Montero 2006; 2009, Pierucci 2012) o mesmo ocorria no ambiente esportivo (Rial, 2013), também com a prática do “*fechamento*”. Porém, pelas suas características intrínsecas, apresentava-se, atrás da “máscara<sup>27</sup>” evangélica, como a expressão simbólica de um conjunto de elementos de crenças diferentes e de alguma forma “bricoladas” na sua execução .

---

jogador da Juventus e da seleção italiana Nicola Legrottaglie. No seu livro “ Ho fatto una promessa. Perché la fede ha cambiato la mia vita” (2010) (“Fiz uma promessa. Porque a fé mudou a minha vida” tradução livre) Legrottaglie narra a sua evangelização e recorda como no ambiente esportivo a sua conversão era objeto de brincadeiras. De fato, apesar de uma política e organização mais consistente, os ADC italianos continuam sendo “ignorados” pela mídia e de alguma forma “ridicularizado”.

<sup>26</sup> Sobre o avanço neopentecostal no futebol brasileiro ver Petrognani (2015).

<sup>27</sup> Com “máscara” entendo dizer que, em razão de um processo de apropriação e ressignificação do “*fechamento*” em chave evangélica que analisaremos em detalhes no capítulo cinco, o mesmo está –se apresentando, pelo menos a nível manifesto, como uma expressão “100% neopentecostal”. A nossa tese é que enquanto mais se “neopentecostaliza” o “*fechamento*” revela o seu alto grau de bricolagem religiosa. Dito de outra forma, a “máscara”, paradoxo, o tornaria ainda mais bricolado. É preciso esclarecer que não estou retomando a famosa tese da máscara de Bastide (1960), que interpretava o sincretismo, entre os membros das casas de culto “tradicionais” de Bahia, como uma forma de resistência frente à cultura dominante católica. Muito pelo contrário, não se trataria de uma forma de “resistência evangélica”, mas sim de “neutralização” das componentes afro-brasileiras e católicas do “*fechamento*”.



Se a reza era inequivocavelmente católica, a maneira de expressá-la e o comportamentos dos participantes podiam sugerir influências das religiões neopentecostais e / ou afro –brasileiras<sup>28</sup>.

Neste sentido uma perspectiva antropológica de tipo simbólica, portanto *geertziana*, podia-se tornar fecunda no nosso empreendimento.

Neste ponto é preciso esclarecer, brevemente, a “mudança de rumo” da pesquisa.

Como disse, as minhas idas e vindas ao campo de pesquisa, o Centro de Formação do Sport Clube Internacional de Porto Alegre, me permitiram, depois de um tempo, uma inserção suficientemente “profunda” para que pudesse perambular, conversar, assistir às palestras, com, *dolcis in fundo*, o “*fechamento*”.

Faltava, porém, adquirir conhecimentos teóricos no que diz respeito ao campo religioso brasileiro sobretudo em consideração do panorama que estava, aos poucos, se revelando. Dito de outra forma, o “*fechamento*”, muito mais de um ritual de preparação ao jogo, estava-se apresentando como um “verdadeiro fenômeno social” (Mauss, 1936), uma chave de leitura da sociedade brasileira.

Decidimos, portanto, de acordo com o meu orientador, o Professor Arlei Sander Damo, que fosse mais profícuo uma mudança de orientação.

A pesquisa, de fato, estava –se encaminhando do campo “esportivo” para o campo “religioso”.

O Professor Ari Pedro Oro, especialista em antropologia da religião, assumiu a orientação, o que permitiu avançar, de um posto de vista teórico, na análise “religiosa” do “*fechamento*” em particular, e tomar conhecimento da vasta bibliografia sobre o campo religioso brasileiro (capítulo 4). Agradeço muito ambos os professores pelas suas contribuições específicas em suas áreas de competência antropológica.

Não obstante, era preciso retornar sobre os debates acadêmicos em torno das relações entre religião e esporte (capítulo 1) tendo em vista que a nossa análise compreendia dois campos bem definidos, o esportivo e o religioso.

---

<sup>28</sup> Cabe recordar aqui que “*fechamento*” é chamado também de “roda”. De um ponto de vista linguístico “roda” é um termo que se utiliza também no Candomblé (Barbàra, 2003). A “roda” indica o momento no qual os “rodantes” (quem vai em transe) e os “não – rodantes” (quem não vai em transe), ou seja filhos e filhas de santo, participam da “roda” no começo da cerimônia, cujo momento mais importante é a reza por Xangô. (Barbàra, 2003). No futebol brasileiro a “roda” é também o momento no qual os jogadores se reúnem antes do começo do jogo e cujo momento mais importante é a reza do Pai Nosso. A este respeito, Barba (2007) realizou um estudo no qual analisa as analogias entre um grupo de Candomblé e um time de futebol.

Em particular, recuperando os últimos debates e perspectivas teóricas entorno desta relação controversa<sup>29</sup>, as análises convergiam acerca do sucesso neopentecostal no futebol brasileiro, considerando-o como nexos novo no que diz respeito às relações entre religião e esporte (futebol) (In: Rial, 2012).

Não se tratava de negar o avanço neopentecostal no futebol brasileiro (Rial, 2012) nem de polemizar com a antropóloga que considero uma referência acadêmica *incontournable* sobre este assunto, mas, para efeitos de investigação, era preciso produzir algumas relativizações e introduzir alguns questionamentos sobre este tema tendo em vista, sobretudo, a sua relação com o nosso objeto de estudo.

De um ponto de vista histórico sempre houve uma recíproca relação entre esporte e religião e *vice-versa*. Dito diferentemente, religião e esporte sempre se “serviram” mutuamente. É suficiente pensar no movimento conhecido como *Muscular Christianity*, antecessor do mais moderno “Atletas de Cristo”.

A *Muscular Christianity* (Mcloed, 2004; Parker e Watson, 2011; Martelli e Porro, 2013) deita suas origens na época da Inglaterra Vitoriana (1837- 1901), período de transições entre os esportes tradicionais e o surgimento dos esportes modernos (Elias, 1986; Guttmann, 1978; Darbon, 2008).

Tratava-se de uma associação evangélica, de marca anglicana, que nasceu nos colégios de elites da época, as *Public Schools* (Darbon, 2008) e que se servia do esporte seja como instrumento pedagógico, civilizatório diria Elias (1986), que, de um ponto de vista político, valia-se de uma teologia de vanguarda como instrumento de “*reconquista de fieis*”. (In: Mcloed, 2004).

A partir dessas considerações, poderíamos considerar a política evangélica da época vitoriana como antecessora da política neopentecostal? Haveria uma relação entre a *Muscular Christianity* e os Atletas de Cristo?

Poderíamos pensar o “*fechamento*” como (novo) instrumento de evangelização?

---

<sup>29</sup>Como sublinha Turpin (1999, p.1) o futebol sintetiza bem a ambivalência que o esporte (a sua versão “moderna”) mantém com a religião:

Le sport peut être un indicateur de l’ambivalence que les sociétés modernes entretiennent avec le religieux. Il est une activité ou l’efficacité, la rationalité priment et que l’on investit en même temps d’une dimension transcendantale, ce qui permet ainsi d’éviter d’assumer pleinement chacune de ces deux dimensions (Turpin, 1999,p.1).

As últimas pesquisas<sup>30</sup>, de fato, reforçavam a tese do espetacular sucesso dos neopentecostais no futebol brasileiro, embora nenhuma falasse do “*fechamento*”, o que de alguma forma dificultava a nossa investigação.

Antes de tudo era preciso retornar sobre algumas questões preliminares entorno do sucesso neopentecostal no futebol brasileiro, a partir das quais teria sido possível pensar as suas relações com o nosso objeto de estudo, o “*fechamento*”.

O que faria, portanto do neopentecostalismo uma religião tão sedutora?

Quais seriam as suas características?

Em que medida o “*fechamento*” estava se tornando um produto “aparentemente” pentecostal?

1) Um primeiro ponto diria respeito ao caráter intrínseco das religiões neopentecostais, ou seja sua propensão “*religiosofágica*” (In: Oro, 2015; Almeida, 2003; Mariano, 2007; Gonçalves da Silva, 2015).

2) Um segundo ponto estaria relacionado com a sua capacidade de “produzir” sagrado, ou seja, de se caracterizarem por serem “*religiões emocionais*” (In: J.P. Willaime, 1995).

3) um terceiro ponto seria a produção de uma narrativa performática que prega o sucesso imediato e a prosperidade (Rial, 2013). As chamadas “*religiões da imanência*” (In: Bobineau, 2011).

4) Um quarto ponto estaria relacionado com o seu aspecto “*mágico*” (In: Jungblut, 1994) ao qual os jogadores “atingem” como garantias de algumas providências relacionadas com o invisível.

O que interessa aqui é haver discutido, embora sinteticamente, sobre o impacto do neopentecostalismo no futebol brasileiro, que, reforço, não considero um fenômeno novo no que diz respeito às relações entre religião e esportes, tendo raízes que afundam na história do evangelismo anglicano de época vitoriana. Isto reforçaria também a ideia que haveria uma propensão política dos evangélicos em relação ao esporte, particularmente o futebol, como confirmam os trabalhos de Rial (2012; 2013).

Em relação ao nosso objeto de estudo, o “*fechamento*”, umas das problemáticas iniciais era aquela de procurar as suas origens.

---

<sup>30</sup> A este respeito ver Jungblut (1994); Aguiar (2011); Rial (2013); Caroso e Tavares (2013).

Quando surgiu? Sempre houve “*fechamentos*” no futebol brasileiro? Quem o introduziu? Foram os pentecostais ou o “*fechamento*” preexistia a eles?

De fato, não encontrei informações acerca deste tipo de prática. O que é certo é que hoje é difundida em qualquer campo de futebol brasileiro, profissional ou não, e também em qualquer nível de idade, das escolinhas de futebol (7-10 anos), passando pelas categorias de base (11-20 anos) até os profissionais e à seleção brasileira.

As observações e as entrevistas que realizei confirmaram que hoje em dia o “*fechamento*” é imprescindível e que pode se caracterizar, portanto, como um *habitus* do futebolista brasileiro.

De um ponto de vista histórico, sabe-se que este tipo de prática já vinha realizada na década de 1970/80, segundo o testemunho de Fraga (Capítulo 5)

A entrevista (Capítulo 5.2.1) que realizei com o então zagueiro e capitão do Sport Club Internacional de Porto Alegre, Antônio Guites, conhecido pelo apelido de “Zangão”, que jogou na década de 1955/ 1965, este esclareceu que nessa década não tinha nada que possa recordar o que é hoje o “*fechamento*”. Recorda que, naquela época, os “negros” fechavam entre si mesmos, formando um pequeno círculo e se abraçavam antes das partidas (o que poderia recordar as “rodas” das religiões afro-brasileiras), enquanto eles (os “brancos”) rezavam por própria conta. Naquela época não tinha nenhuma reza coletiva. Cada um, quase todos católicos, iam para a Igreja antes ou depois das partidas, enquanto no vestiário poucos manifestavam a própria pertença (s) religiosa (s). O vestiário, digamos, era um espaço “neutro”.

É claro que devemos relativizar de alguma forma as considerações de Antônio Guites, católico e branco e, portanto, representante, naquela época, de uma elite num contexto mais abrangente de *blanchissement* social do Brasil (Capone, 2005), enquanto os “negros”, chamado de “batuqueiros”, representavam uma minoria, embora, como ele afirmou, todos se respeitassem, embora não se misturassem.

A religião, segundo a reconstrução de Zangão, ficava “fora” do campo de futebol.

A entrevista que realizei com Francisco Fraga da Silva (Capítulo 5.2.2), conhecido como “Chico Fraga, hoje aprimorador das categorias de base do Sport Club Internacional de Porto Alegre”, e que jogou como profissional na década de 1970, já

apresentava um quadro diferente. Segundo Fraga, já na metade dos anos 1970 os jogadores de futebol tinham o costume de realizar o “*fechamento*”<sup>31</sup>.

Naquela época, segundo a reconstrução de Fraga, quem “fechava” eram somente os profissionais, ou seja, era algo muito restrito.

Podemos avançar, a partir das duas reconstruções, que o “*fechamento*” como o conhecemos hoje, ou seja, o característico círculo e a recitação coletiva exacerbada do Pai Nosso, gritada em uníssono, possa ter sido introduzido pelos evangélicos, acompanhando o crescimento dos jogadores evangélicos no futebol brasileiro e o surgimento dos Atletas de Cristo na década de 1980.

Como dissemos, não encontramos (o que significa que não existam) estudos históricos ou antropológicos que analisem este tipo de prática. Em relação à bibliografia estritamente brasileira, a única fonte antropológica disponível é o capítulo “Os ritos e performances de pertencimento antes do jogo” (Damo, 2005) no qual o antropólogo analisa o “*fechamento*” como um ritual de pertencimento cuja função, em última instância, seria de fortalecer e potencializar o espírito de grupo.

Neste caso o “*fechamento*” é tomado como um ritual dado que, como tantos outros, os esportistas põem em ato em momentos emocionalmente intensos, antes das competições.

Para os “durkheimianos” tratar-se-ia de momentos extra-ordinários que foram associados com a irrupção do “sagrado”. Trata-se de uma perspectiva que teve grande sucesso nas décadas de 1980 /90, não por acaso, visto que vinham depois do vento secular e das teorias que anunciavam o fim do sagrado (In: Cipriani, 1981).

Como disse, a minha intenção é de analisar o “*fechamento*” não dentro de uma perspectiva funcionalista nem em termos “durkheimianos”, o que significa que não se tratem de duas perspectivas interessantes e úteis para fins da compreensão do nosso objeto de estudo.

O que interessa é observar e analisar o “*fechamento*” como um conjunto de expressões simbólicas que foram se “construindo” e se “juntando” ao longo do tempo, através das quais os futebolistas brasileiros se servem para reproduzir uma determinada

---

<sup>31</sup>Tive a ocasião de ver em São Paulo, enquanto visitava o museu de Futebol (em 2015), uma fotografia (na capa da tese) que poderia representar o último “fechamento” da série que os futebolistas realizam depois da competição, ajoelhados, de mãos dadas. Obviamente não podemos saber se eles estivessem orando, mas, considerado que na época já existia esta prática (a fotografia é datada 1976 e retrai o time do Cruzeiro (Brasil) depois da conquista da taça Libertadores.), é possível que estejam rezando o Pai Nosso de agradecimento depois de uma conquista.

*visão de mundo* (Geertz, 1989) o que significa ver na maneira de “fechar” um *verdadeiro fenômeno social* (Mauss, 1936).

Neste sentido o “*fechamento*” enquanto produto “bricolado” não está mais a serviço de uma religião (neopentecostalismo) mas sim de todas. Isto explicaria o seu sucesso transversal quaisquer que sejam os pertencimentos religiosos dos futebolistas.

A tese compreende 5 capítulos:

No primeiro, intitulado **Esporte e Religião: Reflexões Teóricas** procuro realizar o estado da arte acerca do debate teórico, antropológico e sociológico, acerca das relações entre esporte e religião (Aguar, 2004;2011, Augé, 1982, 2016; Barba, 2007, 2016; Brohm, 1975; Bromberger,1995; Canal, Quintilla, 1999; Cipriani, 2011,2012; Coles, 1975; Coubertin, 1922; Guillou, 2007; Guttmann, 1978; Ionescu,Labridy, 20008; Jungblut, 1994; Piette, 1993; Rial, 2008, 2012; 2013; Sterchele, Molle, 2011; Toledo, 2001; Turpin, 1999; Thuillier, 1996; Yonnet, 2004).

Demonstra-se que as diferentes modalidades em que foi explorada esta controversa relação, podem se resumir dentro de duas grandes perspectivas teóricas: as teses que sugerem uma cisão radical entre esporte moderno e religião (Coubertin, 1922; Guttmann, 1979), e teses que, pelo contrário, analisam as interações entre futebol e religião (Aguar, 2004; Augé, 1982, 2016; Barba, 2007,2016; Bromberger, 1995; Cipriani, 2011,2012; Jungblut, 1994; Rial, 2008, 2012;2013; Sterchele, Molle, 2011; Toledo, 2001) em particular como produtores de sacralidade (Coles, 1975; Canal, Quintilla, 1999; Ionescu, Labridy, 2008; Turpin, 1999; Yonnet, 2004).

Procura-se avançar no debate problematizando esta perspectiva durkheimiana / panritualística muito em voga nas décadas de 1980 /2000, como instrumento de análise do fenômeno esportivo (neste caso futebolístico).

Enfim, mostra-se as mudanças de perspectivas (Jungblut, 1994; Aguar, 2004;2011; Rial, 2008, 2012, 2013), em verdade não muito exploradas, que leem o futebol como espaço “ideal” e “político” de disseminação de religiosidades, em particular no contexto brasileiro, focando a atenção nas relações entre neopentecostalismo e futebol.

No segundo capítulo, **O Futebol a Serviço da Fé**, mostra-se, brevemente, como a Igreja histórica protestante utilizou o esporte como instrumento de evangelização, em particular através do grupo esportivo chamado de *Muscular Christianity*.

A partir desta perspectiva, procura-se relativizar o impacto do neopentecostalismo no futebol brasileiro enquanto fenômeno novo (Rial, 2012;2013).

Na sequência, procura-se compreender a política evangélica dos Atletas de Cristo a da associação ADHONEP em Porto Alegre (Associação Dos Homens de Negócio do Evangelho Pleno) suas continuidades e rupturas com seus antepassados cristãos.

No terceiro capítulo, **A Fé a Serviço do Futebol**, introduz-se o campo de pesquisa (o Centro de Formação das categorias de base do Sport Club Internacional de Porto Alegre) e mostra-se, a partir de dados etnográficos, como os jovens futebolistas do Sport Club Internacional de Porto Alegre buscam a “fé” não somente como dispositivo de “auto-ajuda”, mas como discurso para potencializar a própria performance. Dentro deste quadro, o discurso evangélico consegue ser o mais performático.

Demonstra-se também que a religião de matriz cristã (católica e evangélica) resulta ser a hegemônica (Carvalho, 1999) enquanto as religiões afro-brasileiras, poucas representadas, ainda sofrem de prejuízos que limitam as suas expressões (Oro, 2000; 2012).

O quarto capítulo, **Mobilidade Religiosa no Brasil**, tem como objetivo inserir o objeto de estudo da tese, o “fechamento”, no contexto religioso brasileiro no qual nasceu e se desenvolveu marcado por um extraordinário sucesso das religiões evangélicas e também por um significativo crescimento da mobilidade religiosa.

Descreve-se esta maneira de ser religioso através das leituras de monografias etnográficas (Fonseca,1991; Galvão,1955; Oro, 1989; Soares, 2009) além da minha experiência de vida no bairro popular *Jardim das Palmeiras* de Porto Alegre (2012-2015).

Em seguida analisa-se a mobilidade religiosa à luz das numerosas metáforas elaboradas pelos estudiosos (In: Chanson, 2011;2014): desde a bricolagem de Lévi Strauss (1962) até a metáfora da butinagem religiosa de Soares (2009).

Enfim, avanço algumas reflexões que me permitem ler o “*fechamento*” como a expressão de um *ethos religioso* sincrético peculiar ao Brasil.

No quinto capítulo, “**Fechamento**”, apresenta-se etnograficamente o objeto principal da pesquisa, a prática do “*fechamento*” dos jogadores brasileiros.

Tenta-se construir a genealogia do “*fechamento*”, procurando esclarecer as etapas que levaram à construção deste tipo de prática, como a conhecemos hoje, no futebol brasileiro.

Para realizar esta tarefa me apoio em entrevistas que realizei com jogadores de futebol profissionais de diferentes décadas.

Em seguida, a partir de dados etnográficos, descreve-se o “*fechamento*” e seus espaços, assim como pude observar no seu desenvolvimento durante as partidas das categorias de base do Sport Clube Internacional.

Defende-se também a ideia de que o “*fechamento*” tornou-se uma regra (não escrita) do jogo do futebol brasileiro enquanto hoje está sendo ensinado, sistematicamente, nas escolinhas de futebol, como é o caso da escola Rubra (Internacional) e também no exterior (como é caso da escolinha de futebol fundada no Japão pelo Internacional) com grande sucesso. A partir destas considerações pode-se considerar o “*fechamento*”, hoje, como um produto da cultura esportiva brasileira.

Enfim analisa-se e interpreta-se o “*fechamento*”.

De um ponto de vista metodológico, adota-se a perspectiva de Bromberger (1995) e de Darbon (2010) que sugerem combinar, no estudo de um determinado fenômeno social, as características intrínseca e extrínseca do objeto em questão, isto é, adotando uma perspectiva antropológica e sociológica.

Quando analiso o “*fechamento*”, tendo em consideração o ponto de vista êmico, como diria Geertz (1989) *a sua visão de seu mundo*, procuro relacioná-lo com o contexto sociocultural, marcado pelo pluralismo religioso e sua grande visibilidade (Capítulo 4) no qual se insere.

A hipótese que sugiro é que o “*fechamento*” pode ser lido como um conjunto de elementos de várias religiões (afro-brasileira, católica, evangélica) o que é chamado, de Levi- Strauss (1962) em diante, de *bricolage*, embora o antropólogo francês utilizasse este conceito para se referir à construção dos mitos.

Isto significa que, apesar da “*neopentecostalização*”<sup>32</sup> do futebol brasileiro, o “*fechamento*”, em vez de revelar a sua “face” neopentecostal, reforça ainda mais o seu alto grau de “bricolagem religiosa”.

---

<sup>32</sup> Com este termo refiro-me à percepção comum, no Brasil e no exterior, de que a penetração do neopentecostalismo no mundo do futebol profissional brasileiro seria fortíssima em todos os níveis: empresários, técnicos, jogadores, e, em particular, que a maioria dos futebolistas seriam evangélicos. Na realidade, esta percepção poderia ser o fruto de uma política evangélica muito bem organizada para obter este resultado (Capítulos 2 e 3).



Neste sentido o “fechamento”, como disse acima, enquanto produto “bricolado”, não está a serviço de uma religião (neopentecostalismo) mas sim de todas. Isto explicaria o seu sucesso transversal independentemente dos pertencimentos religiosos dos futebolistas.

---

Pelo que pude compreender, e pelos dados recolhidos, esta percepção deve ser relativizada, tendo em conta a maneira particular com a qual os brasileiros vivem as religiões (Capítulo 4) e que o “*fechamento*”, o objeto desta pesquisa, exprimiria (Capítulo 5).

## CAPÍTULO 1

### ESPORTE E RELIGIÃO: REFLEXÕES TEÓRICAS

Este capítulo procurará refletir sobre as possíveis sinergias interpretativas e as perspectivas teóricas entre futebol e religião.

A interrogação da relação entre esporte e religião quer relançar a necessária “contaminação” entre diferentes paradigmas disciplinares (Toledo, 2001), o que significará, metodologicamente, “*operare sulle soglie dell’antropologia*” (In: Clifford, 2003), porque, como afirma categoricamente J. Clifford (1997), “*i frutti puri impazziscono*”.

Começaremos, portanto, analisando as principais contribuições da antropologia e sociologia no debate entre esporte e religião. Em particular, será focalizada a atenção sobre o futebol, a “*Surrogate Religion*” (Coles, 1975)?

Enfim avançaremos algumas afirmações entorno desta controversa relação, focando a nossa atenção, no caso brasileiro, entorno das relações entre futebol e neo-pentecostalismo que chamaram a atenção dos acadêmicos brasileiros (Jungblut, 1994; Aguiar, 2004, 2011; Rial, 2012; 2013) em função da visibilidade que hoje alcançaram na sociedade (e aqui especificamente no futebol) brasileira.

#### 1.1 A religião invisível: a aproximação sociológica weberiana

Nas sociedades antigas, as competições esportivas tinham uma finalidade religiosa. Faziam parte de grandes cerimônias para agradecer e celebrar os deuses (Coubertin, 1922). Parafrazeando Guttmann (1978, p.70) “*si correva per far piovere, al fine di placarli (os deuses) o di salvare la nostra anima*” e o vencedor, o eleito pelos deuses, tornava-se um herói, a sua vez honrado como uma divindade.

Segundo o historiador da antiguidade J. P. Thuillier<sup>33</sup> é preciso relativizar esta afirmação, segundo a qual as competições esportivas na antiguidade tinham um sentido estritamente transcendental, sobretudo no que diz a respeito da antiguidade grega e romana. Thuillier, pelo contrário, sustenta que as finalidades profanas como as apostas, o *business*, ou simplesmente o lazer e, para quem participava, o gosto pela competição e vitória, fossem as motivações principais destas competições esportivas.

---

<sup>33</sup> J.P. Thuillier é professor e diretor do departamento de ciências das antiguidades à l'École Normale Supérieure. É especialista de esporte na antiguidade e da civilização etrusca.

Resumindo, segundo o historiador francês não haveria uma ruptura radical entre práticas esportivas na antiguidade, permeadas de religiosidade, e competições esportivas modernas, caracterizadas pela ausência da religião. Nada teria mudado: os jogos de futebol de hoje corresponderiam às corridas de carros dos antigos romanos (Thuillier, 1996):

Le sport dans la Rome antique avait toutes les caractéristiques du sport spectacle contemporain. Y compris ce que nous considérons être des dérives. On peut comparer les courses de chars au football d'aujourd'hui car elles suscitaient un engouement planétaire. L'Empire romain s'étendait de la Lusitanie (l'actuel Portugal) à l'Asie mineure (l'actuelle Turquie), et de l'Angleterre à l'Afrique du Nord (Carthage), soit une grande partie du monde habité. Ce sport a certainement contribué à diffuser la civilisation de Rome dans la majorité des provinces. Les courses de chars drainaient sur tout ce territoire un nombre considérable de spectateurs, ce qui s'explique aussi par la centralisation du pouvoir qui se traduit par une homogénéisation de la culture sportive. On est déjà à cette époque dans le sport de masse, le spectacle de masse. D'ailleurs, dans certains textes latins, on peut lire : "Tout Rome est au cirque". Durant les courses, la ville se vidait de ses habitants, ce qui faisait le bonheur des voleurs (Thuillier, 2012<sup>34</sup>).

Porém, seria própria a ausência desta finalidade religiosa a marcar o nascimento do esporte moderno, apontando uma cisão radical com as práticas esportivas da antiguidade e das sociedades tradicionais. Segundo Guttman (1978), o esporte moderno nasce no momento que se desengancha da instituição religiosa: trata-se daquele processo de secularização definido por Berger como "*le processus par lequel des secteurs de la société et de la culture sont dégagés de la domination des institutions et des symboles religieux*" (Berger, 1967, p. 107).

O processo de secularização das sociedades ocidentais, de um ponto de vista histórico, nasce entorno do XVI e XVII século, quando filósofos, como F. Bacon (1561-1626) ("*Religio praecipuum humane societatis vinculum*"), apercebem-se que a época moderna precisava se desenganchar do vínculo e dos pressupostos confessionais para se desenvolver de um ponto de vista científico e socioeconômico.

Max Weber (1904; 1905) demonstrou, porém, o laço estrito entre o protestantismo e o nascimento do capitalismo na Inglaterra do século XVIII. De fato, a ética protestante estava intimamente relacionada com aquele "espírito de racionalização" imprescindível pelo desenvolvimento da sociedade:

---

<sup>34</sup>A entrevista completa é disponível em: <http://rue89.nouvelobs.com/blog/aya-cissoko/2012/02/08/rome-deja-un-avocat-gagnait-cent-fois-moins-dargent-quun-sportif-226535>

Como se sabe, segundo esse paradigma interpretativo a objetivação da religião como uma esfera diferenciada da vida social é fruto de um movimento histórico inaugurado pela modernidade e exponencialmente estimulado pelo ascetismo protestante. Para Weber, as religiões éticas, caracterizadas pela sua concepção abstrata da salvação, teriam sido responsáveis pela racionalização da imagem de um mundo sem Deus e pela projeção da experiência mística para o além (Montero, 2006, p.47).

Alinhado com a tese de Weber, num clássico da sociologia do esporte, *From ritual to record*, Allen Guttmann (1978) traça um paralelo entre os processos de secularização e racionalização e o desenvolvimento dos esportes competitivos modernos, nos quais o *agon* teria se separado da objetivos e referências transcendentais para se tornar um fim em si.

Una volta che gli dei sono svaniti dal Monte Olimpo o dal Paradiso di Dante, non possiamo più correre al fine di placarli o di salvare la nostra anima, ma possiamo stabilire un nuovo record. È una forma esclusivamente moderna di immortalità (Guttmann, 1978; In: Sterchele, 2011, p. 1).

O traço distintivo no nascimento do esporte moderno seria, portanto, a progressiva emancipação das práticas esportivas dos contextos próprios da religiosidade devocional e a sua sucessiva tendência à racionalização (In: Porro, 2008, pp.33-34).

Dito de outro modo, na sociedade, assim como no esporte, a religião tornou-se “invisível”.

## **1.2 A religião esportiva: a aproximação marxista**

A religião, dizia Marx, é o “*ópio do povo*”. A “*felicidade ilusória do povo*” ou, ainda, o “*suspiro da criatura oprimida*” (Marx, 1843-44; In: Gayot, 2007).

No manifesto do Partido Comunista, anos depois, repetirá que “*as leis, a moral, a religião são prejuízos burgueses atrás dos quais se escondem igualmente interesses burgueses*”. (Marx, 1843-44 In: Gayot, 2007). A religião, portanto, era vista numa lógica de dominação.

O sociólogo francês Jean-Marie Brohm, fundador e diretor da revista “*Quel corps?*” (1975) elaborou, com os seus colaboradores, uma teoria radical do esporte competitivo definido como “nova religião”, “novo ópio do povo”, dentro do modelo marxista da lógica da dominação: o esporte seria o *panem et circenses* das classes subalternas, o instrumento que permitiria às classes dominantes de instaurar e manter a ordem (Brohm, 1976).

A “religião esportiva”, sempre segundo Brohm, levaria os homens a perder a própria humanidade, forçando-os, na busca da performance, a se sujeitar a práticas destrutivas e alienantes para a própria saúde mental (Brohm, 1976).

Num artigo publicado no site “*Les dossiers du net*”, no dia 16 de junho do 2006, a propósito de seu trabalho fundador do *Sociologie politique du sport* (1976, 1992), numa linguagem intencionalmente apocalíptica, escreveu:

(...) [Le] principe de rendement corporel, la course aux records, la recherche de la performance pour la performance, la chasse à la compétitivité et à l'efficacité à tout prix ont conduit la pratique du sport à des extrémités inquiétantes. La surmédicalisation, la préparation biologique sophistiquée, le dopage scientifiquement assisté, l'entraînement intensif, l'hypertechnologisation des capacités physiques, la sélection précoce des "talents" ont transformé le sport de haut niveau, en bien des pays et pas seulement dans le défunts pays "socialistes", en une usine à monstres et robots, en une institution concentrationnaire avec ses instituts/bagnes de préparation des forçats du labeurs du labeur sportif, ses technocrates de la "récupération biologique", ses "commandos sportifs", ses légionnaires de l'effort hors norme, bref en un mode de production de cybernanthropes aliénés, de cyborgs asservis aux programmes d'entraînement assistés par ordinateur (Brohm, 2006<sup>35</sup>).

Portanto, na perspectiva de uma sociologia crítica do esporte, o sociólogo e filósofo francês Jean-Marie Brohm, de formação marxista, queria demonstrar que o esporte é uma forma de religião, (“*le sport est la seule véritable religion universelle laïque de masse*”), um novo “ópio do povo”, capaz de manipular as consciências populares e afastar da luta de classe.

### **1.3.O panritualismo religioso: a aproximação antropológica**

A orientação antropológica, a partir da década de 1980, concentrou-se nas analogias entre esporte e religião, procurando esclarecer se e como o esporte pode ser considerado, ou não, um tipo de religião ou uma quase religião (Coles, 1975; Augé, 1982 e 2016).

Muitos autores (Augé, 1982, 2016; Bromberger, 1995; Segalen, 1998; Barba, 2007, 2016; Cipriani, 2011, 2012; Price, 2001) sublinham as numerosas afinidades fenomenológicas que reúnem os dois âmbitos, até afirmarem a quase total analogia. Tais afinidades compreendem, por exemplo, a existência de espaços e lugares dedicados a reuniões coletivas (Barba, 2007), os calendários que separam os eventos do tempo

---

<sup>35</sup> In: “*Les dossiers du net*”, 16 de junho do 2006. Disponível em [www.dossiersdunet.com](http://www.dossiersdunet.com)

sagrado daquele do tempo ordinário, os rituais pré-liminares, liminares e pós-liminares (Cipriani, 2011), os heróis e os santos (Piette, 1993), a capacidade de mobilizar fortes emoções coletivas permitindo a experimentação de momentos extraordinários, transcendendo, temporariamente, os confins entre si e o mundo (Canal Quintilla, 1999; Guillou, 2007).

Apesar das evidentes afinidades, outros estudiosos afirmam que os dois âmbitos possuem também fundamentais diferenças. Por exemplo, a orientação da religião ao sobrenatural e ao transcendental, duas categorias ausentes no esporte (C. Bromberger, 1995; Turpin, 1999).

Focando a nossa atenção no debate sobre as analogias e diferenças existentes entre o futebol e a religião, Bromberger, que estudou o “fenômeno” futebolístico nos anos de 1990, tornando-se uma referência “obrigatória” para quem quisesse explorar este tema na perspectiva antropológica, põe em dúvida a “ênfase” de tomar o jogo de futebol como um ritual “religioso”:

dobbiamo confessare di provare esitazione e reticenza a intraprendere questo cammino che rappresenta l'ultima scappatoia alla moda per esaminare gli eventi sociali più disparati: turbolenti raduni di individui (incontri sportivi, concerti rock, manifestazioni politiche) pratiche della vita di tutti i giorni per poco che siano codificate e programmate (gesti del lavoro, ricevimento, conferenze), oppure comportamenti trasgressivi in cui si manifesta il “sacro” allo stato “puro” (...) (Bromberger, 1999, p.230).

E se coloca uma pergunta:

(...) si può essere tentati di accostare la partita di calcio a un rituale. Ma si tratta di un approccio utile, che permette di isolare le caratteristiche essenziali dello spettacolo sportivo, o di un semplice gioco metaforico che ostacola, più che chiarire, l'analisi del fenomeno? (Bromberger, 1999, p. 229).

De fato, no Capítulo 18 – “Le dimensioni rituali della partita di calcio” (Bromberger, 1999, p.227), encontramos várias analogias entre “jogo de futebol” e “ritual religioso”. Alguns exemplos:

Per i tifosi più ferventi, il prato dello stadio ha tutte le caratteristiche di una terra santa”. (...) Esempio impressionante di questa sacralizzazione sono le cerimonie che seguirono la tragedia dello stadio di Sheffield, nell'aprile 1989, dove perirono un centinaio di tifosi. La sera stessa lo stadio, come un luogo di culto, era coperto di fiori e di emblemi di ogni sorta (...)” (Bromberger, 1999, p. 236).

La suddivisione del pubblico nella cinta dello stadio ricorda, per molti aspetti, la distribuzione dei gruppi sociali in occasione delle grandi cerimonie religiose (Ibid. p. 237).

Le competizioni seguono un calendario regolare e ciclico (Ibid. p. 237).

La preparazione della partita si svolge secondo uno schema invariato: i giocatori hanno l'abitudine di andare "in ritiro"(rito di separazione), spesso caratterizzato dall'astinenza sessuale; anche per i tifosi il periodo precedente la partita è fortemente codificato, segnato dalla tensione e improntato al raccoglimento (...) (Ibid. p. 239.)

I giocatori mettono in opera un insieme di gesti e di credenze propiziatori: indossare una maglia che porti lo stesso numero assegnato al calciatore in occasione di una certa vittoria, scegliere scarpe e ramponi con la massima cura, i portieri concentrano l'attenzione sui guanti che si accingono di infilare; non ci si rade per conservare l'energia virile (Ibid. pp. 245-247).

I tifosi più ardenti prestano la stessa attenzione rituale al loro equipaggiamento. Alcuni non si muovono senza portare con sé un oggetto, emblematico del loro club. Oppure indossano un oggetto come feticcio, in quanto associato a una precedente vittoria. Si tratta di "pratiche personali, spesso intime e volentieri dissimulate (Ibid. pp.247 – 248).

Più frequenti sono i comportamenti propiziatori presi in prestito dalla religione cattolica ufficiale o periferica. (...) A Marsiglia, per esempio, prima di un incontro importante, la squadra locale compie regolarmente un suo rito propiziatorio recandosi in pellegrinaggio votivo a Notre-Dame de la Garde. (...) Nei contesti sudamericani e soprattutto africani, anche i maghi partecipano all'impresa di captazione magica del destino (Ibid. pp. 248-249).

La coppa è il simbolo della vittoria, spesso ha la forma di un calice o di un ciborio, che i campioni abbracciano e dove bevono a turno dopo averla riempita di vino (...) (Ibid. pp. 251).

Existem, portanto, uma série de aspectos e de fatos convergentes que "*sembrano fugare i dubbi sulla natura rituale della partita di calcio*" (Bromberger, 1999, p.257). Encontramos analogias de forma ("*un quadro spaziale, dei ritmi temporali, dei modi di raggruppamento specifici*") (Ibid. p.257)), de funcionamento ("*uno scenario programmato, l'instaurazione di una "antistruttura" che mitiga le gerarchie ordinarie*" (Ibid. p.257)), de comportamento ("*un fervore emotivo che si esprime attraverso atteggiamenti stereotipati, la passione, le credenze*"(Ibid. p.257)), e de afinidades simbólicas ( "*che si leggono attraverso la messa in scena di valori essenziali: "noi" e "gli altri", la vita e la morte, il bene ed il male, la giustizia e l'ingiustizia (...)*" (Ibid. p. 257).

Podemos, igualmente, perceber como o futebol lida bem com outra característica dominante do rito, ou seja, a sua "*plasticità, la capacita di essere polisemico, di adattarsi al mutamento sociale*" (Segalen, 1998, p. 8). Como disse Bromberger, o futebol não foi inventado para agradar os etnólogos, mas oferece "*per la sua trama profonda, per le*

*implicazioni che cristallizza, per le evoluzioni che prefigura, per le emozioni che condensa, un osservatorio straordinariamente ricco alla ricerca antropologia*” (1999, p.11).

Mais detalhadamente, uma análise interessante de aproximar “futebol” e “religião” foi desenvolvida pelo antropólogo Bruno Barba. Em *Un antropologo nel pallone* (2007;2016) tentou comparar um grupo de candomblé – “*religione afro-brasiliana nata dall’unione tra cattolicesimo e i culti africani degli schiavi*” (Barba, 2007, p.62) – e um time de futebol.

Resumindo, segundo o antropólogo italiano, as principais analogias encontradas seriam:

- O “**terreno**”: seria o lugar físico onde os jogadores se preparam (“*Il campo di allenamento dove avvengono le “funzioni”*” (Barba, 2007, p.62) e, também, o “*terreiro*”, o espaço onde o grupo de candomblé desenrola os próprios rituais.

- **A importância das imagens**: podemos observar a importância, nos centros de formação dos times profissionais<sup>36</sup>, das imagens de vitórias ou dos principais jogadores que fizeram a “*historia*” do clube, como, num *terreiro* de candomblé, sempre decorados com as imagens dos *orixás* e dos fundadores da casa do culto (In: Barba,2007). Segundo Barba (2007, p.62), haveria, tanto no time quanto no grupo de candomblé, um forte sentido de “*família*”: “*si celebrano gli antenati come si venerano le vecchie glorie*”.

- **Um lugar “secreto”**: um time de futebol, como um *terreiro* de candomblé, possuem espaços que os “*estrangeiros*” não podem “*visitar*”:

La sala dei trofei di un club corrisponde alla stanza degli orixás del terreno, dove sono conservati gli altari esclusivi della divinità. Soltanto le persone appartenenti al gruppo vi hanno accesso (...) e questo non fa che sancire il valore simbolico della proibizione. Si tratta di un luogo “sacro (...) perché difeso e protetto gelosamente (Barba, 2007, p. 62).

Sempre no jogo das analogias, o presidente de um time de futebol é comparável à figura *do pai ou mãe de santo*. De fato, eles parecem ter as mesmas características:

Carisma, esperienza, capacita di introspezione psicologica, decisione e coraggio di fronte alle difficoltà e disponibilità finanziaria (Barba, 2007, p.64).

---

<sup>36</sup> Ao entrar no Centro de Formação do Inter, dois pôster representando os jogadores de futebol Leandro Damiano e Pato, estão pendurados na parede principal. O significado das imagens, a “*iconografia*” representando dois jogadores que cresceram nas categorias do Inter, e se destacaram, em seguida, no profissional, possui o significado, o poder simbólico, de criar nos jogadores, um forte sentido de pertencimento com o clube (como a estratégia de lhe mostrar, logo em seguida, um vídeo que celebra as conquistas mais importantes do clube) e de identificação com os ídolos. Metaforicamente representariam, também, o sucesso que cada um pode alcançar, se tornando, depois de uma longa aprendizagem, a próxima celebridade do Inter.



- **A hierarquia:** cada grupo religioso, como cada time de futebol, é constituído em maneira piramidal: cada “adepto” tem os próprios deveres. Alguns exemplos:

- *A mãe pequena = vice-presidente.*
- *Ekedes = secretarias.*
- *Xogun = técnico.*
- *Filhos dos santos = jogadores de futebol ( In: Barba, 2007, p.66)*

As analogias, como já vimos, resguardam também a noção de “tempo” (“*nel candomblé il tempo è scandito da un calendario di feste che celebrano gli orixás [...] così come la partita di calcio è il rito settimanale[...]*”) e a noção de “sacrifício” (“*Il sacrificio permette la vita del candomblé. [...] Anche gli allenatori chiedono il “sangue” [...]*”). (In: Barba, 2007, p.68)

Aqui, porém, se trata de entender se esta aproximação entre “rito” e “futebol” não seria o reflexo de um “*panritualismo scatenato che vede il sacro ovunque non regni una rigorosa logica pratica o razionale*” (Bromberger, 1999, p.230; Turpin, 1999) ou se trataria da “*l’ultima rappresentazione sacra del nostro tempo*” (Pasolini, 1970; Yonnet, 2004).

Como pergunta-se, ironicamente, Augé:

“*Peut-être l’Occident est-il en avance d’une religion et ne le sait-il pas ?*” (Augé, 1982, p.8)

#### **1.4 A religião visível: futebol evangélico no Brasil**

Segundo Olivier Bobineau, a partir da década de 1980, “*une révolution anthropologique affecte l’individu*” (Bobineau, 2011, p.1). A conjunção naquela década de três crises inéditas – econômicas, político-ideológica e religiosa, “*va façonner de nouvelles générations d’individus bien différentes des précédents (...) Durant cette période l’individu devient hypermoderne*” (Aubert, In: Bobineau, 2011, p.4).

A socióloga Aubert, no ano de 2011, propõe quatro características/mutações antropológicas próprias do *individu hypermoderne*:

Pour comprendre ce que seraient les individus hypermodernes et comment ils fonctionnent, il faudrait repartir d’un certain nombre d’éléments, de changements importants qui se sont produits dans la société contemporaine. Premier élément : l’avènement d’un nouveau rapport au temps marqué par une accélération continue.  
Deuxième élément : l’avènement d’un nouveau rapport aux autres marqué par l’éphémère.

Troisième élément : l'avènement d'un nouveau rapport à soi marqué par le dépassement, par l'intensité, par l'excès de soi.

Quatrième élément : La visibilité : comment le souci de visibilité de soi prend le pas sur la notion d'intériorité, l'espace intérieur de soi, comme si quelque chose se déportait vers l'extérieur, une « monstration » aux autres de ce qui relève d'une dimension plus intérieure de soi... (Aubert, 2011, troisième séminaire AFAPP).

É a “visibilidade de si”, segundo Aubert, a grande característica do indivíduo hipermoderno, tanto no esporte (na busca [e no culto] da performance [Ehrenberg,1991]), na superação dos próprios limites) como na religião (no “pentecostalismo emocional” [J.P.Willaime, 1995] ).

A este respeito, os trabalhos de Jungblut (1994) Rial (2012, 2013) e Aguiar (2004, 2011) analisam o nexa entre religião e esporte (o futebol, em específico) a partir da visibilidade que os atletas neopentecostais (Atletas de Cristo) adquiriram a partir dos anos de 1970 e que coincide com o “aumento meteórico das igrejas evangélicas no Brasil” (Rial, 2013):

O movimento pentecostal iniciado nos EUA foi introduzido no Brasil a partir 1910, através da Congregação Cristã e da Assembleia de Deus, que se inicia em 1911. Essas deram origem nos anos 1950 a outras igrejas, como a Igreja Quadrangular, Brasil em Cristo e Deus é Amor, que é de 1962. Estas denominações tiveram um crescimento muito rápido, que coincidiu com o crescimento da população urbana. Em meados dos anos 1970, pastores brasileiros criaram o que ficou reconhecido como as congregações neopentecostais: Sarar nossa Terra, Igreja Universal do Reino de Deus, de 1977, Renascer em Cristo, de 1986, Bola de Neve, no ano 2000 (...) (Rial, 2013).

Esta visibilidade evangélica é expressa, no futebol, através dos gestos em campo de agradecimento a Deus, de inscrições de palavras sagradas em suas camisetas (Deus é minha força, Deus é fiel, Obrigado a Jesus, Eu pertença a Jesus), referências a Deus e a Jesus Cristo em entrevistas, depoimentos e testemunhos. Quem não lembra o jogador Kaká, depois de ter ganhado a Copa do Mundo 2002, vencida pelo Brasil, ajoelhado, no meio campo, com a camisa “Eu pertença a Jesus”? Ou, depois da final vencida na África do Sul, na copa das confederações, além dos inúmeros gestos que invocam o transcendente nos gramados de futebol brasileiros.

Segundo a antropóloga Rial (2013), esses gestos simbólicos “*promovem crenças religiosas em escala global, como um tipo de ‘religiosidade banal’*”. O futebol, através da mídia, funcionaria, portanto, como uma grande caixa de ressonância, permitindo uma visibilidade em escala global da fé evangélica. (Rial, 2008).

Sabe-se que há elementos próprios do neopentecostalismo<sup>37</sup> (em particular a doutrina conhecida como Teologia da prosperidade), que possibilitam aos “jogadores-celebridades” viver como milionários sem culpa (Rial, 2013):

A doutrina conhecida como Teologia da Prosperidade está na base das igrejas evangélicas que tiveram maior sucesso no Brasil. Assim, a Modernidade não apenas não acabou com a religião, como previam alguns, mas a reforçou, como é o caso do neopentecostalismo [...]. O neopentecostalismo oferece uma cosmologia capaz de integrar as novas experiências de vida destes jogadores assim como possibilita, para os jogadores-celebridades, viver como milionários sem culpa. Ao contrário do catolicismo [...] o neopentecostalismo faz da riqueza material prova de um bom diálogo com Deus (Rial, 2013).

Uma doutrina que encontra, também, na salvação “*dans l’ici-bas visible*” (Bobineau, 2011) ao contrário do catolicismo, uma relação direta com o transcendente:

Le processus social par lequel un individu envisage son salut ici-bas, ici et maintenant e non dans l’au-delà, non en fonction de l’après - vie terrestre (...) L’individu qui concevait son salut dans l’au-delà invisible, le conçoit à présent dans l’ici-bas visible” (...) L’individu hypermoderne est en recherche d’un croire non pas tant qui sauve après, mais qui guérit maintenant des souffrances et frustrations engendrées, entre autre, par le décalage entre la réalité et les désirs produits et non réalisés par la modernité (...) La mondianisation opère une immentisation du rapport à la transcendance : elle déplace la perspective de l’au-delà invisible vers l’ici-bas visible, sujet d’émotions (...)  
La mondianisation émotionnelle é expressive, tout en extériorité, en manifestation, mise en scène (Bobineau, 2011, p. 30).

Esta característica da *visibilité de soi* está relacionada com a mutação da relação que o homem estabelece com os próprios limites (Quéval, 2014). Uma mutação que começou a se realizar com o desenvolvimento da ciência (século XVII) que levou o homem ocidental a pensar que qualquer coisa é perfectível. Mesmo o próprio corpo:

De même que dans le domaine philosophique s’affirme le sujet cartésien (...), conquérant d’un monde infini, dans la considération corporelle s’affirme une sorte d’invention de soi, d’appropriation de la perfectibilité corporelle, entrant bientôt en résonance avec l’idée de progrès (Quéval, 2004. In: Troger, 2007).

A ultrapassar um recorde, o esportista não busca só a visibilidade pessoal, mas também quer confirmar a sua grandiosidade. Na superação de seus limites, o homem alcança o absoluto, como escreve Michel Bouet (1968) em “*Signification du sport*”:

---

<sup>37</sup> “A saber, a teologia da guerra espiritual, a visão dualista da realidade, a teologia da prosperidade, uma escatologia intramundana, a teologia da posse, a liberação dos costumes e da espiritualidade”. (In: Aguiar, 2004, pp.47-48.)

Visée d'amélioration perpétuelle et volonté de toujours reculer les limites atteintes, la signification de la performance ne se vide pas cependant en une vaine aspiration à des satisfactions toujours différées. Car l'action qui la produit ou qui s'efforce vers elle est une action accomplie pleinement, toute gonflée et « submergée de gain », car en elle le sujet donne toute sa puissance ; il se réalise au maximum par cela même qu'il cherche à se surpasser. (...) La tentative de la performance se déroule comme une manifestation intense de la vie, (..) Elle porte à l'absolu dans le temps qu'elles s'expriment, les forces qui se tendent à la fois vers le tout de ce qu'elles peuvent et vers l'au-delà de ce qu'elles peuvent, horizon toujours recommencé et toujours tutélaire.

Plénitude et perfection de l'accomplissement de l'acte dans le dépassement, toujours recrée de ce qui est accompli, c'est là la double implication de la signification sportive, en tant qu'elle participe du relatif et de l'absolu (Bouet, 1968, p.40).

D. Bodin e S. Héas comentam sobre a busca da performance como *“la recherche du vertige, du dépassement soi, de ses limites des autres pour atteindre une sorte d'éternité”* (Bodin e Héas, 2002. In: Troger, 2007). Na realização da performance, o esportivo experimenta uma emoção intensa que assimila a uma emoção religiosa:

Je suis plus loin que moi-même, plus loin que la réalité, je suis dans le futur. J'ai une sorte de force qui me rapproche de Dieu (A.Senna, 1994. In :Troger, 2007).

É nesta linha de pesquisa que se inserem trabalhos, de escola durkheimiana, que veem no esporte o meio de realização de uma “nova” experiência religiosa e sagrada (Coles, 1975; Ionescu, Labridy, 2008; Canal, Quintilla, 1999; Guillou, 2007; Yonnet, 2004).

Coles (1975) tentou mostrar como a análise durkheimiana das atitudes e das praticas religiosas poderia se aplicar à realidade social do futebol. A reunião de milhares de indivíduos experimentando os mesmos sentimentos e os exprimindo através do ritmo e do canto *“lui semblait créer les conditions d'une transformation du psychisme individuel, d'une perception sensible du sacré analogue à celle que Durkheim évoque à propos dos rites expiatoires australiens”* (In: Augé, 1982, p.7) .

No artigo da Ionescu e Labridy (2008), a busca obsessiva da performance esportiva é lida como a máxima expressão de um “novo” sagrado. Contrariamente ao que se poderia pensar, a modernidade não teria cancelado o sagrado, mas o teria aproximado do homem (In: Ionescu, Labridy, 2008).

Segundo Turpin (1999), esta ambivalência de rejeição e integração do sagrado é o indicador de que a sociedade moderna, fundada na racionalidade, não conseguiu eliminar a sua dimensão religiosa.

Segundo este sociólogo francês, o homem era, é e permanece um “*animal religieux*”:

Si l'on doit se réjouir du fait que la modernité s'accompagne d'une prise en main par l'Homme de sa destinée, il demeure un animal religieux, que l'absence de mythes, rites et autres appareillages symboliques plonge dans une profonde insécurité. Accepter ce fait anthropologique est dans une certaine mesure plus risqué sur le plan épistémologique puisqu'il implique que soit travaillé ce rapport ambigu au religieux, non pas en mettant à nu toutes les gesticulations qui l'accompagnent, somme toute peu importantes, mais en acceptant l'idée que l'individu puisse être libre tout en reconnaissant qu'une dimension lui échappe puisqu'elle est issue d'un principe supérieur dont le langage seul ne peut rendre compte (Turpin, 1999, p.4).

Sabe-se também que o mundo do futebol é permeado pela incerteza (“*nada mais natural atingir esses distintivos sociais tão sedutores do que cercar-se como garantias de algumas providências relacionada com o invisível*”<sup>38</sup>) e que os imprevistos (o desperdício de um pênalti decisivo, uma lesão e outras situações “intangíveis”) podem mudar a sorte de um jogo. Recorrer às práticas “mágicas” e “religiosas” seria, portanto, “*uma maneira de afrontar situações de infelicidade ou de perigo para as quais não existe uma solução conhecida e eficaz*” (Rivière, 1997, p.121).

---

<sup>38</sup> In: Jungblut, 1994, p. 167.

## CAPÍTULO 2

### O FUTEBOL AO SERVIÇO DA FÉ

Neste capítulo mostra-se, brevemente, como a Igreja histórica protestante utilizou o esporte como instrumento de evangelização, em particular através do grupo esportivo chamado de *Muscular Christianity*.

A partir desta perspectiva, procura-se relativizar o impacto do neopentecostalismo no futebol brasileiro enquanto fenômeno novo (Rial, 2012,2013).

Seguidamente, procura-se compreender a política evangélica dos Atletas de Cristo a da associação ADHONEP em Porto Alegre (Associação Dos Homens de Negócio do Evangelho Pleno) suas continuidades e rupturas com seus antepassados cristãos.

Enfim, pelas considerações feitas, será possível compreender a “preeminência” evangélica nos jogadores das categorias de base do Sport Clube Internacional de Porto Alegre.

#### 2.1) Protestantismo e esporte na Inglaterra: a *Muscular Christianity*

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 (In: 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 esportes 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 diferentes formas de *sporting parson*<sup>39</sup>:

---

<sup>39</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*”.

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>40</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 toda 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 *Muscular Christianity*, 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.

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* (Mcloed, 2004, p.7).

---

<sup>40</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”.

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).

## **2.2) Neopentecostalismo e futebol 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; Pierucci,2012).

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 “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, no 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>41</sup>) garante as mesmas liberdades e direitos a todos.

Assim a laicidade “*é um conceito insubstituível*”<sup>42</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>43</sup>.

---

<sup>41</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 diferencie e pluralize com o aflorar inestancável de um empreendedorismo religioso inteiramente inesperado*”.

<sup>42</sup> Escreve Baubérot (2011, p.59): “*As laicidades possuem em comum o fato de articular quatros 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 laïcité é portanto insubstituível*”.

<sup>43</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 fundadora 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 (Pierucci, 2012, p.89).

O ponto de partida é, portanto, a pluralidade da oferta religiosa<sup>44</sup> na esfera pública, isto é, como os agentes religiosos não simplesmente se introduziram nas esferas da sociedade civil brasileira (In: 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>45</sup> (Rial, 2013).

### 2.2.1) Os “Atletas de Cristo”

A nossa intenção, aqui, é de avançar algumas comparações entre o movimento da *Muscular Christianity* que teve a sua máxima expansão por volta da década de 1890 / 1930 (Mcloed, 2004) e o grupo neopentecostal denominado Atletas de Cristo<sup>46</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 (Aguiar, 2011, p.231).

Passaram-se trinta e quatro anos desde que os Atletas de Cristo nasceram, e seu crescimento numérico<sup>47</sup>, também além das fronteiras nacionais com o surgimento de ministérios no exterior<sup>48</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>44</sup> A esse respeito ver Pierucci (2012) e Mariano (2001).

<sup>45</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 (Montero, 2006, p.59).

<sup>46</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.atletasdecristo.com.br>).

<sup>47</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>48</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 nexos futebol-neopentecostalismo ?

Como se difundiu entre atletas desse esporte?

Haveria uma relação entre a política da *Muscular Christianity* 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.

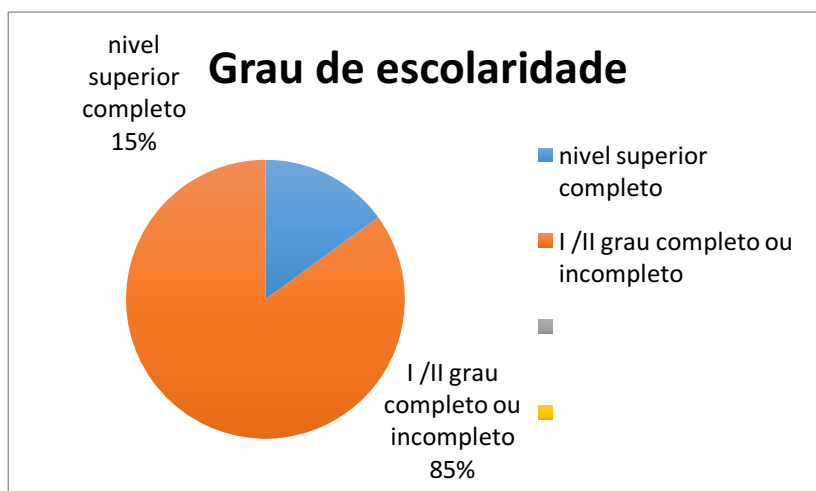
Avançando na nossa análise, é possível ressaltar que, das 15 famílias com nível superior de escolaridade, 13 declararam se católicas enquanto 2 evangélicas. Ou seja, o 86% de quem possui um grau de escolaridade superior é católico.

Portanto, os dados, corroborariam a tese que o neopentecostalismo é uma religião que mais se adapta as camadas sociais da baixa classe média<sup>49</sup> (In: Sanchis, 1997)

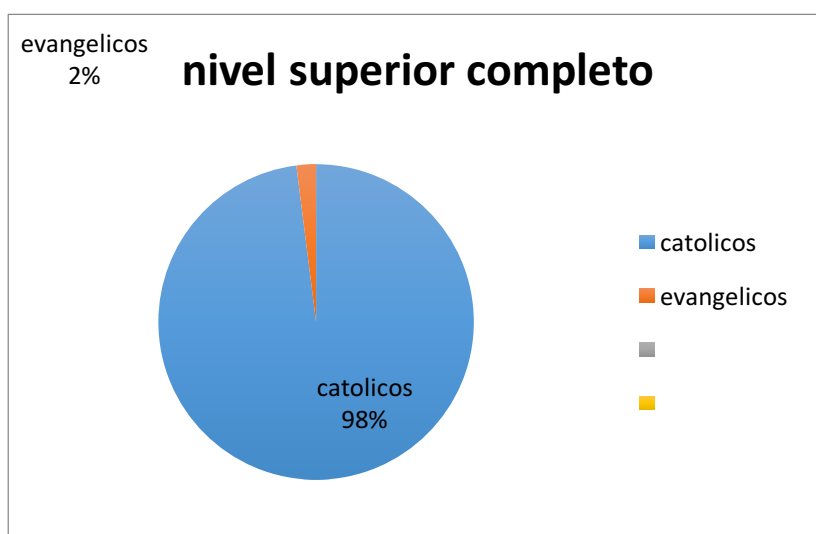
---

<sup>49</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

que sonham enriquecerem por meio do profissionalismo esportivo, futebolístico em particular<sup>50</sup>.



O gráfico mostra o grau de escolaridade das 100 famílias tomadas em conta na pesquisa de doutoramento.

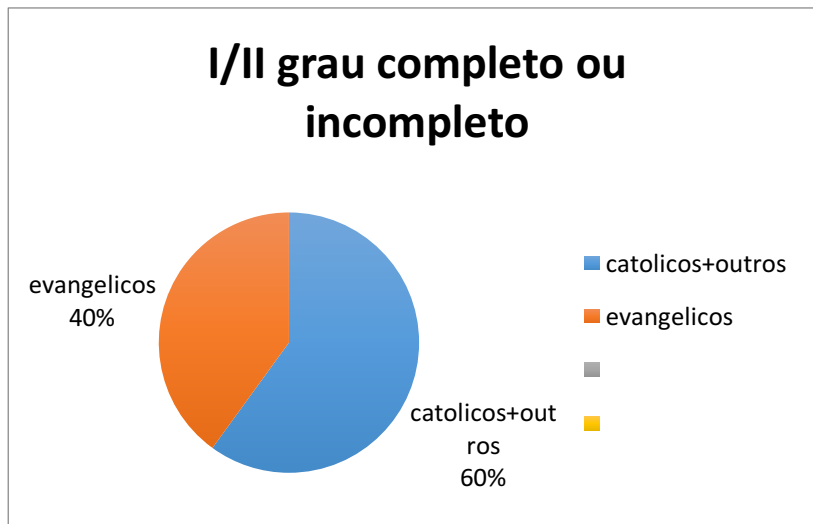


Em particular, ressalta-se a desproporção entre evangélicos (2%) e católicos (98%) a propósito de quem possui o nível superior completo.

---

*social dos grupos pentecostais primitivos, o espectro pentecostal, se corresponde ao perfil geral brasileiro quanto à população de renda média baixa”.*

<sup>50</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”.



**Das 85 famílias que declararam possuir um nível de escolaridade inferior (I /II grau completo ou incompleto), o 40 % é evangélico.**

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 (Jungblut, 1994, p.116).

Ademais, em particular no que diz respeito às categorias de base, não devemos desconsiderar a condição de seres liminares<sup>51</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. (In: Jungblut, 1994; Rial, 2013).

<sup>51</sup> Entendo com seres liminares (Capítulo 3) 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”).

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

Dito diferentemente, o neopentecostalismo é performático próprio porque é capaz de dar “sentido” ao mundo dos jogadores de futebol, sejam eles jovens atletas ou consagrados campeões<sup>52</sup>.

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 (Rial, 2013, p.6).

Assim como os seus ancestrais evangélicos britânicos libertários da *Muscular Christianity*, que romperam com uma tradição puritana de negação do esporte, os neopentecostais, e, no que diz respeito ao 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 libertária (em particular a partir da teologia da prosperidade [Rial, 2013]).

O grupo dos Atletas de Cristo, hoje, assim como a *Muscular Christianity* da década de 1890/1930, tem como objetivo recombinar práticas religiosas e atividades esportivas<sup>53</sup>.

Ou seja, ontem como hoje, o esporte se configura (também) como um território de (re)conquista cristã, de renegociação de fiéis, em suma, um “canal por onde passa a palavra de Deus”.(In: [atletatsdecristo.org](http://atletatsdecristo.org))

No site [atletatsdecristo.org](http://atletatsdecristo.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

---

<sup>52</sup>Kaká, talvez, possa ser considerado na atualidade o representante mais famoso mundialmente entre os Atletas de Cristo no mundo.

<sup>53</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*)”.

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.

Nessas quatro linhas reencontramos, portanto, o “espírito” da *Muscular Christianity* de origem britânica de fazer do esporte palco de pregação e de conquista.

### 2.2.2) Zé Roberto “profeta” de Deus

Como mencionei, buscarei analisar partes do discurso<sup>54</sup> (a palestra durou uma hora e trinta minutos) de Zé Roberto, focando-me, em particular, sobre dois aspectos: a análise da linguagem e as expressões corporais.

*Boa noite a todos. Para o senhor Jesus é motivo de alegria estarmos aqui mais uma vez [...] Queria louvar a Deus pela vida dessa diretoria que nos proporciona noites como essa [...] Eu tenho certeza que não vai ser somente uma noite na qual você saiu da sua casa, ou veio participar de um simples jantar. Eu acredito que é uma noite que ficará marcada não somente na minha vida, mas na vida de cada um de vocês que adentram aqui hoje, Amém. (O público, imediatamente, responde “Amém”)*



**Zé Roberto dando testemunho. Atrás, o brasão da Adhonet.**

José Roberto da Silva Júnior, mais conhecido como Zé Roberto, está de pé, tablet na mão. Atrás dele, sentados, os membros da diretoria da Adhonet e, pendurado na parede, o brasão da Associação. A sua fala é, intencionalmente, lenta. Repete várias vezes

---

<sup>54</sup> Apresento a etnografia segundo as modalidades utilizadas por Albert Piette (1999), no qual o autor alterna descrições etnográficas e análises teóricas.

a palavra “louvar” e “Deus”. O tom da voz é calmo, manso. A expressão do rosto expressa tranquilidade. Na sua frente o público, sentado, o escuta com devota atenção.

*Eu queria falar para vocês que essa é a minha terceira oportunidade que eu tenho de poder falar na Adhonet. A primeira foi no Rio de Janeiro alguns anos atrás, na qual falei 10 minutos. A segunda foi alguns meses atrás, em setembro ou outubro (em Porto Alegre), onde falei uma hora e meia. E a terceira está sendo hoje, aonde irei falar três horas, Eu sei que, que talvez para aqueles que vieram só para a sobremesa vão ser muito [...]; mas estou brincando, vou ser bem breve.*

Zé Roberto está sempre de pé. A sua fala agora é informal e o tom “brincalhão”, sem referências a Deus. Os participantes, sentados nas mesas na sua frente, compartilham, rindo e aplaudindo.

O “missionário”, o “profeta de Deus”, assim se autodefine Zé Roberto. Em tom solene, repete mais de uma vez a palavra “profeta”, “profetizar”. A sua locução se faz “drasticamente”, lenta: pode-se perceber, entre uma pausa e outra, o som da música que colocou como plano de fundo da sua oração. Uma música “prazerosa”, “calma”, como diz Zé, para criar uma atmosfera, mobilizar “sentidos e sentimentos”, aquele “*beliscão (individual) do destino*<sup>55</sup>” que está “ardendo” no seu “coração”.

Como pediu gentilmente, as pessoas agora estão de pé. Zé lê no seu tablet os versículos do profeta. Para enfatizar a leitura, cada palavra é cadenciada lentamente enquanto o tom da sua voz se faz cada vez mais sério, “Amém”. As pessoas, de pé, repetem “Amém”. Em seguida, Zé faz um segundo pedido:

*Será que vocês podem fazer uma oração comigo neste momento? Queria que você fechasse os seus olhos e curvasse a sua cabeça. “Soberano Deus e Eterno Pai. Em nome de Cristo Jesus eu quero render toda a adoração, toda a honra e glória a ti Senhor, porque num lugar como esse eu me sinto muito à vontade, porque eu me coloco como o segundo, porque para mim e para muitos aqui hoje nós temos o Senhor como o primeiro, Aleluia. E que nesta noite o Senhor neste momento possa abrir as mentes, tocar os corações. Eu sei, Senhor, que para o Senhor fazer grandes coisas aqui o Senhor não precisa do Zé Roberto, da Maria, e nem do João. Através da presença do teu Espírito que se faz presente, o Senhor possa ser o nosso reparador de ruínas. Não sei quais são as causas de pessoas que adentraram aqui, mas estão todas elas nas tuas mãos para que o seu nome seja glorificado. Assim eu te peço e te agradeço em nome do Senhor Jesus, Amém.*

---

<sup>55</sup>Retomo aqui a expressão “beliscão do destino”, de W. James (1902), para se referir à “religião”. A religião, disse James, era “o *beliscão individual do destino*” (James,[1902]. In: Geertz, 2001).



Neste momento Zé está de olhos fechados. O tom, sempre grave, aumenta de intensidade. Está orando, solenemente, ritmando as palavras. A oração é uma chamada insistente para que Deus apareça. Ele repete sete vezes a palavra Senhor. Conclui a oração com “Amém”, que o público repete, em seguida. As pessoas escutam de pé, cabeça curvada; alguns, de olhos fechados. Após a oração Zé põe o *tablet* na mesa e, antes de prosseguir na sua pregação, faz um terceiro pedido:

*Você pode neste momento, antes de você tomar o seu assento, olhar para a pessoa que está do seu lado, dar a mão para ele ou para ela e falar para ele ou para ela assim: “estou muito feliz porque você veio”. “Jesus tem uma palavra no teu coração”, fala para ele ou para ela: “Jesus tem uma palavra no teu coração”. Amem? Podem sentar, em nome de Jesus.*



**Nas imagens, dois momentos do testemunho de Zé Roberto: na primeira imagem os fiéis acompanham de perto a pregação. Tratam-se de momentos de “efervescência coletiva”: o contato com o sagrado se produz através de um percurso preciso, regulado e gerido por Zé Roberto, através do qual as pessoas sentem-se ligadas em nome de Jesus. Isso tudo dá um sentido de *communitas* (Turner,1974). Na segunda imagem Zé Roberto está ajoelhado. O uso do corpo, assim como a elocução, agora lenta, agora ritmada, além da música, contribuíram para que houvesse um estado “emocionalmente intenso”. Uma performance que o aproxima àquela de um pastor evangélico.**

Zé Roberto aproxima-se das pessoas, as quais, como pediu, estão se abraçando e dando as mãos. Elas repetem as palavras que Zé sugeriu: “Jesus tem uma palavra no teu coração”. O público, pela primeira vez, “quebra” o silêncio reiterando, mais de uma vez e em conjunto, a fórmula: “estou muito feliz porque você veio hoje” e, em seguida, “Jesus tem uma palavra no teu coração” (Zé, desta vez, utiliza, estrategicamente, o registro do

imperativo no lugar do condicional para comunicar o seu pedido). As pessoas sorriem, estão visivelmente emocionadas, tomadas pelo sentimento de religiosidade que o Zé Roberto, na qualidade de “profeta de Deus”, está lhes transmitindo.

Se procurássemos refletir sobre a primeira parte da palestra, poderíamos perceber, sem dúvida, que algumas coisas “mudaram”, houve uma “transformação”. Primeiramente, o espaço no qual está se desenrolando a “liturgia”: o “restaurante” tornou-se um lugar “sagrado”, pois está se celebrando um culto. Os participantes, nestes momentos de “efervescência coletiva”, apesar das diferenças sociais e das motivações que os trouxeram ao evento (encontrar, ver, “tocar” um jogador de futebol), são seres humanos felizes por estarem juntos, formarem uma *communitas*<sup>56</sup> em nome de Jesus. Estaríamos, portanto, numa dimensão religiosa, “sagrada”. De fato, conforme Durkheim (1912, p.610) : *“Il ne peut y avoir de société qui ne sent le besoin d’entretenir et de raffermir, à intervalles réguliers, le sentiment collectif et les idées collectives qui font son unité et sa personnalité”*.

O contato com o “sagrado”, um “sagrado controlado<sup>57</sup>”, se produz através de um percurso preciso, regulado e gerido por Zé Roberto, através do qual as pessoas, inicialmente estranhas, sentem-se ligadas:

Le rappresentazioni religiose costituiscono rappresentazioni collettive che esprimono realtà collettive; i riti costituiscono modi di agire che sorgono in mezzo a gruppi costituiti e sono destinati a suscitare, a mantenere o a riprodurre certi stati mentali di questi gruppi (Durkheim (1912) In: Segalen, 2002, p.1).

Se quiséssemos pensar em termos de “valores”, como sugere Robbins<sup>58</sup>, deslocando o nosso foco “*da religião em geral para o ritual*” (Robbins, 2013, p.13) encontraremos aqui a realização de um sentimento (Robbins fala de “valores”) comunitário (como dito, o de pertencer a uma *communitas*) e que o rito, aqui expresso no ato de repetir em conjunto gestos e palavras (como aplaudir no final da oração do “Zé”) concretizaria. De

---

<sup>56</sup>Segundo V. Turner (1974), uma *communitas*, particular do período *liminar*, é uma espécie de anti-estrutura onde todas as diferenças (família, idade, posição social) são (provisoriamente) abolidas.

<sup>57</sup>Além disso, há teorias que não lêem o “sagrado” como um estado emocional de comunhão, como um sentimento positivo que consolida uma comunidade. Por exemplo, segundo Bataille (1973) e Bastide (2006) o “sagrado” é visto como um sentimento selvagem que pode “arrastar” a sociedade, se não for bem controlado.

<sup>58</sup>Conforme conferência proferida nas XVII Jornadas sobre alternativas religiosas na América Latina, Porto Alegre, novembro 2013. J. Robbins é antropólogo, professor na University of Cambridge.

fato, é pela capacidade de “engajar com um valor de cada vez dessa forma [...] para aqueles que deles participam” (Robbins, 2013, p.13) que o ritual, como nos orienta Robbins, é representacional e performático:

Os rituais são umas das instâncias onde as pessoas podem encontrar valores singulares expressos de modo nítido e agir sobre eles, um de cada vez. Em outras palavras, no ritmo cotidiano da vida social, as pessoas se acham orientadas para diferentes valores de modo quase simultâneo, e normalmente não são capazes de concretizar nenhum deles de modo integral. [...] Sugiro que é no ritual, em contraposição à vida cotidiana, que as pessoas chegam mais perto de concretizar valores de modo pleno. (Robbins, 2013, p. 12).

Não podemos nos esquecer, também, que o carisma do Zé e a música contribuíram para que houvesse um estado “emocionalmente intenso”. Tratar-se-ia, portanto, de momentos que os antropólogos, desde Durkheim, associaram com a irrupção do “sagrado”. Um “sagrado” que a religião católica, em crise de “identidade”, tem alguma dificuldade de “despertar” e que, no entanto, é recorrente entre as igrejas pentecostais.

*Quando eu leio a palavra do profeta Isaías, no capítulo 58 e versículo 12, que diz, reparadores de ruínas, ruínas nos traz à existência e à memória coisas tristes e negativas. Ruínas fala da última semana onde ligando as nossas televisões, visualizando e vendo o que um tornado fez com milhares e milhares de vidas na Filipinas, ruínas nos traz lembranças [...]. Falar de ruínas nos traz à memória coisas tristes, e quando eu li este texto que o Senhor trouxe ao meu coração, eu comecei diante dele a meditar um pouco na minha infância. Talvez muitos que adentraram aqui conhecem o Zé Roberto que iniciou a sua carreira na Portuguesa, em São Paulo, logo sendo transferido para uns dos maiores clubes do mundo, o Real Madrid, retornando para um outro grande também no Brasil, o Flamengo, logo após uma pequena passagem sendo transferido para o Bayer Leverkusen. Talvez você chegou aqui, você conhece o Zé Roberto que jogou também no Bayern de Munique [...] e hoje jogador do Grêmio, e doze anos jogando para a seleção brasileira. Talvez para você, talvez para muitos veio na mente e na cabeça, talvez outros dizendo nossos quanta sorte teve o Zé Roberto”. Eu quero te dizer que a sorte não teve nada a ver com isso. O segredo do meu sucesso se baseia no salmo 37 versículos 5, que diz: “entrega o seu caminho ao Senhor, confia nele e Ele tudo fará”. Para mim alcançar tudo aquilo que alcancei até hoje precisou ter uma entrega e as vezes para fazermos entrega precisamos renunciar algumas coisas nas nossas vidas. Por isso iremos falar um pouco de fé, de renúncias e de uma outra palavra que diz acerca de referência, quando eu falo acerca de referência a qual nós vivemos em uma sociedade [...] porque vivemos no meio de uma sociedade materialista onde nós homens vivenciamos em tempos onde somos amantes de si próprio [...] e quando a palavra de Deus fala de ruína quantos de nós aqui não temos uma ruína que precisa ser reparada, Quantos? Talvez a ruína que precisa ser reparada na sua vida seja o casamento, na família, na saúde, nos relacionamentos, no trabalho, na tua empresa [...] porque talvez você me vê bem trajado [...] como uma referência, ganhador de títulos. Para mim é uma oportunidade muito grande [...] falar sobre a*

*minha história que se inicia em ruínas, mas no meio deste processo houve alguém que reparou estas ruínas. Eu tenho certeza que se tiver pessoas aqui passando pelo processo e a fase da ruína pode reparar alguma coisa ao seu favor.*

O público está sentado, atento. A elocução agora é muito lenta, “ritmada” com repetições (a palavra “ruínas” é repetida dez vezes) e intercalada com momentos de silêncio. Zé Roberto tenta envolver os seus ouvintes: é para eles que fala. Imagina o que podem pensar (“quanta sorte teve o Zé Roberto”) e lhes dá a resposta (“eu quero te dizer que a sorte não teve nada a ver com isso. O segredo do meu sucesso se baseia no salmo 37 versículo 5 que diz: “entrega o seu caminho ao Senhor, confia nele e. Ele tudo fará”). Acrescenta, também, que para alcançar o sucesso é preciso renunciar (“precisamos renunciar algumas coisas nas nossas vidas”) e, sobretudo, ter fé em Deus (“por isso iremos falar de fé”). Imagina as ruínas do público que precisam ser reparadas (“talvez a ruína que precisa ser reparada na sua vida seja o casamento, a família [...]” e, como no caso dele “houve alguém que reparou estas ruínas”, está certo que “alguém também pode reparar alguma coisa ao seu favor”).

Neste trecho é notável o uso das técnicas do discurso persuasivo tal como a capacidade performativa de um pastor evangélico<sup>59</sup>. Mas o que nos interessa é o momento da “revelação”, quando Zé anuncia que Deus se revelou a ele (“eu li este texto que o Senhor trouxe ao meu coração”), e sublinhando como seus sucessos (“o Zé Roberto que iniciou a sua carreira na Portuguesa, em São Paulo,[.] transferido para uns dos maiores clube do mundo, o Real Madrid, retornando [...] ao Brasil, o Flamengo [...] sendo transferido pelo Bayer Leverkusen [...] o Zé Roberto que jogou também no Bayern de Munique [...] e hoje jogador do Grêmio, e doze anos jogando para a seleção brasileira”) se baseiam na entrega nas mãos do Senhor (“entrega o seu caminho ao Senhor, confia nele e Ele tudo fará”).

*Quando era jovem o meu maior sonho era me tornar um jogador de futebol [...] eu me lembro quando era criança, dentro do meu quarto os olhos cheios de lágrimas, ouvindo aquelas palavras e dizendo “Senhor, realiza o meu sonho”. Eu me lembro que todas as noites quando me deitava vinham essas palavras no meu coração [...] eu me lembro que deitava, colocava a minha cabeça na almofada e dizia: “Senhor realiza o meu sonho de jogar a futebol” e mesmo sem eu conhecer a Deus eu via como se alguma coisa falava ao meu coração, me trazendo uma esperança de que o meu pedido*

---

<sup>59</sup>Sobre as qualidades “performáticas” dos pastores evangélicos e as suas técnicas de discurso persuasivo ver Oro (2010).

*Ele, Ele iria ser atendido.*

Zé Roberto lembra de sua infância e que o seu “maior sonho era me tornar um jogador de futebol”. Lembra, comovido, das repetidas rezas a Deus, antes de deitar (“Senhor realiza o meu sonho”). Enquanto conta sobre a sua infância, se ajoelha. Reza como se estivesse rezando na sua cama, quando era criança. Deita-se no chão, continuando sua oração. Em seguida, como se estivesse acordando, esfrega os olhos e, de pé, “*literalmente banhado em sentimento*” (James (1902) In: Geertz, 2001, p.149), prossegue a sua narração, consciente que “alguma coisa falava no seu coração”.

*Eu jogando na Alemanha passei por uma situação, estava passando por uma fase a qual eu percebi que Deus emitia uma chamada na minha vida, uma chamada de não ser somente um jogador de futebol mas de ser um anunciador de boas novas. Eu me lembro que me chamavam para ir à Igreja para participar de eventos como esse à qual vocês estão. Eu vinha, me alegrava [...], mas era uma fase onde tinha que tomar algumas decisões e fazer algumas renúncias. Eu falei para Deus que se Deus tinha algo de diferente para a minha vida para que Ele me mostrasse.*

“Estamos” na Alemanha. Zé Roberto, agora, tornou-se um “homem” e realizou o seu sonho: ser um jogador de futebol profissional. Ele sente, porém, que não é suficiente jogar e ir para a Igreja; ele percebe “*nos recônditos dos sentimentos, nas camadas mais obscuras do caráter*” (James (1902) In: Geertz, 2001, p.149) uma chamada (“percebi que Deus emitia uma chamada na minha vida”): chegou o momento de se entregar a Deus e de se tornar “um anunciador de boas novas”.

*Eu me lembro que eu jogava pelo Bayer Leverkusen. Foi um fim de semana que a gente foi jogar em uma cidade distante aonde tivemos que pegar um avião [...] e quando a gente jogou aquele jogo eu me lembro que me lançaram uma bola [...] eu me lembro que tomei um atropelo de um zagueiro [...] e quando fui atropelado eu me lembro que o joelho do zagueiro bateu bem no meio da minha frente, da minha cabeça, eu me lembro que eu desmaiei e que o meu desmaio foi muito rápido [...] naquele momento quando eu me levantei eu não percebi muito bem para onde estávamos atacando [...] terminou o primeiro tempo me lembro que sentava do meu lado o Lucio [...] eu me lembro que olhava para o meu treinador e não sabia muito bem quem era ele [...] O “Zé não está muito bem”, disse o Lucio para o treinador [...] eu fiquei no vestiário [...] acabou o jogo [...] fomos para o aeroporto [...] o Lucio levanta e vai até o treinador que está sentado mais a frente e fala para o treinador “o Zé não está muito bem” [...] o doutor percebeu que eu estava diferente [...] quando cheguei na minha casa o Lucio estava atrás de mim e falou para a minha esposa “coloca o Zé para deitar, está com dor de cabeça” [...] Ela me levou até o quarto [...] eu de repente dei um grito [...] sobe todo mundo para o meu quarto. A minha esposa me pergunta “o que é que foi?”. Todo o mundo estava desesperado [...] A Luciana (a esposa) começou a me fazer perguntas [...] “amor quem é a Miriana”, eu “não sei”; “quem é o Lucio”? eu: “o Lucio é o lixeiro”. “Amor*

*quem sou eu?” Quando eu falei que ela era a empregada [...] lágrimas começaram a cair do seu rosto [...] bateu um desespero muito grande, houve um silêncio. De repente a Luciana vira para mim e faz uma simples pergunta: “amor quem é “Jesus”?” Naquele momento [...] não sabia quem era eu, a Miriana, o Lucio, a minha esposa. Mas quando ela me falou quem era Jesus eu me lembro que começou a cair lágrimas dos meus olhos e uma voz que dizia dentro do meu coração: “Eu sou aquele que restaurei os teus sonhos”. Quando ela me perguntou quem é Jesus, eu me lembro que vinha na minha mente, no meu coração, era uma presença muito forte que vinha dizendo dentro dos meus ouvidos: “eu sou aquele que restaurei os teus sonhos”, “eu sou aquele que serei as tuas feridas”, “eu sou aquele que te perdoei pelos teus pecados”. E quando eu ouvi aquela voz imediatamente a minha mente começou a funcionar de novo. Abracei a minha família e todos nós choramos e glorificamos o nome do Senhor. E naquele mesmo instante o Espírito Santo de Deus falou ao meu coração. Essa é a maior prova da chamada que eu tenho na sua vida. A partir daquele momento eu não queria outra coisa a não ser andar nos caminhos do Senhor Jesus. E através desta caminhada o que Deus ter feito na minha vida são coisas extraordinárias [...] eu sou um testemunho vivo de que este Deus que eu vivo, que eu sirvo, Ele ainda faz milagres [...] Aleluia. Se coloquem de pé para orar em nome de Jesus.*

A história do Zé “tomando um atropelo do zagueiro” começa com um tom trágico. O público acompanha com atenção a trajetória daquele dia, quando Zé Roberto refere que em evidente estado de confusão não consegue se lembrar do jogo, do resultado, e, uma vez em casa, da sua família. O tom, porém, muda drasticamente quando lembra da sua esposa, chorando desesperadamente. Até que, quando lhe perguntam quem é Jesus, lágrimas começaram a cair dos seus rostos, e uma voz, o “*beliscão contundente*”(James (1902) In: Geertz, 2001, p.150), se revela plenamente: “eu sou aquele que restaurei os teus sonhos, eu sou aquele que serei as suas feridas, eu sou aquele que te perdoei pelos teus pecados”.

*“Não sei quanto durou esse estado nem quando foi que adormeci [...] mas, ao acordar de manhã, eu estava bem”(James (1902) In: Geertz, 2001, p.149).* Uma metáfora perfeita da trajetória reveladora do “nosso” “profeta de Deus”.

No terceiro e último trecho da palestra, três são os momentos nos quais é possível perceber como a religiosidade do Zé Roberto, no seu processo de formação como jogador de futebol profissional, progressivamente vai se concretizando e mobilizando-o. Escutando a elocução do “Zé missionário”, “Zé profeta de Deus”, parece ouvir, à distância de mais de cem anos, o que W. James (1902) escreveu a propósito da religião ou da religiosidade. De fato, como recorda C. Geertz (2001, p. 149-165), no seu “O beliscão do destino: A religião como experiência, sentido, identidade e poder”, a religiosidade de James

era uma questão radicalmente pessoal:

A 'religião' ou 'religiosidade' de James [...] é uma questão radicalmente pessoal, uma profunda experiência particular e subjetiva de um 'estado de fé' que resiste com inflexibilidade às pretensões do público, do social e do cotidiano de (Geertz citando James) 'serem os ditadores únicos e máximos daquilo em que podemos acreditar (Geertz, 2001, p. 150).

Como dirá Geertz (2001), o texto "*Variedades*" (de James, 1902) possui um sentido duplo, que lhe confere um aspecto "ultracontemporâneo" e, ao mesmo tempo, "inusitadamente distante". Aqui, porém, o que é importante ressaltar, a despeito das críticas que Geertz move ao texto - (segundo o antropólogo americano falar hoje de "espiritualidade" não teria o mesmo sentido que na época de James, época na qual, sob os "impulsos" do secularismo, a religião parecia ficar cada vez mais subjetiva, enfraquecendo como força social, ou, como escreve Geertz (2001, p.151) "*para se tornar uma questão inteiramente ligada aos afetos do coração*") - é que, apesar dos eventos<sup>60</sup> terem contribuído menos para "*impelir a fé para dentro que para fora*" (Ibid., p.151), o "*beliscão continua a existir, contundente e incômodo*" (Ibid., p.151).

#### **2.2.4) A preeminência evangélica nas categorias de base do Sport Club Internacional**

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>61</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**.

---

<sup>60</sup>"As duas guerras mundiais, o genocídio, a descolonização [...]" (Geertz, 2001, p. 152).

<sup>61</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*".

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 decréscimo 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>62</sup> que representam, hoje, acerca do 0,31% da população (acerca de 590 000 pessoas).

A categoria “outras religiões<sup>63</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>64</sup>” que hoje conta com acerca de 15 milhões de pessoas, registrou um crescimento, passando de 4%, em 1990 para 8% no 2010.

---

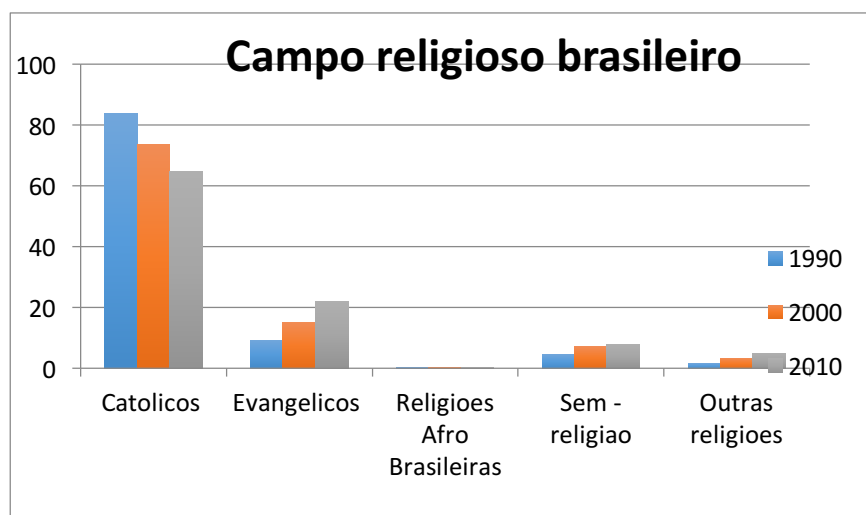
<sup>62</sup> No que diz respeito às religiões afro-brasileiras, a sua invisibilidade, em termos numéricos, pode ser interpretada como uma tendência sócio – política dominante que recusa respeitabilidade e até o estatuto de “religião” às religiões afro-brasileiras, fato, isto, que limita a sua liberdade de expressão (In: 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, 19997 mas também Carvalho, 1999) faz com que as “*fronteiras*” religiosas “*percam muito das sua 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) ).

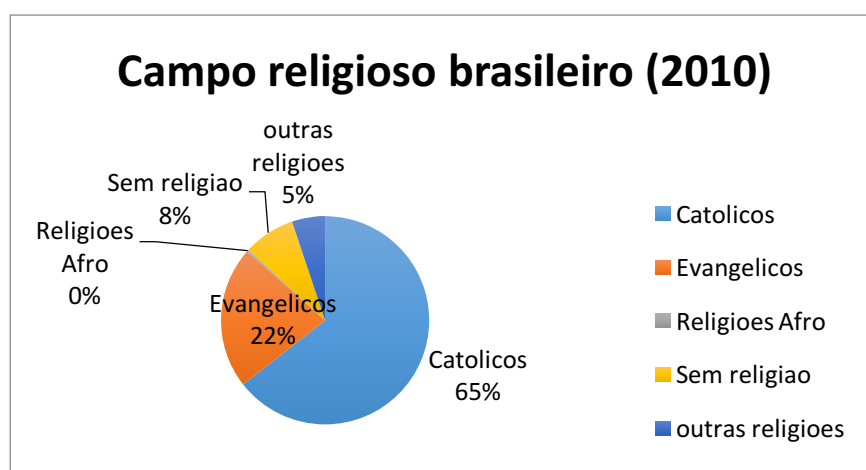
<sup>63</sup> A esse respeito, ver Carvalho (1999).

<sup>64</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) desinstitucionalizado, que descolam sua religiosidade das instituições religiosas tradicionais*”.





O gráfico mostram as oscilações, nas décadas de 1990, 2000 e 2010, do campo religioso brasileiro.



O segundo gráfico, mais especificamente, concentra-se na última década de 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 (In: Sanchis, 1997; Carvalho, 1999; Pierucci, 2012).

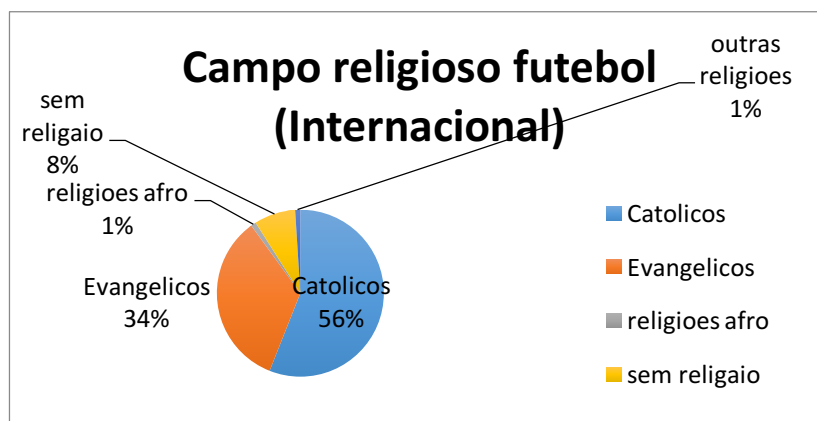
Consideramos, agora, o levantamento realizado durante a pesquisa de doutoramento sobre as religiões dos atletas do Sport Club Internacional de Porto Alegre<sup>65</sup>, pode-se afirmar, com base nos dados recolhidos em um grupo de 100 atletas das categorias de base<sup>66</sup>, que existe uma porção quantitativamente significativa de evangélicos.

<sup>65</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, no Rio Grande do Sul”. Disponível em: [http://www.wikipédia.org/wiki/Sport\\_Club\\_Internacional](http://www.wikipédia.org/wiki/Sport_Club_Internacional)

<sup>66</sup> Em particular as categorias sub-23 / sub-20 / juvenil A (17/16 anos) e juvenil B (15/14 anos).

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.



**O terceiro gráfico mostra o campo religioso no que diz respeito dos atletas do Sport Club Internacional**

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.

Pelas considerações feitas, podemos avançar algumas respostas.

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 (In: 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 crista 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>67</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 *Muscular Christianity* 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 palavras sagradas nas suas camisas como Deus é Fiel*”<sup>68</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 da tese, os neopentecostais, 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.

---

<sup>67</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).

<sup>68</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*”.

## CAPÍTULO 3

### A FÉ AO SERVIÇO DO FUTEBOL

Neste capítulo apresenta-se o campo de pesquisa (o Centro de Formação das categorias de base do Sport Club Internacional de Porto Alegre) e mostra-se, a partir de dados etnográficos, como os jovens futebolistas do Sport Club Internacional de Porto Alegre utilizam-se da “fé” não somente como dispositivo de “auto-ajuda”, mas, também como discurso para potencializar a própria performance. Dentro deste quadro, o discurso evangélico consegue ser o mais performático.

Demonstra-se também que a religião de matriz cristã (católica e evangélica) é a hegemônica (Carvalho, 1999) enquanto as religiões afro-brasileiras, poucos representadas, ainda sofrem prejuízos<sup>69</sup> (Caroso, Tavares, 2013) que limitam as suas expressões (Oro, 2000; 2012).

#### **3.1) O Centro de Formação das categorias de base do Sport Club Internacional de Porto Alegre: pequena introdução ao campo de pesquisa**

Antes de tudo, é preciso introduzir os espaços que permeiam a vida (esportiva e religiosa) dos jogadores do Internacional.

Começaremos, portanto, descrevendo o Centro de Formação do Sport Club Internacional (CT), uma “instituição total”, parafraseando Goffman (1961), ou seja, um lugar no qual um grupo de pessoas reside e convive por um período de tempo significativo. Obviamente, o Centro de Formação não pode ser considerado um lugar de constrição social, sendo que é percebido pelos atores sociais como um lugar privilegiado e de ascensão social, mas que, de alguma forma, exerce um poder “totalizante”, ou melhor, “esportivizante”.

Sendo um espaço que se configura para alcançar um escopo específico, aquele de “fabricar” jogadores (Bertrand, 2008) em vista de um aproveitamento esportivo (e econômico) de alto nível, a porta de entrada para o profissionalismo (Bertrand, 2008) exige uma atividade funcional continuada. A vida do atleta é permeada, portanto, dentro uma perspectiva “esportiva totalizante”, isto é, uma dedicação total funcional à performance. De fato, a vida do atleta “em construção” é marcada por treinamentos (físicos e táticos),

---

<sup>69</sup> Ver também [www.observatorioracialfutebol.com.br](http://www.observatorioracialfutebol.com.br)

competições (amistosos, torneios, campeonatos), os quais são objetivados por uma comissão que avalia individualmente o desempenho dos atletas.

De um ponto de vista simbólico, o Centro de Formação representa um micromundo no qual o atleta, como veremos, experimenta as condições de angústia típicas da liminaridade (Turner, 1986).

Conheci o Centro de Formação o dia 09/11/2012. O gerente executivo (agora coordenador metodológico), Senhor Ademir Calovi, apesar das resistências (o Internacional, segundo Ademir tinha “fechado as portas” para estagiários e pesquisadores) e da burocracia (tive que apresentar uma carta oficial da UFRGS na qual eram explicitados os eixos temáticos principais da pesquisa, assinada pelo coordenador do programa e pelo orientador) se responsabilizou para que eu pudesse circular e participar, como observador privilegiado (3 / 4 dias na semana por cerca de 4 / 5 horas por dia) dos treinos, das reuniões técnicas, dos jogos e dos momentos de lazer dos jogadores do Inter.

A gentileza e a disponibilidade única com a qual foi recebido. Em particular quero ressaltar o papel fundamental no meu processo de inserção da psicóloga do esporte do Internacional, Evanea Scopel, do coordenador da categoria de base sub-15 e 16, Marco Gadenz (hoje coordenador das categorias 16-17) e do técnico da categoria sub 17, Carlos Leiria, que me ajudaram a familiarizar com o ambiente estranhamente “familiar”. Apesar de tudo, estava no Brasil...

Antes de ser antropólogo, fui jogador. Aos 14 anos, deixei o time da minha cidade, o S.S Argentina Arma Calcio (Itália), um time de província, para atuar na categoria de base da U.C. Sampdoria, time profissional da cidade de Genova. Até os 17 anos, defendi, com devoção, as cores “*blucerchiati*”, alimentando o sonho de me tornar um jogador profissional. Aos 17 estava de volta ao time da minha cidade (uma lesão do tornozelo me despertou, de repente, para a realidade, pondo a palavra “fim” no sonho) e até “ontem” (2012) defendi, com o mesmo entusiasmo e devoção, a causa “*rossonera*”.

Não quero fazer da minha tese a autobiografia de um “antropólogo nel pallone” retomando a brilhante expressão que faz título ao livro do antropólogo Bruno Barba (2007). Gostaria, porém, ressaltar que o dado biográfico, ou seja, a minha familiaridade com o meio futebolístico, me ajudou a “quebrar o gelo” com os profissionais e os jogadores do Inter, agilizando, de fato, a minha inserção no campo de pesquisa.

Se como diz Augé (1982, p.3) “*il est temps que la sociologie du sport échappe à L'Équipe*” é preciso admitir que:

Qu'il s'agisse de foi ou de plaisir, celui-là (*o neófito do meio futebolístico*) ne peut sans doute que difficilement comprendre la fascination des autres, que n'ont jamais ému l'odeur de l'encens, l'envol des grandes orgues après le dernier évangile, le vert brutal du gazon en nocturne ou la rumeur grondant sous la voûte du Parc (...) Tony Mason n'est pas suspect a cet égard. Sa remarquable histoire du football « association » (...) il s'agit de l'étude la plus sérieuse et la plus documentée d'histoire sociale du sport qu'on puisse imaginer mais elle n'aurait sans doute pas aussi magistralement dominé son sujet si ne l'avait animé, outre une profonde sympathie pour les adeptes du « soccer », une connaissance précise et intelligente du jeu (Augé, 1982, p. 3).

De fato, esta aproximação social (Velho, 1978) me permitiu uma interação direta e no mesmo tempo, o meu histórico como jogador, despertou interesses nos componentes do Inter. Muitas das informações que recolhi durante a pesquisa vieram de discussões sobre táticas, escalação, treinos, futebol italiano e etc... Tratava-se de uma verdadeira “troca” de informações: enquanto Carlos, o técnico do Inter, queria saber tudo sobre o Milan de Arrigo Sacchi<sup>70</sup>, eu, pelo contrario, o “atormentava” sobre “fechamentos, rezas, pastores, jogadores religiosos, etc...”.

Apesar da “familiaridade” e da gentileza das pessoas (como disse a minha posição de “italiano ex-jogador” me aproximou em vez de me “afastar”) a grande dificuldade da pesquisa estava na falta de “tempo” que os profissionais do Inter (dirigentes, técnicos e jogadores) puderam me disponibilizar.

“O que é o tempo?”, se perguntava Sant’Agostino<sup>71</sup>. “Se nessuno m’interroga lo so. Se volessi spiegarlo a chi mi interroga, non lo so”. (Aurelio Agostino d’Ippona In: Aime, 2013, p11.).

O “tempo” é um termo e um conceito que utilizamos muitas vezes e que citamos em contextos diferentes, sem necessariamente dar uma definição precisa. A este respeito, uma reflexão interessante sobre o conceito de “tempo” ou, melhor, de “*percepção temporal*” (Aime, 2008, p.219) é recolhida no ensaio do antropólogo Marco Aime, *La casa e la collina: i mercati in Africa occidentale* (2002), no qual o autor analisa o papel do mercado como demarcador temporal na vida dos habitantes do Benin.

No futebol o “tempo” de um jogador é feito de treinos, jogos, amistosos, reuniões técnicas, avaliações medicas e físicas. Por exemplo, como me contou Marco, um time treina todos os dias e, às vezes, a segunda da categoria, duas vezes no mesmo dia (manha /

---

<sup>70</sup> Arrigo Sacchi foi técnico, na década de 1990, do A.C. Milan e da seleção italiana de futebol.

<sup>71</sup> Aurelio Agostino d’Ippona, conhecido como Sant’Agostino, (Tagaste 13/11/354- Ipponia 28/08/430) foi filósofo, bispo e teólogo latino.

tarde). No dia de jogo é praticamente impossível acessar diretamente aos jogadores, técnicos, coordenadores etc.

Portanto, tive que me adaptar à situação e buscar “um tempo” nos poucos momentos de lazer (antes e depois dos treinos, por exemplo, quando a maioria dos jogadores se concentrava na sala para olhar a televisão ou mexer nos *lpad*, ou na arquibancada do estádio principal, durante os jogos das categorias de base aos quais a maioria de quem não jogava ou não treinava participava).

Os imprevistos da última hora (mudança de horários nos treinos, nos jogos, nas reuniões técnicas ou nas avaliações etc.) também estavam na ordem do dia, o que resultava, em termos práticos, na perda do dia inteiro (o deslocamento Zona Sul de Porto Alegre, onde morei até janeiro passado, até Alvorada dava cerca de 1 hora e meia).

Reporto um trecho do meu diário de campo sobre o deslocamento Porto Alegre-Alvorada (que, a maioria das vezes, tornava-se uma verdadeira aventura):

### **Porto Alegre, 20/06/2013**

*No dia 20 de junho o ar era estranhamente “pegajoso”. Apertado numa camisa e numa calça demasiadamente quente, apesar de que fosse junho e o inverno já tinha chegado, percorri, não sem dificuldades, a Rua Voluntários da Pátria. A chuva, fraca, em vez de refrescar o ar, aumentava a sensação de calor. Era, mais ou menos, 13:00 horas, o horário pior (se há um horário pior...) para percorrer a Avenida... Os transeuntes, de fato, neste horário, se multiplicam. A rua torna-se um cardápio (um cardápio maravilhosamente vivo): vendedores de pipocas, churros (devidamente recheados), espetinhos de carne, bancas de frutas... “Mamão, mamão, mamão”. O cheiro de fritura mistura-se ao calor do asfalto. Quem comeria uma coxinha de frango? (Sinto-me uma lata de leite condensado). No outro lado da rua vendedores ambulantes procuram e vendem ouro, cabelos, filmes e DVD e filas de curiosos se formam aos redores... Estou na Praça Osvaldo Cruz, um banheiro coletivo a céu aberto. Quase no destino. Um prédio enorme, cor cinza na minha frente, anuncia-me o fim da minha “aventura” e o começo de outra (agora sim tem sentido a célebre frase “Odeio as viagens e as explorações”... e quem sabe o que haveria a dizer o antropólogo Nigel Barley?)<sup>72</sup>.*

*Alvorada. Um grande supermercado BIG (ponto de referência nas minhas idas e voltas) anuncia a minha chegada.*

---

<sup>72</sup> Conforme diário de campo que realizei.







*Dentro de um container branco, Betty, a secretaria esquisitamente querida do Inter, pronta pra me receptionar.*



*Faltava pouco, muito pouco: o crachá, a carta de identidade, e as portas do Centro, magicamente, abriam-se...*

Como antecipei, três pessoas tiveram um papel fundamental na recolha das informações: Marco Gadenz, o coordenador da categoria de base sub-16/17, teve o carinho especial de me conduzir dentro dos “segredos” da formação dos atletas: muitas preciosas informações consegui recolher sentado no banco com a comissão técnica, enquanto o time estava treinando, até conseguir acessar ao espaço mais interessante de um ponto de vista antropológico, o vestiário, o espaço mais “sagrado” para um jogador de futebol.

O vestiário (retornaremos no Capítulo 5), de fato, é um lugar “mítico” e “imaginário”. Literaturas esportivas, jornais, espetáculos televisivos e torcedores sempre se interrogaram sobre os “acontecimentos” que se desenrolam neste lugar. Lendas e mitos se sobrepõem, porém os “depositários” do saber são os adeptos do “culto” dominical, da “cerimônia” (ou festa?) (porque, segundo François-André Isambert<sup>73</sup>, no *Le sens du sacré*<sup>74</sup>, a diferença entre “cerimônia” e “festa” envolve o conceito de “sagrado”. Enquanto a cerimônia seria ligada ao mundo do “religioso”, e a festa, pelo contrário, ao mundo do “lazer”, e, portanto, do “profano”. Mas, como lembrou Martine Segalen (2002), “festa” e “cerimônia” compartilham, em nível diferentes, estados de “efervescência coletiva” que “anulariam” a diferença entre “sagrado” e “profano” porque “*ciò che costituisce la santità di una cosa è il sentimento collettivo di cui essa è oggetto*”<sup>75</sup>. A noção de sagrado é, portanto, ambígua. De fato “*non può esserci profano senza sacro*”<sup>76</sup>, ou seja, trata-se de duas

---

<sup>73</sup> In M., Segalen, “Rites et rituels contemporains”, Armand Colin, Paris, 2005. Edição utilizada: “Riti e rituali contemporanei”, il Mulino, Bologna, 2002, p. 84-85.

<sup>74</sup> F. A., Isambert, “Le sens du sacré. Fête et religion populaire”, Éditions de Minuit, Paris, 1982.

<sup>75</sup> M., Segalen, “Riti e rituali contemporanei”, il Mulino, Bologna, 2002, p.14.

<sup>76</sup> Ibid. p. 14.

categorias que se por um lado se opõem, pelo outro precisam uma da outra. “Festa” e “cerimônia” seriam, portanto, as metáforas da ambiguidade que envolve os conceitos “sagrado” e “profano”. Conceitos “fluidos”, de difícil demarcação, cuja separação é “*sottile e forse non è né auspicabile né necessario tracciarla in modo definitivo*”<sup>77</sup>), que se desenrola antes do jogo e que prevê, para o seu correto desenvolvimento, vários ritos (individuais e coletivos) que os jogadores cumprem antes de iniciar o “cerimonial-festa”.

Os “não-iniciados”, o “público” (seja no futebol como num ritual religioso) podem observar, acompanhar o evento, mas nem todas as etapas. Algumas, por exemplo, a preparação para o jogo dentro do vestiário ou entrar no campo, são proibidas (“*le cose sacre sono tali in quanto isolate e protette dai divieti*”<sup>78</sup>).

De fato, existem momentos do “cerimonial” que são “secretos”, com suas “regras” e “proibições”. Nesses eventos, é possível pensar nos momentos de “efervescência” que acompanham os jogadores quando se aproxima o início do jogo. Em particular, naqueles que antecedem a partida, dentro do vestiário (extraordinário “*contenitore di simboli*”<sup>79</sup>), que criam os estados de “efervescência coletiva” que, segundo Durkheim (1912), marcariam a passagem do mundo “profano” ao mundo do religioso, do “sagrado”:

Le rappresentazioni religiose costituiscono rappresentazioni collettive che esprimono realtà collettive; i riti costituiscono modi di agire che sorgono in mezzo a gruppi costituiti e sono destinati a suscitare, a mantenere o a riprodurre certi stati mentali di questi gruppi<sup>80</sup>. (Durkheim, [1912] In: Segalen, 2002, p.15).

É dentro desta atmosfera que no vestiário do Sport Club Internacional, poucos instantes antes do apito do juiz, se desenrola o “nosso” “*fechamento*”.

O Centro de Formação do Sport Club Internacional de Porto Alegre está localizado próximo da Zona Norte da capital, no município de Alvorada, que faz divisa também com o distrito de Viamão, Gravataí e Cachoeirinha<sup>81</sup>.

---

<sup>77</sup> M., Segalen, “Riti e rituali contemporanei”, il Mulino, Bologna, 2002 p. 85.

<sup>78</sup> Ibid. p. 13.

<sup>79</sup> B., Barba, “Un antropologo nel pallone”, Meltemi, Roma, 2007, p. 69.

<sup>80</sup> E. Durkheim “Les Formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie”, Félix Alcan, Paris, 1912. In M., Segalen, “Riti e rituali contemporanei”, 2002, p. 15.

<sup>81</sup> [www.wikipedia.com.br](http://www.wikipedia.com.br)

Trata-se de uma estrutura moderna que dispõe de campos de treinamentos (6) e de alojamentos (80) para acolher os jogadores das categorias de base.



**O centro de Formação do internacional – interno e externo – Alvorada -Rs**

Durante a minha primeira visita (9/11/2012) fiquei favoravelmente impressionado com a estrutura e com a organização do CT.

A visita teve o auxílio do Professor Arlei Sander Damo<sup>82</sup>, o qual já conhecia os “secretos” do Centro de Formação, tendo realizado a sua etnografia no Inter.

Fomos recepcionados, na secretaria, por um responsável do Inter que nos acompanhou por cerca de 30 minutos para conhecermos a estrutura e sua organização. O Centro possui uma estrutura piramidal: no primeiro andar, uma sala de lazer (com sofás, televisor, e uma estante repleta de revistas do Inter e das varias edições da revista evangélica “Fiel”) um mini-auditório, onde se realizam reuniões com os profissionais, e, também (como pude participar) as reuniões técnicas antes dos jogos. Sempre no primeiro andar, o departamento de psicologia, os serviços sociais e o departamento de avaliação técnica. O refeitório, também, encontra-se no primeiro andar.

---

<sup>82</sup> Damo, Arlei Sander. Do dom a profissão: a formação de futebolistas no Brasil e na França. São Paulo: Aderaldo&Rithschild Ed., Anpocs, 2007.



**Sala de lazer do Centro de Formação – Alvorada - Rs**

Dois pôsteres (vimos, anteriormente, a importância simbólica da iconografia) estão pendurados na parede: trata-se dos craques Leandro Damiano e Pato, os quais cresceram e se formaram no Centro.

No segundo andar, encontram-se os alojamentos: cada quarto pode hospedar até quatro jogadores.

No terceiro e último andar, encontra-se a direção do Inter.

Como disse, o Centro de Formação possui seis campos muito bem cuidados: o principal, com arquibancada, é para os jogos e os amistosos. É aqui que os futuros craques se exibem.



Os outros cinco, um dos quais se encontra aberto ao público, estão a disposição para os treinamentos.



Além da estrutura principal, encontram-se algumas “temporárias”: trata-se de contêineres organizados como armazéns, vestiários, secretaria e um ginásio.



Próximo, encontram-se os departamentos médicos (fisioterapia, nutricionista).

Um grande espaço isolado, afastado da estrutura principal, hospeda os garotos que estão sendo avaliados.

Eles permanecem neste espaço por um tempo de cerca duas semanas. Se as avaliações derem êxito positivo, então eles são integrados nos alojamentos, se tornando, de fato, jogadores do Internacional. O processo de avaliação prevê, portanto, tempos e espaços particulares. Os *neófitos*, os “aprendizes jogadores”, devem ultrapassar, não somente simbolicamente, um processo feito de avaliações, desafios, provas a ser alcançadas, experimentando, de fato, as angústias de uma forma de vida de continua pressão psicológica e física, marcada de desconfortos e medos.

PROGRAMAÇÃO SEMANAL						CATEGORIA A
SEGUNDA	TERÇA	QUARTA	QUINTA	SEXTA	SÁBADO	
14/04/14	15/04/14	16/04/14	17/04/14	18/04/14	19/04/14	
MANHÃ	MANHÃ	MANHÃ	MANHÃ	MANHÃ	MANHÃ	
9hs treino Básico. Aeróbico Lático	8:00 TR. 4 X 4 TR. ORGANIZAÇÃO DEFENSIVA	9hs COLETIVO C/ JUNIOR	8hs Específico por função posse/ movimentação de comportamento e competição.	9hs bola parada Ofens. Bola parada Defen. Campo reduzido	Virgem Passo Fundo	
TARDE	TARDE	TARDE	TARDE	TARDE	TARDE	
14:30 Musculação Força	FOLGA	14hs Musculação Força	Folga	Folga	15:30 Campeonato Estadual Passo Fundo a Inter	

OBS: PROGRAMAÇÃO SUJEITA A ALTERAÇÕES!

**Programação semanal das categorias de Base do Internacional**

De fato, como escreve C. Bromberger (1999, p.7), no prefácio do seu livro “*La partita di calcio. Etnologia di una passione*”:

La partita di calcio si configura come il nucleo di una gamma straordinariamente variegato di possibilità identificatorie, come un linguaggio universale sul quale ogni collettività imprime il proprio marchio e, più ancora, come la teatralizzazione caricaturale degli ingredienti del successo nelle nostre società: sul cammino del goal occorre coniugare il merito personale, la solidarietà collettiva, la fortuna, un po' d'impostura e una giustizia favorevole (Bromberger, 1999, p.7).

Se o ritual transforma (Turner, 1993), o momento *meta-liminar* (ou seja, o momento *liminar-liminar*) parafraseando Turner, *pré-transforma*. Dito diferentemente, quem está sendo avaliado e, em seguida, agregado ao time, tornando-se um jogador da categoria de base do Inter, entrará, logo em seguida, numa outra fase liminar, que o acompanhará até o fim do seu percurso.

Uma “*liminaridade na liminaridade*”:

La liminalità può essere in parte descritta come una fase di riflessione (...)  
Gli esseri liminali, come i neofiti nei riti di iniziazione, possono essere rappresentati come chi non possiede niente, senza status e senza gerarchia”  
(Turner, 1986 p. 125)

Portanto, a uma primeira reflexão, o Centro de Formação se configura como um *duplo-espaço* (representado pelas estruturas temporárias onde estão hospedados os aprendizes de jogadores, e dos alojamentos, residência dos atletas do Inter) e a *dupla-temporalidade* (quem está sendo avaliado, para entrar no grupo “dos 25”, e quem está sendo avaliado para entrar no grupo “dos 18”): o processo, para se tornar um *craque*, um “Pato” ou um “Damião” (como as iconografias do Centro sintetizam) é dramaticamente marcado por uma situação de continua tensão entre “*vida*” e “*morte*” simbólica:

A maioria dos jogadores é assalariada, suas carreiras são curtas, o auge é precoce, a reconversão improvável e, da mesma forma que se pode estar na capa de um jornal de grande circulação, aclamado pelo público, pode-se, em questão de meses, ser esquecido e até execrado. Quem experimentou as benesses da profissão (...) sofrerá com a escassez; quem não as teve, (...) pode ficar marcado pelo resto de seus dias, com a impressão que a “chance da sua vida” (...) escapou-lhes na adolescência (Damo, 2007, p.15).

Entre jogadores destas categorias (juvenis e juniores) (...) vivem as angústias oriundas das instabilidades próprias destas categorias, uma vez que estão sempre correndo o risco de serem dispensados e isso os leva a procurar qualquer tipo de solidariedade (...) (Jungblut, 1994, p. 116).

Como vimos o *simbolismo espacial* (o vestiário, estruturas temporárias e alojamentos) é uma constante de ritos de passagens analisados até agora:

Il passaggio da uno status all’altro è spesso accompagnato da un passaggio parallelo nello spazio, da uno spostamento geografico da un luogo all’altro. Ciò può avvenire nella semplice forma di aprire una porta, o del varcare letteralmente una soglia che separa due zone distinte, associate l’una con lo status prerituale o preliminare del soggetto, l’altra con il suo status postrituale o postliminale (...). Talvolta questo simbolismo spaziale può essere la anticipazione di un reale e permanente mutamento di residenza (...) (Turner, 1986, p. 58.).

Como enfrentar, portanto, este “*drama social*” (“*essi stanno morendo o sono morti al loro status e alla loro vita precedenti, e insieme stanno nascendo e crescendo in quelli nuovi*”) (Turner, 1986, p.58) vivido pelos jogadores ?



Quais recursos podem usar para lidar com este tipo de situação?



**As “barracas” atrás do campo de treinamento – Alvorada - Rs**

Em conclusão, reporto, aqui, um trecho do diário de campo (9/11/2012):

*“A visita conclui-se às 12:30. Agradeço a disponibilidade do responsável do Inter, e, em seguida, com Arlei, fizemos retorno para PoA.*

*O que me chamou atenção, foram, também, as “barracas” que estão construindo, acima dos campos de treinamento. Esta nascendo uma vila. Como dizer, metaforicamente, que a esperança de alcançar um futuro “melhor” está lá, dobrando a esquina. Mas, no mesmo tempo, não esquecer que o seu regresso é dobrando a mesma esquina. A fronteira entre o “conseguir” e o “não-conseguir” está sempre em “equilíbrio”. Este é o “drama”. A religião poderia ser o elemento com o qual tentam “manipular” esta situação desconfortável? A religião, nesse sentido, adquire uma função de “salvação”, seja no momento da “vida” (o jogar), mas, sobretudo, no momento da “morte” (o afastamento do Inter)?*

*Cada ano é uma prova para alcançar outra categoria “nas categorias”. Porém, existe um “limite” temporal. Os 23 anos marcam este limite. Os 10 anos marcam o início. Nesse laço de tempo, as provas se repetem, tornando-se sempre mais difíceis. E, os “imprevistos”, como numa pesquisa antropológica, estão lá, dobrando a esquina.*

*Então, melhor começar a rezar...”*

### 3.2) A fé evangélica ao serviço do gol: Alex, atacante do Sport Club Internacional de Porto Alegre

A importância de “ir para Igreja” é ressaltada na conversa que tive (11/04/2014) com Alex<sup>83</sup> (jogador da categoria sub-17). Ele me disse que faz questão de ir para Igreja cada domingo, antes dos jogos. Aos 14 anos, me confiou, conheceu à Igreja Mundial: ele, cearense morando em São Paulo, foi apresentado a Igreja pela namorada, evangélica. O futebol, naquela época, “não estava bem”, mas desde que começou a frequentar a Mundial sente-se melhor, assim como a sua trajetória futebolística melhorou: de São Paulo passou para o Internacional de Porto Alegre. A sua religiosidade é lida como fundamental no seu processo de formação: na Igreja Mundial e na palavra de Deus, me disse, encontra a força para encarar os momentos de dificuldades. Antes de cada jogo leva consigo no vestiário a Bíblia e procura nela respostas, confiança para encarar o jogo.

Disse-me que antigamente a Igreja Mundial estava perto do Centro de Formação e que agora precisa ir de ônibus. Acrescentou que são cerca de 20 rapazes que vão à mesma Igreja: assim se torna mais simples alugar um ônibus para ir para Igreja.

Confiou-me, também, que na concentração, antes dos jogos mais importantes, tem sempre um grupo pedindo à coordenação para chamar um pastor a fim de que possa lhes dar conforto e segurança.

Também é interessante ressaltar a presença de empresários de fé evangélica (figura muito importante no futebol, o qual representa os interesses econômicos do atleta assistido e faz de intermediário entre ele e o clube) como me contou Alex<sup>84</sup>, além do técnico da categoria de base Clemer declaradamente evangélico<sup>85</sup>.

---

<sup>83</sup> Alex, centroavante da categoria de base do Internacional, nascido em Recife, está no Inter há dois anos. Ele é evangélico, antes era católico, e sempre que puder, vai à missa, ou ao culto. Ele acredita, assim como a sua família. O futebol está intimamente ligado à religião. Ele reza antes das partidas, assim como depois, coletivamente ou individualmente. Lê a Bíblia e as revistas evangélicas que traz da Igreja. Me contou que o goleiro é da Umbanda, mas “é um cara do bem”. Apesar de não ser evangélico, me contou, eles rezam juntos. A entrevista encontra-se no capítulo 5 (5.2.10).

<sup>84</sup> Alex, atacante do Sport Club Internacional de Porto Alegre, categoria Juvenil A (Sub -17).

<sup>85</sup> Numa entrevista realizada o dia 01 de novembro de 2011 (disponível no YouTube em: <https://www.youtube.com/watch?v=dgmZoTXQXcM>) Clemer testemunha a sua adesão à fé evangélica sendo “pregador da palavra de Deus” e “seu filho”. Na sua fala é evidente aquele “projeto político neopentecostal no futebol” que utiliza os grandes nomes do futebol brasileiro como “iscas para ganhar pessoas”. Transcrevo algumas falas sobre esses tópicos:

*“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 para aceitando Jesus e seguindo o evangelho de Deus.”*

### 3.3) “Deus é fiel”: a preparação à partida em “chave” evangélica

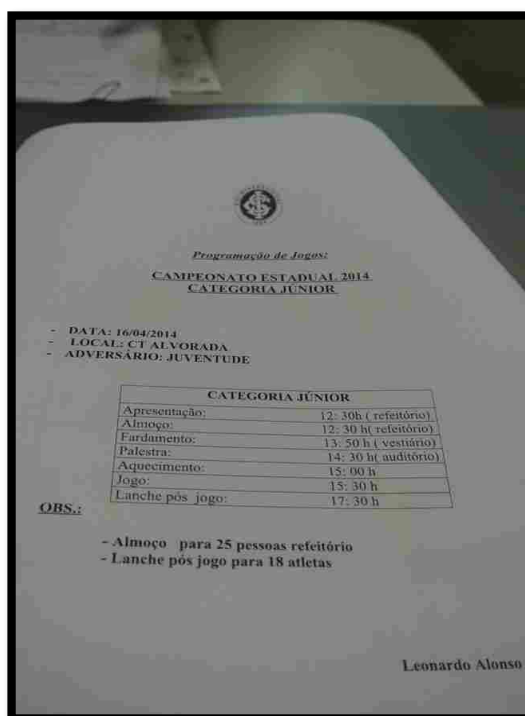
Reporto um trecho do meu diário de campo (a palestra foi gravada):

#### **O evento ocorreu o dia 14/11/2013.**

O Centro de Formação estava lotado: empresários, coordenadores, jogadores, todos estavam esperando a final. Carlos tinha-me convidado para participar da reunião técnica. O crachá “visitante” estava pendurado e bem visível na minha camisa, evitando, assim, as contínuas perguntas da segurança. “Quem é você ?” “Ah, o Professor...”

O azul estava misturando-se ao vermelho. O ônibus do Grêmio acabava de chegar.

A reunião estava marcada por 14:30.



**Programação dia de jogo: apresentação, almoço, fardamento, palestra, aquecimento, jogo, lanche pós-jogo**

Carlos, Jorge<sup>86</sup> e o preparador dos goleiros estão na frente do mini-auditório. Eu, como pedi Carlos, sento nos últimos bancos, no fundo.

A gurizada senta na minha frente: palavra a Carlos.

A fala de Carlos é “matemática”. Ele “traça” no computador esquemas, táticas, números, e avaliações dos adversários. Números: 4 4 2.. 4 2 3 1... 3 43... 3 52...

<sup>86</sup> Jorge Macedo, gerente executivo das categorias de base do Internacional Futebol Clube (2013), hoje é gerente executivo da comissão técnica do time profissional.

*O time escuta em rigoroso silêncio.*

*Em seguida, palavra a Jorge. A sua fala é intensa, forte, carregada.*

*Busca o emocional, a excitação, a “êxtase”.*

*“Dar a vida”, “Dar o sangue”, “Porra”, “Se foda”....*

*Ele também, vai pra frente e pra traz, se senta e se levanta.*

*Agora a referência é o D’Alessandro<sup>87</sup>. Exorta “os caras” a imitar o ídolo colorado.*

*A atmosfera é eletrizante.*

*Falta pouco.*

*Depois de Leandro, Ayrton.*

*Sim, a imagem do herói nacional, Ayrton Senna, vem projetada no telão.*

*O seu resto indica a estrada...*

*“A VOCÊS TODOS QUE ESTÃO ASSISTINDO AGORA, EU DIGO QUE SEJA QUEM VOCÊ FOR, SEJA QUALQUER POSIÇÃO VOCÊ TENHA NA VIDA, NO NÍVEL MAIS ALTO OU MAIS BAIXO, TENHA SEMPRE MUITA FORÇA, MUITO AMOR, E MUITA FÉ EM DEUS QUE UM DIA VOCÊ CHEGA LÁ”.*

*Uma musica gospel, repete, “Campeão, vencedor, Deus dá asas, faz teu voo”*

*.....*

*O que falta?*

*“Rodar”.*

*“Se fechar”.*

*“Rezar”.*

No centro de formação do Sport Club Internacional de Porto Alegre estava acompanhando a reunião técnica que antecede qualquer jogo. O técnico, Carlos, estava dando as disposições táticas, o que sempre acontece, recordando os “pontos fortes” e “fracos” do adversário. Nada de especial, para quem esteja acostumado ao “ritual”. Logo em seguida, porém, com o auxílio do *tablet*, projetou no telão (que substituiu o quadro e o giz naquele processo chamado de “modernização”) o rosto do ídolo de todos os apaixonados de fórmula um e não, esportivos e não, *Ayrton Senna*, e uma mensagem que dizia “*a vocês todos que estão assistindo agora , eu digo que seja quem você for, seja qualquer posição você tenha na vida, no nível mais alto ou mais baixo, tenha sempre muita força, muito amor, e muita fé em Deus, que um dia você chega lá*”.

Percebemos a construção, a narração de um discurso cuja finalidade era de produzir, ou induzir, estados de efervescência, isto é, emocionar os futebolistas ao fim de potencializar a sua performance.

---

<sup>87</sup> D’Alessandro foi jogador e capitão do Sport Club Internacional.

De fato, uma situação na qual o recurso à religião implicava que o público (os futebolistas) fosse religioso. Dito diferentemente o técnico do Internacional estava, intencionalmente, mobilizando uma dinâmica religiosa subjacente e real (Geertz, 2001).

### **3.4) Um técnico evangélico: Clemer**

Podemos perceber que há uma sensibilidade religiosa (Laplantine, 2003) tangível nos discursos dos profissionais do Inter e dos atletas. Um evento particular parece confirmar este tipo de percepção: num vídeo (disponibilizado, gentilmente, pela psicóloga do esporte Evanea Scopel) realizado na ocasião da promoção do técnico Clemer da categoria de base sub-23 para o time profissional do Inter, os profissionais do Inter e os atletas quiseram homenagear o ídolo colorado e trazer uma mensagem que o pudesse ajudar num momento muito delicado: o Internacional (temporada 2012/2013) ocupava a parte baixa da tabela do brasileirão correndo o risco de ser rebaixado.

Sintetizando, o vídeo retrai uns momentos do “Clemer jogador” e do “Clemer técnico”: as imagens são das vitórias e dos sucessos que o atual técnico do Inter vivenciou como jogador profissional (antes) e como técnico da categoria de base (depois) e que são acompanhadas de uma música gospel cujo refrão recita “*Acredite, é hora de vencer, essa força vem de dentro de você, você pode até tocar o céu, se crer... vencendo os limites, escalando fortalezas, conquistando o impossível pela fé... Campeão, vencedor, Deus dá asas faz teu voo, campeão, vencedor essa fé que te faz imbatível*”.

Em seguida, alguns jogadores do Inter, sentados nas arquibancadas do estádio (em Alvorada) recitando a memória uns versículos da Bíblia, mandam a própria mensagem para o técnico:

*Eai, peixe, queria deixar uma mensagem aqui, à luz da Bíblia... O Senhor te toma pela tua mão direita e te diz: não temas, eu te ajudo... O Senhor é a minha salvação e a minha luz a quem temerei? Você não deve ter medo porque você é um vencedor e Deus está contigo e tenho certeza que você vai sair com a vitória e vai dar a volta por cima, e vai ver ainda uma vez que você nasceu para vencer.*

*Acho que todos nos sabemos o momento que o Inter tem passado mas também não podemos esquecer a grandeza desse clube e da sua capacidade, entrega nas mãos de Deus que tudo dará certo, estamos todos na torcida porque no domingo tudo ocorra bem.*

Enfim, o grupo em conjuntos, declarando: “Clemer, entrega o teu caminho ao Senhor e confia nele e o resto ele fará”.

O que se repete, nas falas e nas mensagens, são as referências a Deus. A expressão: “Deus te abençoe, Deus te abençoe” é repetida 4 vezes para cada componente (4).

No final, o retorno da musica e uma mensagem:

*De todos os lados somos pressionados, mas não desanimados; ficamos perplexos, mas não desesperados; somos perseguidos, mas não abandonados; abatidos, mas não destruídos. Trazemos sempre em nosso corpo o morrer de Jesus, para que a vida de Jesus também seja revelada em nosso corpo (2 Corintios 4:8-10)*



A “galera” do Internacional, na arquibancada do Centro de treinamento, em Alvorada (novembro 2013).

Em ocasião da promoção do técnico Clemer, da categoria de base sub- 23 para o time profissional do Inter (2013), seus jogadores da base o homenagearam recitando versículos da Bíblia: “(...) O Senhor te toma pela tua mão direita e te diz: não temas, eu te ajudo... O senhor é a minha salvação e a minha luz a quem temerei? Você não deve ter medo porque você é um vencedor e Deus esta contigo (...) Clemer, entrega o teu caminho ao Senhor e confia nele e o resto ele fará”. (Agradeço à psicóloga do Internacional, Evanea Scopel, pela concessão do vídeo)

### 3.5) Um Pastor evangélico antes de um Gre-Nal

O papel do pastor na concentração foi argumento que também Marco ressaltou<sup>88</sup>. Durante a competição denominada Copa Nike de Futebol, a mais importante a nível nacional e internacional das categorias de base sub-15, o Inter tinha que enfrentar o Grêmio.

<sup>88</sup> A entrevista encontra-se no capítulo 5 (5.2.9)

Quem ganhar ia representar o Brasil na Copa Nike de Futebol (agosto 2012) em Manchester, Inglaterra. Segundo Marco, naquela ocasião, o Grêmio estava favorito porque tinha ganho os últimos três *Grenais*<sup>89</sup>.

A noite que antecedia o jogo, uma delegação de jogadores pediu que a coordenação chamasse um pastor para rezar. Para Marco, o grupo precisava de segurança.

O dono do hotel, que era pastor, se ofereceu para palestrar. No dia seguinte, o Inter ganhou. Marco comentou: “*Não sei se ganhamos por isso, mas ganhamos*”.

Outro indicador da *evangelização difusa* é certamente a presença massiva de revistas evangélicas, a chamada “Revista Fiel” do pastor Silas Malafaia, líder da denominação evangélica “Igreja Assembléia de Deus Vitória em Cristo” presente na (única) estante no salão do Centro de Formação do Inter.

Não tive ninguém que soubesse me dizer como e porque, mas, podemos avançar a hipótese de que foram os mesmos jogadores a trazê-las, provavelmente em ocasião das numerosas saídas nas Igrejas, considerando que o acesso ao Centro de treinamento é rigorosamente restrito aos profissionais do clube.

A respeito disso, a busca de uma Igreja evangélica é motivo de deslocamento: se, na Europa, como diz Rial (2008, p.37) a propósito de Gomes e Alex do PSV Eindhoven, os quais tiveram que se deslocar de Eindhoven à Amsterdã (cerca de 120 km) para frequentar um templo evangélico, isto não ocorre para quem frequenta a Igreja Universal do Reino de Deus, que, de fato, encontra-se a poucos metros do Centro de Treinamento.



**Um das inúmeras Igrejas evangélicas que se encontram na Grande Porto Alegre (aquí Alvorada, dez. 2014). A Igreja Universal do Reino de Deus, fundada em 1977 pelo bispo Edir Macedo nos subúrbios de Rio de Janeiro, hoje conta com cerca de 13.000 templos<sup>90</sup>. A poucos metros, o Centro de Treinamento do Sport Club Internacional de Porto Alegre.**

<sup>89</sup> *Gre-nal* é um clássico do futebol brasileiro disputado entre o Grêmio Foot-Ball Porto Alegrense e o Sport Club Internacional de Porto Alegre. (In: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Grenal> ).

<sup>90</sup> Disponível em: [www.veja.abril.com.br](http://www.veja.abril.com.br) . Acesso: 26 dez 2014.

A partir das considerações feitas podemos avançar algumas afirmações.

A religiosidade dos atletas seria, portanto, o produto, o efeito e a consequência de uma visão do mundo “trágica” (a *liminaridade turneriana*) que eles experimentam?

Ou, a mesma religiosidade, seria um produto histórico sociocultural, independente da situação na qual se encontrariam hoje?

Haveria uma relação entre o “drama social” vivido pelos jogadores, na experimentação de uma forma de vida de “renúncias”, de continua “pressão” psicológica e física marcada de desconfortos e medos às possibilidades de se lesionar, ao reconhecimento da “concorrência” e aos erros fulcrais, como o desperdício de um pênalti “decisivo” e outras situações “intangíveis”, com a própria fé religiosa?

Segundo Alessandra<sup>91</sup> a religiosidade dos atletas é (também) uma questão familiar: a maioria deles recebe mensagem de caráter religioso da família, a qual os exorta a ter fé em Deus, orar e acreditar nele. Houve técnicos, me contou, que antes de competições importantes pediram que a família escrevesse para os filhos. As mensagens que receberam também estavam permeadas de religiosidade.

Há (ou haveria), portanto, uma sensibilidade religiosa que é o produto de uma determinada situação histórico sociocultural: o Brasil é (ou seria), retomando a expressão de Casanova (2013), um “*mundo de religiões globais*”, expressão que utilizo para sublinhar a importância da(s) religião(s) e das crenças na cultura brasileira (Velho, 1991, Da Matta 1997, Sanchis, 2001, Negrão 2005, Oro 2012, Casanova 2013).

A idéia que haja, portanto, alguma coisa a ser mobilizada, *uma dinâmica religiosa subjacente e real* (Geertz, 2001, p.155), é fundamental para que haja uma eficácia no momento da sua mobilização:

Sem um sentimento muito difundido (...) os movimentos para restaurá-lo, purificá-lo e destruir seus inimigos teriam poucos atrativos. (...) O mundo não funciona apenas com crenças. Mas dificilmente consegue funcionar sem elas (Geertz, 2001, p.155).

O que quero dizer, por exemplo, é que se a fala de um pastor, invocando a potencia de Deus antes de um jogo, possui uma eficácia, é porque há, antes, alguma coisa (um sentimento religioso) a ser mobilizado.

Como vimos no capítulo 2, o levantamento que realizei sobre as pertenças religiosas dos atletas das categorias de base confirma a presença de um sentimento

---

<sup>91</sup> Alessandra de Azevedo é assistente social das categorias de base do Sport Club Internacional de Porto Alegre.



religioso preponderante: a maioria, no específico, se declarou católico ou evangélico, uma pequena parte “sem-religião” e, ainda menor, o caso dos “espíritas” e “umbanda”.

De fato, o aumento dos evangélicos confirmaria a “virada neopentecostal” (Aguiar, 2004; C.Rial, 2013), retomando os dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - o IBGE, “*um em cada cinco brasileiros são agora “evangélicos” [...] e a maioria destes evangélicos é formada por neopentecostais*” (Rial, 2013, p. 2), podendo considerá-la, numa primeira análise, a mais performática entre as religiões, a mais procurada, a mais visível, enfim, a “Religião” dos futebolistas brasileiros.

### **3.6) Um Pai de Santo antes de um Gre-Nal**

Se a componente evangélica no futebol, como vimos, é visível e manifesta, aquela afro-brasileira é, pelo contrário, a primeira vista, invisível ou ausente. De fato, pouco se sabe sobre práticas ligadas a cultos afro-brasileiros relacionáveis a jogadores de futebol. Rial (2013) também ressalta que:

O catolicismo popular e os cultos afro-brasileiros sempre estiveram e ainda continuam presentes no futebol. Sapos e galinhas enterrados nos estádios adversários para que ali não se façam gols, oferendas mágicas (despacho de macumba) nas esquinas antes de jogos importantes, e visitas de jogadores a casas de cultos afro-brasileiros eram comuns no passado e ainda são atos recorrentes que buscam uma proteção espiritual superior. Mas todos estes atos eram e são cercados de segredos, pois a religião oficial dos clubes brasileiros é a católica. O que aparece divulgado na imprensa, quando uma equipe procura um lugar sagrado coletivamente (...) é numa Igreja católica. Mas é sabido que os jogadores procuram suporte espiritual também em cultos afro-brasileiros. Embora não leiamos nada sobre esse tipo de prática na imprensa, é bem provável que atualmente continue a acontecer, numa escala menor, envolvendo menos jogadores.

Nas Memórias do “Velho Vamp”, apelido do ex jogador da seleção brasileira Vampeta, encontramos depoimentos e histórias relacionadas à sua longa carreira, e que também fazem luz sobre práticas ligadas a cultos afro-brasileiros. É o caso, por exemplo, do técnico Vanderlei Luxemburgo, o qual, segundo Vampeta, tinha o costume de consultar a sua guia espiritual, o citado pai de santo Róberio de Ogum, antes dos jogos<sup>92</sup>.

---

<sup>92</sup>Transcrevo um trecho da biografia de Vampeta (2012, p.190) sobre esse tópico: apesar da narração pitoresca e jocosa, o que nos interessa aqui é ressaltar a componente afro-brasileira no futebol:

“*Já a melhor história do Vanderlei Luxemburgo aconteceu na final do Brasileiro de 98, entre Corinthians e Cruzeiro. O Vanderlei estava preocupado com o ataque do Cruzeiro (...) que tinha Fábio Junior e Müller. (...) O Vanderlei chama o Gilmar, que estava machucado. Teve uma sequência de lesões, mas tinha-se recuperado. O Vanderlei chamou o Gilmar e falou:*

*-Passa no meu quarto lá, negão. Quero falar com você.*



**Pai Robério de Ogum, guia espiritual do técnico Luxemburgo, realizou “trabalhos” também pelo Corinthians e pela Portuguesa. (a reportagem é disponível em [www.portalroberiodeogum.com.br](http://www.portalroberiodeogum.com.br)). Apesar da “evangelização difusa”, futebol brasileiro é sincrético.**

Quando atos relacionados a “supostos” cultos afro-brasileiros aparecem na imprensa, a discussão e o tratamento de tais assuntos não deixam de ter um conteúdo sensacionalista, de absoluta profanação, denotando o que justamente Oro (2000) chamou de *limites do multiculturalismo*, a propósito da *querelle* cultural e judiciária, entre o Sport Clube Internacional de Porto Alegre e o feiticeiro Sergio Ruggini, acusado de charlatanismo.

Vanderlei foi no Róberio de Ogum, que era sua guia espiritual, e mandou preparar um “banho” pro Gilmar. Quando ele foi no quarto do Vanderlei, tinha uma banheira esperando por ele, com pétalas de rosas, seiva de alfazema, sal-grosso, arruda, espada de São Jorge. Aí o Vanderlei falou:

- Gilmar, no domingo, eu to pensando em começar o jogo com você, meu filho. Você tá preparado? E o Gilmar Fubá respondeu:
  - Tô professor.
  - Tá o caralho, você não tá preparado, nada. Dá um mergulho nessa banheira, que você vai marcar o Müller. (...)
- O Gilmar foi, deu um mergulho (...) Gilmar deu um segundo mergulho (...) e deu um terceiro mergulho. (...) No domingo, fomos pro jogo. Só sei que o Gilmar saiu machucado (...) rompeu o cruzado. Estávamos na mesa eu, Rincón e Edilson, e eu ficava brincando, falando alto pro Vanderlei ouvir:
- O Müller é foda, hein? O Müller derrubou o Róberio de Ogum! O pastor da Igreja foi mais forte....

Retornando aos dados da pesquisa sobre o(s) pertencimento(s) religioso(s) dos atletas do Internacional, acima mencionado, encontramos um dado indicador da invisibilidade afro-brasileira no futebol: dos 100 atletas que responderam ao questionário, somente 1 se declarou Umbandista. O dado chama muita atenção, e, pode ser lido, em maneira mais abrangente, dentro daquela tendência sociopolítica 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). Vimos que o tratamento jornalístico assim como a narração do jogador Vampeta, a respeito do universo simbólico afro-brasileiro, não se dissociam de representações tidas como “arcaicas” ou “primitivas”, ou, na melhor das hipóteses, “folclóricas”. De fato, resistências sociais, prejuízos e estereótipos até exclusão social limitam e prejudicam o exercício da liberdade religiosa<sup>93</sup> (Oro, 2012).

Retornando então às afirmações de Rial (2013), é “normal” que os cultos afro-brasileiros estejam cercados de segredos, embora continuem a existir, o que pode parecer quase um paradoxo.

---

<sup>93</sup>Prandi (2003) fala de uma verdadeira “guerra espiritual” contra as religiões afro brasileiras. (In: Oro, 2012,p.186).

## **CAPÍTULO 4**

### **A MOBILIDADE RELIGIOSA NO BRASIL**

#### **A mobilidade religiosa no Brasil**

Neste capítulo trata-se de inserir o objeto de estudo, o “*fechamento*”, dentro do contexto religioso brasileiro no qual nasceu, há mais ou menos trinta anos, a partir da década de 1970 / 1980, segundo os relatos recolhidos durante a pesquisa; um contexto que se singulariza por uma extraordinária proliferação de denominações religiosas evangélicas (In: Rial, 2012, 2013) e seu impacto na política, mídia, nos espaços públicos (Oro, 2012) assim como no futebol (Jungblut, 1994; Rial, 2012; 2013, Petrognani, 2015).

O Brasil caracteriza-se também por um crescimento significativo da chamada “mobilidade religiosa” (Chanson, Droz, Gez, Oro, Soares, 2014). De um ponto de vista geral com esta expressão entende-se a prática de muitos brasileiros de transitar entre diferentes denominações religiosas presentes nos espaços públicos, se “alimentando” (Almeida, 2003) um pouco de uma, um pouco de outra, e que inspirou pesquisadores brasileiros (Almeida, Montero, 2001; Sanchis, 1997) mas também europeus e norte-americanos (Hervieu-Léger, 1999; Laplantine, 1997; Willaime, 1995; Casanova, 2013) em construir (e desconstruir [Mary, 1994; 1999; 2000; 2001; 2010; 2011]) paradigmas “*bon à penser*” para dar conta das bricolagens religiosas personalizadas em aumento nos últimos cinquenta anos.

Para alguns haveria uma correlação entre o fenômeno da mobilidade religiosa com o processo de individualização da religião, ou da sua desinstitucionalização, de laicização das consciências a respeito das igrejas instituídas (Cipriani, 1981), assim como ocorre nas sociedades contemporâneas europeias. Cipriani (1983) demonstrou amplamente a insuficiência teórica do paradigma secular para a compreensão das mudanças sociológicas do panorama religioso europeu. O seu conceito de “religião difusa” permite avançar no que diz respeito a este pantanal conceitual, sendo que a equação secularização / dessacralização (Cox 1965; Acquaviva, 1971) não teve fundamentos empíricos (Cipriani, 1983). O que o sociólogo demonstra (no caso italiano), teórica e empiricamente, é a resiliência histórica dos valores cristãos-católicos que persistem apesar do declínio da religião oficial católica. Casanova (2012), por sua parte, acrescenta que é com a globalização das religiões (catolicismo in primis) que o território, europeu (e brasileiro), se tornou pluralista, aberto, e, de alguma forma, “sincrético”.

Para outros, o fenômeno da mobilidade religiosa seria relacionável ao *habitus*<sup>94</sup> *religioso brasileiro* (Sanchis, 1997;2008). Com esta expressão entende-se a propensão, em relação às particulares contingências históricas e sociais, brasileira ou de parte da sua população, de acolher, criar e reelaborar conteúdos religiosos provenientes de universos diferentes, o que geralmente é chamado de “sincretismo”. Parafraseando Cipriani (1983), podemos dizer que a “mobilidade religiosa” seria a “religião difusa” dos brasileiros ?

Que o “*fechamento*” seja um produto “sincretico” brasileiro, pelas suas características intrínsecas (antropológicas) e extrínsecas (sociológicas), parece ser “evidente”, pelo menos a nível simbólico: a reza do Pai nosso é reelaborada em chave evangélica, posto que a sua execução recorda, pela sua exacerbação, as orações das igrejas evangélicas, cujo efeito possui analogias com o estado de transe dos terreiros e das igrejas neopentecostais, pelo menos a nível teatral (Schechner,2011). De um ponto de vista êmico, o fato do “*fechamento*” não ser percebido como sendo um “sincretismo” religioso, não desvaloriza o seu potencial revelador. Que evangélicos, católicos, afro-brasileiros e sem- religião rezem em unísono seus santos protetores enquanto rezam o Pai Nosso católico, reforça a tese do “*fechamento*” enquanto produto sincretico aberto e polimórfico.

Se a prática do “*fechamento*” nasceu no Brasil, difundindo-se rapidamente, tornando-se o *habitus* do jogador de futebol brasileiro, parte integrante de uma partida, isto nos leva a pensar que possa exprimir uma visão da religião compartilhada pela maioria dos seus praticantes, a mesma visão expressa da mobilidade religiosa.

A mobilidade religiosa seria, portanto, a chave de leitura para a compreensão do nosso objeto de estudo.

Empiricamente, “descobri” esta “mobilidade religiosa” enquanto morava num bairro da zona Sul de Porto Alegre, Jardim das Palmeiras, na casa de uma família brasileira: uma casa, um bairro e seus moradores “ecléticos” e “heterógenos” em termos “religiosos”. O bairro apresentava um “cardápio” religioso (para retomar a metáfora de Laplantine [2003]) extraordinário, pelo menos aos olhos de um jovem europeu: igrejas evangélicas, católicas, terreiros de batuque e de umbanda, centros espíritas, uma atrás da outra, compartilhando o mesmo espaço. A casa onde estava de aluguel reproduzia este microcosmo, sendo que

---

<sup>94</sup> De acordo com Bourdieu (1980,pp.88-89):

Un système de dispositions durables et transposables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes, c'est-à-dire en tant que principes générateurs et organisateurs de pratiques et de représentations qui peuvent être objectivement adaptées à leur but sans supposer la visée consciente des fins et la maîtrise expresse des opérations nécessaires pour les atteindre.

na mesma era possível se deparar com santos católicos, orixás, a bíblia e outros símbolos sagrados.

A religião estava presente no cotidiano da família Farias<sup>95</sup> assim como dos seus habitantes. A título de exemplo descreverei a mobilidade religiosa de Desiree, a qual tinha o hábito de transitar entre o terreiro de umbanda, a Igreja neopentecostal, a IURD, com a mãe, o centro espírita, sendo batizada também na religião afro brasileira e na igreja católica.

Conhecer esta realidade me permitiu alcançar uma compreensão do meu objeto que transcendia o “objeto em si”. Dito diferentemente, não mais ou não somente uma variante do ritual que os futebolistas estão acostumados a fazer um pouco em todos os lugares do mundo para se “carregar” antes da competição, mas um produto desta mesma visão plural da religião.

Visto que o vestiário de um time brasileiro, no dia da competição, se transforma em um espaço “sagrado”, onde velas, santos, orixás, rezas e orações compartilham o mesmo espaço, e que o “*fechamento*” com a reza final sintetizava, me levou a reconsiderar o que chamei de retrospecto etnográfico do pesquisador.

Por retrospecto etnográfico refiro-me ao potencial etnográfico e antropológico que minha estada no Brasil se revelou aos poucos. Dito diferentemente estava “no campo” sem que o soubesse.

O meu olhar, aos poucos, como descreverei logo em seguida, tornou-se “antropológico”, isto é, mais atento, reflexivo, interessado. Comecei a juntar os pedaços das observações feitas, procurando estabelecer analogias entre jogadores, religião, e esta mobilidade que observava cotidianamente. Fiz da minha estada no Brasil a antropologia da etnografia do “fechamento”.

Além disso, procurei estudos e etnografias para me apoiar para traçar um quadro teórico da mobilidade religiosa no Brasil.

A etnografia de Fonseca (1991) sobre as religiões na vida cotidiana de um grupo de habitantes de um bairro popular de Porto Alegre, além do estudo mais recente de Soares (2009) também sobre as religiões dos moradores de um bairro de Joinville (Santa Catarina), descrevem uma realidade semelhante à qual eu tinha me confrontado nesses quatro anos de doutorado, ajudando-me na ideia de que para compreender o sentido do meu objeto precisava compreender o sentido da “mobilidade religiosa” que ocorre na vida ordinária, além dos gramados de futebol.

---

<sup>95</sup> A família (Dona Dinora, a filha Desiree e sua neta Lauren) com a qual morei três anos durante a minha estada em Porto Alegre durante o doutorado (2012-2015).

Este capítulo compreende três partes:

- A primeira dedica-se à mobilidade religiosa do ponto de vista daqueles que a praticam, à luz das etnografias que consultei e da etnografia que realizei no bairro Jardim das Palmeiras em Porto Alegre<sup>96</sup>;

- A segunda dedica-se à mobilidade religiosa do ponto de vista dos antropólogos, à luz dos estudos clássicos e contemporâneos sobre os “sincretismos” e as “bricolagens religiosas”, e de que forma eles operam na mobilidade religiosa, focando a atenção entorno das metáforas da bricolagem “em mosaico” (Lévi-Strauss, 1962; Bastide, 1953- 1970), do “bris-collage” (Mary, 1994; 2000) e da “butinagem religiosa” (Soares, 2009).

- Na terceira avanço algumas reflexões que me permitem ler o sincretismo como a expressão de uma visão da religião peculiar do Brasil, a mesma que se reencontraria no “*fechamento*”.

#### **4.1) A mobilidade religiosa: ponto de vista dos praticantes**

A mobilidade religiosa cujo estamos discorrendo é aquela definida por Soares (2009) e que não consiste em “mudar” de uma religião para a outra, mas sim em um movimento constante, um *va-et-vient continu* entre as diferentes denominações presentes, sem particulares problemas de coerência. Para o antropólogo brasileiro este “ir e vir” dos praticantes constitui “uma prática religiosa em si”:

(...) Le pratiquant (...) ne passe pas d'une dénomination A à une dénomination B puis à une C. Il ne cesse, au contraire, de commuter de A à B puis à C pour revenir ensuite à A, puis à C, puis à B, etc. Il s'agit d'un va-et-vient continu où le pratiquant articule selon d'autres prescriptions sociales différents contenus religieux dans une seule pratique religieuse (Soares, 2009, pp. 57-58)

Os dados quantitativos sobre a mobilidade religiosa revelados pelos censos a partir da década de 1990 dizem que 30% das pessoas mudaram de religião pelo menos uma vez na vida<sup>97</sup>. Um dado certamente interessante, que permite ter uma ideia sobre o sucesso ou o declínio das denominações religiosas presentes no Brasil durante estes vinte

---

<sup>96</sup> O bairro Jardim das Palmeiras está situado na zona Sul da Capital.

<sup>97</sup> A este respeito ver:

[http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia\\_visualiza.php?id\\_noticia=2170&id\\_pagina=1&titulo=Censo-2010:-numero-de-catolicos-cai-e-aumenta-o-de-evangelicos,-espíritas-e-sem-religiao](http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia_visualiza.php?id_noticia=2170&id_pagina=1&titulo=Censo-2010:-numero-de-catolicos-cai-e-aumenta-o-de-evangelicos,-espíritas-e-sem-religiao)

anos (declínio dos católicos, aumento contínuo dos evangélicos, em particular do segmento neopentecostal e dos “sem religião”, aumento pouco significativo dos filiados às outras religiões, umbanda, candomblé, kardecismo entre outras<sup>98</sup>), mas que não permite quantificar a tipologia de mobilidade que interessa para este trabalho, posto que não consiste, como já disse, numa sucessão de conversões, mas sim na circulação entre as diversas denominações, sem escolher uma delas, a não ser provisoriamente.

De fato, não é simples quantificar esta “prática religiosa” embora a percepção seja de uma prática muito difusa, em particular nas classes populares. Os estudiosos das “*croyances populaires ont tendance à dire*”, escreve Fonseca, que “*l’orthodoxie y est rarissime, que le catholicisme, le protestantisme, le spiritisme et les cultes afro-brésiliens y font bon ménage*” (In: Fonseca, 1991, p.125), sem, porém, aprofundar empiricamente esta “interação” de crenças, preferindo concentrar-se no estudo de uma religião, de um culto, de uma denominação (In: Fonseca, 1991, p.125).

A etnografia de Fonseca (1991) procura, pelo contrário, analisar as religiões de um grupo dado em um contexto específico, a Vila São José de Porto Alegre, trabalhando de forma qualitativa:

Bien que fort utiles à d’autres égards () contribuent peu à la compréhension des façons dont les différentes religions interagissent dans l’esprit des croyants, ni à celle des modalités d’intégration de l’ensemble des diverses croyances dans la vie quotidienne des groupes populaires. (Fonseca, 1991, p.125).

Portanto, em vez de serem analisados inquéritos quantitativos, úteis para compreender as tendências em ato no campo religioso, é necessário, como escreve Geertz num artigo intitulado “La religion sujet d’avenir” (2006), realizar pesquisas qualitativas, produzindo etnografias precisas e concretas:

Plutôt que de statistiques - taux de fréquentation des lieux de culte, réponses au sondages - nous devons nous préoccuper du qualitatif: cadre de perception, formes symboliques, horizons moraux (...). Des recherches sur les croyances, les attitudes spécifiques et concrètes des personnes motivées religieusement, des recherches nécessitant un travail ethnographique concret et précis, sont la condition requise pour parvenir à saisir ce que ces personnes pensent (et ressentent) de leur propre situation (...) L’étude de la religion (...) est ou devrait s’opérer, comme on dit, du point de vue de l’indigène. (Geertz, 2006. In: Soares, 2009, prefácio).

---

<sup>98</sup> Ibid.



A partir dessas considerações, decidi consultar as etnografias específicas sobre este assunto, em particular a de Fonseca (1991) e Soares (2009). Nessas, os antropólogos narram a vida cotidiana de pessoas “religiosamente móveis”, ou seja, que frequentam sucessivamente e/ou simultaneamente diversas denominações religiosas presentes no território, (a Vila São José de Porto Alegre e o bairro Paranagua-mirim de Joinville); dinâmicas semelhantes àquelas que vivenciei durante minha estada no bairro Jardim das Palmeiras, em Porto Alegre.

Além disso, achei interessante consultar também duas etnografias menos recentes: a de Galvão (1955) sobre a vida religiosa de *Ità*, Amazonas (também In:Soares,2009, pp.54-55), cujos habitantes, na época da pesquisa, tinham o hábito de praticar duas religiões, a pajelança e a católica; e a de Oro (1989) sobre os imigrantes europeus no Sul do Brasil, que começam, depois da segunda guerra mundial, a aproximar-se dos cultos afro-brasileiros, chegando até mesmo à condição de chefes de terreiros, mantendo porém sua religião de origem.

#### **4.1.1) *La religion dans la vie quotidienne d'un groupe populaire brésilien* (Fonseca, 1991)**

A antropóloga pesquisou na Vila São José em Porto Alegre. Seus moradores pertencem à camada social baixa, onde predominam pedreiros, motoristas de ônibus, funcionários públicos. Todos os habitantes se conhecem e frequentam os diversos espaços de culto que se encontram em todo o Brasil, como igrejas católicas, centros espíritas, terreiros, igrejas evangélicas, sucessivamente e ou simultaneamente, dependendo das necessidades pragmáticas.

Por exemplo, se precisar de uma recomendação procura-se um bispo; se tiver um problema de saúde um médium; para pedir proteção, vingar-se, ou para resolver questões sentimentais um pai de santo; para resolver um problema econômico um pastor; mas, também, procura-se esses locais para divertir-se, encontrar os amigos, a família.

Há uma percepção, entre os moradores, que se há muitas igrejas é porque todas são úteis e, portanto, procuram frequentá-las sem problemas. Como eles afirmam: “*je crois en Dieu, Tout est bon*” (Fonseca, 1991, p.131) :

Santa a côtoyé les évangéliques et avant et après sa carrière de mãe-de-santo, Xiquina continue à bénir les enfants (pour les guérir de divers fléaux) et à fréquenter les hôpitaux Kardecistes malgré des affinités évangéliques. Etelevina se dit catholique, « mais j'ai été chez les évangéliques un bout de temps parce qu'ils insistent beaucoup pour qu'on y aille ». Et elle résume

ainsi son opinion sur les différentes Eglises : « je crois en Dieu. Tout est bon. Tout ce qui à avoir avec Jésus-Christ ». A l'évidence, l'expérience pentecôtiste, loin de miner l'éclectisme populaire, ne fait qu'y ajouter des éléments. (Fonseca, 1991, p.131).

#### **4.1.2) Le butinage religieux. Pratiques et pratiquants au Brésil (Soares, 2009)**

Vinte anos depois encontramos outras Santa, Xiquina, Etelevina, em Joinville (Santa Catarina), no bairro popular de Paranagua-mirim. Quem as conheceu foi Soares (2009) durante a sua pesquisa de doutorado, que as entrevistou, bateu longos papos, acompanhou-as aos cultos, aos grupos de oração, conversou com os responsáveis das diferentes Igrejas para procurar, como Fonseca (1991), compreender o que é “a religião” para eles. Os seus protagonistas chamam-se Pedro, Dona Clara, Zé, Conceição, Dona Flor, Da Dores, Dona Cleuza, Madalena, Obatundé, e como os habitantes da Vila São José, são muitos ecléticos em termos religiosos. Eles pensam como *Riobaldo*, o narrador do romance “*Grande Sertão: Veredas*” de João Guimarães Rosa (1956), escolhido por Soares como personagem literário emblemático da “bulimia” religiosa dos moradores de Paranagua-mirim no seu estudo.

(...) Muita religião, seu moço. Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio... Uma só para mim é pouca, talvez, não me chegue. Rezo cristão, católico, embrenho a certo; e aceito as preces de compadre meu Quelemém, a doutrina dele, de Cardéque. Mas, quando posso, vou no Mindubim, onde um Matias é crente, metodista: a gente se acusa de pecador, lê alto a Bíblia, e ora, cantando hinos belos deles. Tudo me quieta, me suspende. Qualquer sombrinha me refresca. Mas é só muito provisório. Eu queria rezar – o tempo todo. (Guimaraes Rosa, 1991. In: Soares, 2009, p.17)

Em Paranagua-mirim, há muitos lugares para orar. Soares, em 2003, contou setenta e sete num território de apenas 8 km<sup>2</sup> :

Il a été recensé, soixante-dix-sept établissements religieux relevant de trente trois dénominations religieuses distinctes, rattachées directement ou indirectement au trois grandes matrices religieuses qui forme « l'autel ultime » de Paranagua-mirim de tous les saints: le christianisme (“catholicismes”, protestantismes et spiritismes), l'afro brésilien et la *pajelança*. (Soares, 2009, p. 161)

A carta religiosa traçada por Soares (In: Soares, 2009, anexo IV) mostra como se distribuem as 77 denominações, entre protestantismo histórico, da primeira, segunda e terceira onda pentecostal, catolicismo, espiritismo, religiões afro-brasileiras, lugares de “consultoria religiosa”, como a casa de uma benzedeira ou um estabelecimento de

“massagem espirituais”, além de grupos de oração e células evangélicas. A parte do leão pertence às denominações neopentecostais com dezenove sítios. Há também pontos de encontro de grupos espirituais da chamada “*nébuleuse-mystique-ésotérique*”, de yoga, *reiki*, *tai-chi*, astrologia e ocultismo (In: Soares, 2009, p. 162). Novos espaços religiosos abrem, outros fecham.

As pessoas entrevistadas por Soares também pertencem à camada social baixa: são aposentados, pequenos comerciantes, artesãos, funcionários. Todos se conhecem, como contam para o antropólogo, assim como seus itinerários religiosos heterogêneos.

- Dona Clara, 45 anos, e seu marido frequentam diversas congregações, uma igreja católica carismática, templos pentecostais da Assembleia de Deus e da Roca Eterna. Eles não frequentam a sociedade kardecista, embora Dona Clara conheça os livros de Kardec. Dona Clara cresceu em uma família católica enquanto seu marido na protestante. Casados, Dona Clara apresentou os carismáticos de Santa Luzia para o marido, enquanto ele a levou para a igreja evangélica Assembleia de Deus. Um casamento “religiosamente móvel”. Eles afirmam que estas experiências sagradas não são contraditórias, mas se complementam; as percebem como uma única experiência, a experiência de Deus. Não conta o edifício no qual se reza, mas a fé em Deus. Como afirma Dona Clara: “*c’est la foi qui fait la différence, quand je prie Dieu il n’y a plus d’Eglise. C’est un tout qui s’adresse a chacun., c’est le cœur des hommes et non le bâtiment.*” (In: Soares, 2009, p.211) O marido acrescenta: “*Ce n’est qu’une seule expérience car on pratique une religion indépendante de notre religion. On cherche Dieu pour alléger notre charge quotidienne, toujours lourde.*” (Ibid., p. 212).

Soares etnografa a mobilidade religiosa dos moradores santa-catarinenses. O que é importante ressaltar é que, como para Dona Clara e os itinerantes religiosos de Fonseca (1991), para cada integrante o importante não é o edifício no qual se reza ou se ora (católico, protestante, afro-brasileiro, espírita), porque trata-se sempre do mesmo Deus: “*il y a beaucoup d’Églises, mais il n’y a qu’un seul Dieu (...) je ne prêche pas une Église, je prêche Dieu*” (In: Soares, 2009, pp.212-215) “*c’est toujours la foi en Dieu qui guérit (...) si je vois Dieu, je n’ai pas besoin de changer de religion*” (Ibid., pp. 220,219), “*au bout de différents chemins, c’est Dieu que l’on trouvera (...) c’est la foi qui fait la différence; quand je pris Dieu il n’y a plus d’Eglise*” (Ibid., pp. 226-228).

Enfim, Maria de Graça Veira, a “última” *Riobaldo* de Soares. A sua trajetória é emblemática da heterogeneidade religiosa que estamos analisando. Seus avós maternos católicos, seus avós paternos do candomblé, a mãe evangélica, o pai do candomblé,

kardecista e *axogum*<sup>99</sup> de um terreiro, cinco filhos evangélicos, três da Assembleia de Deus e dois da Graça de Deus. Maria Graça “vai e vem” entre o seu terreiro e as diversas igrejas do bairro, carismáticas e evangélicas porque “Deus é um só. Têm várias formas de adorar” (In: Soares, 2009, p. 230).

#### **4.1.3) A mobilidade religiosa do bairro *Jardim das Palmeiras* em Porto Alegre: retrospecto etnográfico**

Como disse na introdução, a minha estada em Porto Alegre, no bairro Jardim das Palmeiras se revelou, aos poucos, fundamental na análise e desvendamento do meu objeto de pesquisa, o “*fechamento*”.

Lembro-me que era um dia de sol, estava passeando na orla da Guaíba, aquele sol “prazeroso” de maio que faz de Porto Alegre um lugar ainda mais bonito para se morar.

Em 2015, já morava no Centro da cidade, na rua Riachuelo. Tinha conseguido um aluguel, depois de quase dois anos de procura. O apartamento ficava a duas quadras do Gasômetro, um dos meus lugares preferidos para passear e praticar esportes.

Aquele dia, o sol, a lagoa, o mês de maio que para os porto-alegrenses significava o “fim” (mas em “Poa”, assim como a chamam, “nunca se sabe”) daquele calorão húmido, abafado de verão (no mês de fevereiro o calor é tão “intenso” que as pessoas “humildes”, que não podem “fugir” da cidade para curtir uma praia do litoral gaúcho, ou, catarinense, costumam tomar banho nas piscinas, aquelas compradas, de borracha, que se enche com o balde...).

Aquele dia, descendo uma ladeira que cruza com rua Da Praia<sup>100</sup>, estava, como acontece com quem faz pesquisa e não consegue sair do seu “objeto” nem quando é o mês de maio agradar-te, seu sol gostoso e o cheiro de pipoca doce trazendo lembranças de uma infância que não voltará (a praça da cidade, em Sanremo (Itália), costumava brincar de carrossel comendo pipoca) e a lagoa pede descanso, comecei a “juntar os pedaços” da pesquisa que ainda não tinha tomado uma “forma”. Dito diferentemente, não tinha (ainda) a etnografia da minha antropologia ou, pelo menos, tinha “parte” da etnografia, enquanto ainda não tinha a antropologia da minha etnografia.

---

<sup>99</sup> Sacerdote do Candomblé (In: Soares, 2009).

<sup>100</sup> A Rua da Praia, cujo nome oficial é Rua dos Andradas, é uma das ruas mais tradicionais da cidade brasileira Porto Alegre. (In: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Rua\\_da\\_Praia](https://pt.wikipedia.org/wiki/Rua_da_Praia) )

Com “parte” da etnografia quero dizer que já fazia um tempo que estava recolhendo dados de campo, que tinha conseguido uma boa inserção no campo de pesquisa, que estava realizando entrevistas e questionários, acompanhando, como *outsider*, o dia- dia dos atletas do Internacional.

Com o passar do tempo (e reforço que o fato de ter sido um ex-jogador de futebol, que de alguma forma “compartilhou” aquele mundo que é a formação de atletas de alto nível, me ajudou em estabelecer relações “horizontais<sup>101</sup>”) consegui me aproximar do meu “objeto” de estudo principal, o “*fechamento*” antes das partidas.

O meu proceder não foi “linear”. É intelectualmente ético e honesto esclarecer as “etapas” que me levaram a (re)considerar o objeto de pesquisa sob diversos ângulos, teóricos<sup>102</sup> e metodológicos.

O meu objetivo “de campo”, a minha tarefa metodológica, era acessar no vestiário, antes da partida, e observar de perto o “*fechamento*”, o que podia aparecer relativamente simples. O fato de ter conseguido não somente observar de perto, mas também participar do “*fechamento*” recompensou as muitas saídas de campo, os ônibus, a distância (Porto Alegre, zona Sul – Alvorada, dependendo do horário, entre uma hora / duas horas na ida e na volta), o cansaço e, sobretudo, a percepção que não estava alcançando os resultados esperados.

De um ponto de vista teórico, o que me levou a reconsiderar o estudo do “*fechamento*” enquanto produto sincrético, polimórfico, religioso e sagrado, foram as analogias que comecei a perceber com o contexto extra-campo no qual morava há já dois anos.

Resumindo, a pergunta que me propunha era: o que é (ou seria) o “*fechamento*” além do “*fechamento*”?

O que significava aquela reza católica, o Pai Nosso, interpretada de forma “bizarra”, pelo menos aos olhos de quem nunca a tinha observado? De que forma católicos, evangélicos, espíritas, afro-brasileiros, sem religião rezavam o Pai Nosso em uníssono,

---

<sup>101</sup> Dito diferentemente, os atletas do Internacional viam em mim, muito mais de um “antropólogo” ou “estudioso” um garoto que, sem entender bem o que estava fazendo, os observava durante os treinos, os jogos, e também no dia – dia entre os treinos, batendo um papo sobre a sua experiência de ex-jogador italiano, sobre a Itália futebolística, etc... Houve um técnico, que sempre agradecerei pela disposição que teve comigo em compartilhar ideias, de pesquisa e não, treinos, palestras, jogos, até os “segretos” do vestiários (e que enquanto “segretos” permanecerão entre “nós”) que até me pedia um “confronto” digamos “técnico”, sobre táticas de treinos, preparação dos jogos, (chegou até a me encomendar um livro de táticas de jogo enquanto grande estimador do futebol italiano e do técnico Arrigo Sacchi)

<sup>102</sup> Devo agradecer meu orientador Ari Pedro Oro por ter apoiado e orientado, na segunda parte do meu doutorado, a ideia do “*fechamento*” enquanto produto sincrético.

sem aparentes contradições? Como símbolos sagrados, tais como a Bíblia, santos católicos, velas e orixás compartilhavam, o dia do jogo, o mesmo espaço dentro do vestiário?

Para responder a este tipo de questões era preciso ir além do campo “de futebol”.

Aqui descrevo, seguindo a etnografia da Fonseca (1991) e do Soares (2009), a mobilidade religiosa da família Farias com a qual, como já disse, morei quase três anos durante a minha estada em Porto Alegre, em um bairro da zona Sul da Capital.

É preciso, antes de tudo, esclarecer que as observações feitas ao longo do capítulo foram elaboradas e reelaboradas depois de um tempo quando me dei conta do potencial etnográfico que possuíam sendo que, se posso utilizar uma piada, não quis, pelo menos no começo, plantar nenhuma “tenda” malinowskiana. Dito diferentemente, Dinorá, Desiree, Lauren<sup>103</sup>, assim como os moradores do bairro Jardim, não eram os “objetos/sujeitos” do meu estudo.

De fato, desde que cheguei no Brasil para começar o doutorado (março 2012), estava morando com a família Farias, que me deu “abrigo”, se tornando, reflexivamente, ou seja posteriormente, a “chave” para “desvendar” o sentido de uma prática, o “*fechamento*”, que não tinha, aparentemente, nada ver com o cotidiano desta família.

Tinha conhecido, quase por acaso, Desiree, durante a minha primeira estada em Porto Alegre. Na época (2011), estava morando num hostel, próximo da Cidade Baixa.

De volta, em 2012, para o meu doutorado, decidi, de acordo com a família Farias, transferir-me, por um tempo indeterminado, na casa delas, pagando um aluguel.

Muito pragmaticamente, as dificuldades financeiras de um lado, e as dificuldades de alugar um apartamento do outro (praticamente impossíveis para um estrangeiro que não tinha como pagar “a vista” uma caução de 12 mensalidades) fizeram que escolhêssemos, de maneira satisfatória para ambos os lados, esta solução.

Verdade é que o bairro Jardim, na época, aparentemente, não tinha muito a oferecer em termos de diversões e conforto, pelo menos aos olhos de um jovem europeu de classe média.

A “atração” principal era o hipermercado *Zaffari* da Cavalhada, a poucas quadras de casa, aonde, talvez por uma reação inconsciente, procurava “gastar” um bom “tempo” (e dinheiro), de volta da faculdade. Quase um antídoto à depressão.

---

<sup>103</sup> A Família Farias mora há mais de 10 anos no bairro Cavalhada, Zona Sul de Porto Alegre.

Estava percebendo uma “mudança” de estilo de vida (que julgava pior) e que não aceitava (daí a vontade de “gastar?”).

Se a tarefa teórica, metodológica, enfim, ética, de um antropólogo é de “abandonar” (provisoriamente, é verdade) o seu *habitus*<sup>104</sup> para colher “o ponto de vista do nativo”, (eu) estava bem longe de alcançar esta tarefa.

Era como se o meu “ser antropólogo”, paradoxo, fosse “restrito” ao “campo” que eu considerava ser o único “antropologicamente relevante” para fins de investigação, ou seja, o Centro de formação do Internacional.

A família Farias, como tantas outras aqui no Jardim, vivia cotidianamente a(s) religião(s). Desiree, do batuque, mas também kardecista e católica.

Dona Dinorá, a mãe, da umbanda, transitou pela Igreja católica e agora freqüenta os cultos da Igreja evangélica da lurd.

Lauren, a filha de Desiree, é batizada na umbanda e na Igreja católica.

A casa na qual morei apresentava diversos símbolos sagrados: a Bíblia, crucifixos pendurados na parede, imagens de São Jorge, e um pequeno altar, de amarelo com a imagem de Oxum, velas, pipocas, milhos, e outros símbolos das religiões afro-brasileiras.

No Jardim tinha um terreiro de batuque bem na frente da minha janela!

O que se deparava era um contexto “demasiadamente” exótico aos meus olhos. Às noites, da janela, dava para ouvir os tambores, o “batuque”, que tocava até a madrugada.

Acompanhei diversas vezes Desiree ao terreiro.

Estive também na lurd, em particular durante as sessões de descarrego.

Ouvi falar de energias, correntes e de rodas. Uma terminologia que já tinha ouvido durante as minhas idas ao centro de formação do Internacional.

Aos poucos, com o avanço da minha pesquisa, estava tomando consciência que o mundo “bricolado” no qual estava “forçadamente” envolvido, e que no começo simplesmente rejeitava, estava se tornando antropologicamente “revelador”, aquele “pano de fundo” para compreender o objeto da minha pesquisa.

Retrospectivamente, “o acaso”, como freqüentemente<sup>105</sup> acontece nas pesquisas antropológicas, jogou um papel fundamental.

---

<sup>104</sup> Noção com a qual Bourdieu (1980) indica um conjunto de expressões e de práticas que os indivíduos adquiriram e que portanto interiorizam durante o seu percurso individual e que produzem uma mesma visão de mundo.

<sup>105</sup> A este respeito ver Aime (2002).

O Bairro Jardim das Palmeiras encontra-se na zona Sul de Porto Alegre, próximo da avenida Cavalhada, uma grande avenida que liga a Zona Sul com o Centro da cidade.

Chegando de ônibus do centro de Porto Alegre, se desce na frente de um *Zaffari*, um grande supermercado. Na sua frente, um “beco”, assim é chamado pelos nativos, fechado aos carros, é a passagem que liga a Avenida com o Bairro.



**A parada do Zaffari, na Av. Cavalhada, chagando do Centro.**

Lembro – me que umas das primeiras vezes que entrei no beco me surpreendi com as casas de madeira que aparentavam desgaste do tempo, (como me disseram, surgiram “do nada”).



**A entrada do “beco”.**



**Particulares do “beco”. O cachorro “cuidando”. Ao lado, as casas e o riacho.**



Ao lado da estrada que leva ao bairro, passa um riacho poluído, que se tornou uma descarga ao céu aberto. Quando chove o riacho transborda e impossibilita a passagem. Hoje o beco encontra-se asfaltado, mas em 2012 era ainda de areia e terra.



**A roupa amassada: estantes, pneus, armários, colchões ao lado do riacho.**



**A entrada do “Jardim”.**

A Avenida Paulo Pontes, na qual morei por dois anos, é uma lomba de asfalto, que, para as crianças do bairro se torna “pista” para brincar com bicicletas, *skate*, joga-se futebol, enquanto as mães tomam chimarrão cuidando dos seus filhos.



**Uma menina descendo a lomba de bicicletas. Particular da Avenida P.Pontes.**

As casas estão amassadas. Há barracas e casas que dividem o pouco espaço que as separam entre si. A casa na qual morei tinha uma sacada muito linda, que, nas tardes, quando não tinha aula ou saídas de campo, tornava-se o lugar preferido para observar a rua, o pôr do sol, ler, estudar, tomar chimarrão. Bem na sua frente, há um terreiro de batuque, que, às noites, quando tinha sessão de trabalho espiritual, dava para ouvir os toques de atabaques e a chegada dos orixás se manifestando através do seu grito.



**Vista da sacada de casa. Na frente, o terreiro de batuque. Ao longe o Guaíba**

A família Farias, que me deu “abrigo” por quase dois anos, mora há 10 anos no “Jardim”.



**A família Farias: Dona Dinora (no meio) Desiree e seus irmãos Homero, Kako e Kiko.**

Como já disse, morar no “Jardim”, no começo, não foi uma tarefa fácil, mesmo para um antropólogo que deveria ter uma predisposição a se adaptar a situações distantes do seu “cotidiano” sócio – cultural. Lembro, hoje, com carinho, das crianças, da Gabi, da Andrielly chamada por seus familiares e amigos de “Nega “maluca”, do Natan e Dudu, do Nicolas e do Bruno<sup>106</sup> entrando e saindo da porta de casa, enquanto estava escrevendo ou estudando, para comer o que tinha na geladeira.

“Tio”, como as crianças me chamavam, significava que de alguma forma tinham-me “aceito”, assim como eu tinha aprendido a lidar com uma maneira de fazer que fazia do “compartilhamento e do compartilhar” uma maneira de se viver, uma filosofia pragmática, comunitária, estabelecendo estreitos laços sociais. Era como se a gente do bairro fosse uma extensão da família. De alguma forma, uma maneira de fazer “revolucionária” e “pós-moderna” de se viver, que me recordava um pouco o fazer dos meus avós quando era criança<sup>107</sup>.

---

<sup>106</sup> Do diário de campo:

*As estradas subiam e desciam, como corcundas de dromedário. Os carros passavam rápidos, como nos filmes. E Natan, Gabi, Dudu, a “Nega”, jogavam bola. A rua, de fato, era seu litoral branco. Quem sabe se eles também sonhavam de se tornar fenômenos, como o Fenômeno. Talvez D’Alessandro, se for do Internacional, ou, Zé Roberto, se for do Grêmio. Pouco importa. Os moleques da Cavalhada, os capitais de estrada (sui generis) versão Porto Alegre, quem sabe se trocariam uma estrada de asfalto por um litoral despojado. Um arroz e feijão por uma sardinaira. Talvez não. Pouco importa. Naquele dia, finalmente, “verdadeiros amarelinhos”.*

<sup>107</sup> Do diário de campo:

*A praia de inverno, despojada e deserta, tornava-se teatros de jogos memoráveis. Éramos, de fato, os capitães de areia (sui generis) versão italiana. O que nos fascinava mais do que nunca era o que estava “atrás” da “ideia de praia”, seu*

#### 4.1.3.1) Pequena cartografia religiosa do bairro *Jardim das Palmeiras* em Porto Alegre

Começarei, seguindo o modelo de Fonseca (1999) e de Soares (2009), realizando uma pequena cartografia dos espaços sagrados que fazem do “Jardim” um bairro de múltipla oferta religiosa e aonde as pessoas costumam se encontrar, transitando entre um e outro.

Contei, entre duas Avenidas paralelas entre si, 3 terreiros, sendo dois de Batuque<sup>108</sup> e um de Umbanda<sup>109</sup>.

---

*“significado profundo”, que na época, quando ainda sonhávamos, sendo jovens e invencíveis, de nos tornarem jogadores de futebol, a associação imediata era com os mestres do “futebol bailado”, os brasileiros, os verdadeiros virtuosos da bola, que treinavam (talvez) na mítica areia de Copacabana, desenvolvendo o toque, a técnica, o passe, o chute. Que fosse uma projeção de um imaginário ingênuo mas também genuíno, pouco importa. A praia, a bola, e com um esforço de imaginação o lungomare (calçadão) de Arma di Taggia (Itália) se transformava no país do futebol.*

*Anos depois, pisando na praia de Copacabana, em um outubro que lembrava mais o inverno da Riviera Lígure (Itália) que uma primavera tropical, meninos brincavam jogando bola. Quem sabe se, por um processo inverso, aqueles meninos sonhavam algum lugar “exótico” porque, aos seus olhos, Copacabana não era nada mais que o nosso lungomare de Arma, talvez de tamanho maior. Quem sabe se, trocariam um Neymar por um Balotelli. Acredito que não. Pouco importa. Naquele dia de outubro, pisando naquela areia, antes de tudo, me recordei da minha infância, dos meus amigos.*

*Nasci em uma pequena cidade da Itália da região Ligúria, Arma di Taggia, próxima da mais conhecida Sanremo, grandes litorais, a sardinara (pizza) do meu avo, e jogos “memoráveis”. Naquela época futebol era sinônimo de Brasil. A camisa verde oro possuía uma aura mágica, sedutora. Não conheço ninguém, da minha geração, que não cuide com carinho da sua amarelinha. Eu andava muito orgulhoso da minha, um presente do meu tio Marino, que esteve em São Paulo na década de 80, e retornou com a numero 10 de Zico. Vestíamos com intenções mágicas de frazeriana memória a nossa roupa.*

<sup>108</sup>De acordo com Oro (2008, p.12), em síntese:

O Batuque representa a expressão mais africana do complexo afro-religioso gaúcho pois a linguagem litúrgica é yorubana, os símbolos utilizados são os da tradição africana, as entidades veneradas são os orixás e há uma identificação com às “nações” africanas.

<sup>109</sup> Ainda de acordo com Oro (2008, p. 12), em síntese:

A Umbanda representa o lado mais “brasileiro” do complexo afro-religioso, pois se trata de uma religião nascida neste país, fruto de um importante sincretismo entre católicos popular, espiritismo kardecista, concepções religiosas indígenas e africanas. Seus rituais são celebrados em língua portuguesa e as entidades veneradas são, sobretudo, os “caboclos” (índios), “pretos velhos”; e “bejis” (crianças), além das “falanges” africanas.



Terreiro de Batuque, na Av. Paulo Pontes. Note-se as casinhas do *Bará* e do *Exu*.



A casinha do *Bará*.



***Ilê Nagô Gegê Igexa Xangô Agandju***

Frequentei, sobretudo durante o primeiro ano em que morei no Jardim, um dos três terreiros, sendo que Desiree<sup>110</sup> participava das sessões espirituais da Umbanda.



**Desiree durante a festa em homenagem a Oxossi, o orixá da mata.**

---

<sup>110</sup> Do diário de campo:

*No bairro Cavahada, cada terça-feira, era dia de Umbanda. Subíamos a rua, e logo, na esquina, descíamos uma ladeira. Um casarão, branco. Desiree despojava-se do seu traje de trabalho, e transformava-se na mulher mais linda, Oxum. Brilhava de roupa amarela, dançando e vibrando. Toda noite, até a madrugada. Brancos, pretos, brasileiros, e um europeu, “positivista e materialista”, que (ainda) não acreditava nos milagres.*

Além dos terreiros, há duas associações espíritas, sendo uma na Rua Evangelisto e a outra na Avenida Cavalhada.



**A sociedade espírita no bairro Jardim. O templo Universal da Paz na Cavalhada, hoje em desuso. Atrás a Igreja Universal do Reino de Deus.**

Há, também, diversas igrejas evangélicas, entre as quais a Igreja Universal do Reino de Deus e a Igreja Mundial do Poder de Deus, ambas na Av. Cavalhada, a poucas quadras do bairro “Jardim”, aonde Dona Dinora<sup>111</sup> costuma ir.



**A IURD, e logo em seguida, a Mundial.**

Ao redor do bairro encontramos outras igrejas evangélicas de diferentes denominações, que compõem a maioria das congregações aqui no bairro.

---

<sup>111</sup> Do diário de campo:

*Nas sexta - feiras , Dona Dinora, bíblia na mão, ia para Igreja. Tinha tido um passado na umbanda, depois no catolicismo e agora freqüenta os cultos da igreja evangélica. A IURD tinha uma localização estratégica, logo saindo do beco, a poucas quadras do Zaffari da Cavalhada, “assim, depois do culto, vou fazer compras”.*



**A Igreja Evangélica Assembleia de Deus    A Igreja do Evangelho Quadrangular**



**A Igreja evangélica Bíblia Aberta**

**A Igreja evangélica Luterana do Brasil**

Enfim, na Avenida Cavahada, a grande Igreja Católica “Santa Luzia”.



**A Igreja católica “Santa Luzia”**

A uma primeira análise podemos constatar que há uma oferta religiosa plural, sendo que há três terreiros e seis igrejas evangélicas, entre outras denominações religiosas.

Observando mais de perto, podemos perceber que muitas casas apresentam símbolos sagrados, visíveis nas imagens de santos que estão penduradas fora das casas.





São Jorge, que para as religiões afro- brasileiras é sincretizado com Ogum, estão expostos na porta das casas para pedir proteção.

#### 4.1.3.2) Microcosmo sagrado: casa Farias

Muito interessante é o espaço sagrado da casa da família Farias, aonde encontramos símbolos de diferentes pertenças religiosas, sendo que cada um é exposto em um local da casa. De alguma forma, a casa sintetizaria este tipo de mobilidade, uma miniatura do que o bairro oferece e de como as pessoas vivem as religiões.

Bem na frente, na entrada de casa, Desiree tinha colocado um altar com o seu orixá, *Oxum*, o espelho, as pipocas, flores, símbolos das religiões afro- brasileiras, além de anjinhos, nossa senhora aparecida, São Jorge e um crucifixo.



O altar “bricolado” como metáfora da trajetória religiosa de Desiree.



**Particularidades do altar: à esquerda, os anjinhos e o coração com os objetos de Oxum. A direita, nossa senhora aparecida, padroeira do Brasil e São Jorge, sincretizado com Ogum.**

Nas paredes do quarto estão pendurados Nossa Senhora Aparecida, os orixás Oxum e Oxossi e um quadrinho com versículos da Bíblia.



**Nossa senhora Aparecida, padroeira do Brasil, compartilha o mesmo espaço com Oxum e Oxossi, orixás das religiões afro- brasileiras.**



**A churrasqueira da casa. Na sua direita, nossa Senhora Aparecida, na esquerda, os seguintes versículos da Bíblia “ Deus está comigo e seu Espírito Santo me guia. Deus me protege todos os dias e protege meu trabalho e meu interesses, e grandes ideias Divinas chegarão sempre Dele para mim. Que assim seja”.**



**A Madona, no meio, e, em seus lados, fotos da família.**

Logo na entrada, também a Bíblia sagrada e o jornal da Igreja Universal, a “Folha”, que a Dona Dinora costuma trazer da IURD.

#### **4.1.3.3) Pluralismo religioso: a trajetória móvel de Desiree Farias**

A trajetória religiosa de Desiree, que acompanhei por quase três anos, é emblemática e representativa da mobilidade religiosa cujo falamos.

Como me contou, Desiree entrou logo na religião:

*O meu contato com a religião afro foi desde pequena porque fui batizada na religião na casa da minha madrinha aonde nos trabalhamos com a umbanda branca, então cresci rodeada pelo caboclo, pelos guias da umbanda e convivi muito de perto com os ritos, mas nunca fui iniciada. Depois de anos, quando já tinha 21, conheci o P. que foi o meu primeiro e único pai de santo através de uma festa na rua no dia das crianças. Daquele momento que a gente se olhou ele já me induziu a participar da festa das crianças, me deu um crachá e me botou brincar com as crianças porque eu gosto de brincar com as crianças e me convidou a participar da festa. Dali começou uma aproximação eu indo no terreiro, participando das sessões, mas não como iniciada ainda, apenas como assistente. Depois de um ano que resolvi fazer a iniciação. A Umbanda pra mim é uma paixão de sempre, cresci na Umbanda, acompanhei-a, e resolvi me dedicar. Esta dedicação foi durante 5/7 anos da minha vida, dedicação integral, praticamente integral na religião.*



**Desiree (a primeira à esquerda) durante um batismo na casa de santo da madrinha.**

Como disse, a sua inserção na religião foi algo “natural” sendo que a mãe era de religião, assim como a madrinha, a qual tem um terreiro há mais de 40 anos.

*Eu me aproximei da religião afro através de minha mãe, que é a irmã da minha madrinha que é a mãe de santo da casa, através da convivência... se a gente tinha um problema, uma dor de cabeça ou um cansaço ela sempre via e benzia, sempre dava um banhinho e fazia uma limpeza... então se tornou, desde pequena, uma coisa natural. Eu recorria aos médicos também e, juntamente, aos guias da Umbanda.*

*A minha madrinha tem um centro espírita, que é também terreiro, que se chama Janaina, ela tem até hoje. Esse centro espírita tem 40 anos, ela é bem conceituada, ela trabalha com erva, velas, que a gente chama de Umbanda branca porque não tem tambor, não é cruzada.*

Além da Umbanda, Desiree foi batizada na Igreja católica, sendo que seus pais, além de ser umbandista, são católicos e espíritas.

*Eu fui batizada na Igreja católica e na Umbanda. Na Umbanda acontece que muitas pessoas (que não são batizadas na Umbanda) e que se tornam umbandistas depois de grande eles acabam se batizando com 20 / 30 anos. Normalmente na Igreja católica você é batizado quando é criança, que é apresentação da criança pra Deus, é a benção de Jesus sobre a criança, é um rito de apresentação da criança. Normalmente os pais que são católicos batizam seus filhos na Igreja com essa finalidade. Meus pais são católicos e espíritas, e eu sou batizada na Igreja e na Umbanda.*

Embora seja batizada na Igreja católica, Desiree contou que nunca se tornou praticante:

*A minha relação com a Igreja católica é muito pouca, eu fiz (quando tinha 9 – 10 anos) a catequese e basta, chegou ao fim. Não sou praticante do catolicismo, mas sou batizada no catolicismo. Ia na Igreja Católica e também*

*no terreiro. Depois, por escolha, escolhi de entrar na Umbanda, que não era algo de obrigatório, eu fiz porque eu quis.*

Assim descreve a sua iniciação:

*Quando tu decides que vai entrar (na religião), tu escolhes a casa, conversas com o pai de santo, vês o funcionamento da casa, tu fazes um jogo de cartas (no meu caso) pra ver quais são os guias que respondem por ti, depois tu tens um banho de descarga pra te limpar, tu toma um banho de ervas, depois o pai de santo faz uma preparação com roupa branca, depois tu põe na cabeça as ervas e depois tu dormes um dia no terreiro. Depois tu ganhas as guias e aprendes os fundamentos da Umbanda.*

Como explica, o fato de ser iniciada na religião não lhe impede de frequentar a Igreja católica, um centro espírita ou a Igreja evangélica da mãe, a IURD.

*Através da minha mãe e da minha madrinha nos temos a filosofia espírita tanto Kardec quanto da Umbanda, pra mim são duas coisas que caminham juntos, o Espiritismo e a Umbanda.*

Como reforça, o importante é a palavra de Deus, seja de um pastor, bispo, ou um pai de santo.

*A Umbanda te permite de transitar com todo o espiritismo, o catolicismo. A mãe, por exemplo, é da igreja Universal e eu vou junto. Os dizeres não me afetam, pelo fato que sei bem o que a minha religião significa para mim, sei o respeito que a Umbanda te ensina pra outras religiões, então a Umbanda te dá esse livre acesso para as outras religiões. Pra mim ser da Umbanda não é excludente de escutar a fala de um pastor. Na Umbanda tem uma pregação que diz que tudo que leva a palavra de Deus é bom. Eu vou pra Universal, escuto a palavra, tenho musicas, eu gosto. Não tenho separação entre as outras religiões. Nada me interfere. Um dia posso ir ao terreiro, e o dia seguinte na Igreja evangélica e depois na Igreja católica.*

De um ponto de vista pragmático, o que se pede é saúde e proteção, e qualquer referência ao transcendente, neste caso, “é boa” (In: Fonseca, 1999)

*A gente pede proteção, saúde para família, que tudo dê certo... a gente escuta a palavra de Deus. Normalmente muita gente acaba entrando na Umbanda por ter problemas de saúde... a minha iniciação não foi por problemas, foi por amor, foi por paixão.*

#### **4.2) A mobilidade religiosa: o ponto de vista dos antropólogos**

Esta prática de “ir e vir” entre denominações religiosas não é nem um “culto” nem uma religião “instituída”. Os praticantes falam simplesmente de “religião”. Cada um faz o

que quiser, da forma que quiser, com seus tempos e motivações, seguindo uma modalidade própria, subjetiva. Isto significa que, na teoria, podem-se frequentar quantas denominações religiosas quiserem: uma, muitas, nenhuma. De norma, os praticantes frequentam diversas denominações, cada uma com seus dogmas, regras, mandamentos, fundamentos, sendo que há uma liberdade individual, que as religiões “instituídas” não costumam aceitar, para erigir sistemas de fé (Hervieu-Léger,2008). Pode-se ir à missa de manhã, participar de um culto de descarrego à tarde e frequentar um terreiro à noite. Assim como pode-se festejar, por exemplo, Iemanjá no mesmo dia em que se festeja Nossa Senhora dos Navegantes, sendo que alguns festejam a Santa católica, outros o Orixá, e outros ainda a Santa e o Orixá (Oro, Dos Anjos, 2008). Santos e Orixás coabitam nos terreiros, assim como também nas casas, no Parlamento, e, (acrescentaria), nos vestiários de futebol e nas igrejas neopentecostais, embora demonizados (Vagner Gonçalves da Silva, 2005;2015).

Os praticantes não veem contradições, incoerências, nesta coabitação de símbolos e práticas sagradas provenientes de sistemas religiosos diferentes. Para eles, trata-se do mesmo Deus em diferentes formas: “*Deus é um só. Tem várias formas de adorar*” (Soares, 2009, p.230).

Eles conseguiram, “despedaçando” universos religiosos diferentes, erigir sistemas simbólicos “bricolados” coerentes no qual “coabitam” pedaços de diversas crenças, cujos praticantes atingem para resolver problemas pragmáticos da vida cotidiana: saúde, amor, família, trabalho, problemas econômicos. Como eles afirmam: “*je crois en Dieu. Tous est bon. Tout ce qui à avoir avec Jésus Christ*” (Fonseca, 1991, p.131).

Como interpretar esta prática? Haveria uma relação entre o Deus “abstrato” que eles dizem adorar com a procura de soluções para enfrentar os problemas da vida cotidiana? Como pensar esta bricolagem religiosa ou sincretismo?

Antes de tudo, é necessário esclarecer o que se entende por bricolagem religiosa e sincretismo. Diz-se geralmente que uma forma religiosa/cultural é “bricolada” ou “sincrética” quando se reconhece que é constituída por símbolos religiosos/culturais heteróclitos e identificáveis provenientes de diferentes sistemas religiosos/culturais.

Se, porém, como se afirma (Clifford, 1977; Amselle, 2001; Capone, 2004 ), não existem produções religiosas/culturais “puras” às quais se contraporiam produções sincréticas “impuras”, se como escreve Mary (2000, p.19) “*le syncrétisme est partout autant dire qu’il n’est nulle part*”, o que fazer, antropologicamente falando, então, deste conceito? Deveríamos ver no tema do sincretismo religioso um “*véritable cul-de-sac pour l’anthropologie*”? (Amselle, 2001, p.18). De fato, como recorda Ferretti (2007, p.106), o

sincretismo religioso “*é um tema complexo e muito discutido. Embora não se restrinja ao campo da religião, abrangendo também a cultura, tem sido mais debatido no âmbito da religião*”; segundo a pesquisadora dinamarquesa Leopold (2005; In: Ferretti, 2007, p.106), “*a categoria sincretismo é considerada uma das mais controversas no estudo da religião, que a maioria dos estudiosos da religião gostaria de abolir*”. Outra questão tensionada pelos especialistas concerne a mudança de sentido que intercorre entre praticantes e cientistas, portanto, entre “*a definição subjetiva e objetiva do sincretismo*” (Ferretti, 2007, p.109; Oro, Dos Anjos, 2008).

De toda maneira, parece difícil passar ao largo deste conceito “complexo” também porque permite-nos reagrupar, num único campo lexical, toda uma série de metáforas criadas pelos estudiosos da bricolagem religiosa. Trata-se de um campo lexical muito rico: Chanson (2014) cita dezesseis metáforas, seguidas do nome do criador e da data na qual foram concebidas<sup>112</sup>.

Esta abundância ilustra, segundo o antropólogo francês, a dificuldade em pensar estas formas religiosas heterogêneas:

Ce que la palette des métaphores employées que nous pouvons recenser confirme et illustre à loisir, avec celle du mélange, du bricolage, du bricolage, de la mosaïque, du nuage, du rhizome, de l’Arlequin, du branchement, de l’oscillation, du divers, du désordre, de la reliance, du butinage, de la narration, de l’ajout, de l’opacité etc... qui, à chaque fois, présentent une autre modalité, une autre approche, une autre logique à l’œuvre et donc tout une série de déclinaisons, parfois d’ailleurs tout à fait antagonistes, envers un même sujet/objet métis/ métisse et sans autant l’épuiser. (Chanson, 2014, p.14)

Chanson (2011; 2014) reafirma a importância de um conceito como de “mestiçagem”, conceito sinônimo de “bricolagem” ou de “sincretismo”, para pensar as produções religiosas/culturais nascidas /que nascem em contextos pós-coloniais, como é o

---

<sup>112</sup> De acordo com Chanson (2014, p.15):

Respectivement déployé par: Serge Gruzinski (1999), Claude Lévi-Strauss (2006), André Mary (1994), Roger Bastide (2000), Karl Popper repris par Georges Balandier (1988), Gilles Deleuze et Félix Guattari (1976 et 1980), Michel Serres (1994), Jean-Loup Amselle (2001), François Laplantine épaulé d’Alexis Nouss (1997 et 2001), Victor Segalen (1978), George Balandier (1988), Edgar Morin (2004), Edio Soares (2009), Paul Ricœur (1988 et 1996), René Depestre (1998) et Édouard Glissant (1990). Nous indiquons dans le texte de cet article les dates des éditions consultées, et nous renvoyons le lecteur aux notices bibliographiques pour les dates de première parution. Le cadre de cet article ne nous permettant que d’ébaucher en quelques lignes l’étude des métaphores ici exposées, nous nous permettons de renvoyer à notre ouvrage Variations métisses (Chanson, 2011) qui consacre un chapitre entier à chacune d’entre elles comme à leur auteur (Chanson, 2014, p.15).

caso do nosso objeto de estudo. Um conceito, portanto, ainda hoje “*bon à penser*”, parafraseando Lévi-Strauss.

Mary (2013), por sua conta, utiliza o termo “sincretismo” para englobar esta “multiplicidade de metáforas” que refletem a dificuldade e instabilidade em pensar as formas “religiosamente impuras”:

Le syncrétisme est donc moins un concept savant qu’une catégorie problématique ou polémique, et la multiplicité des métaphores qu’il suscite et l’instabilité des outils intellectuels qu’il fait parfois cumuler pour rendre compte de ses usages sont à la mesure du défi de pensée que représente les formes culturelles qu’il sert à désigner (Mary, 2013<sup>113</sup>)

Este termo adapta-se com o objetivo de individualizar as operações mentais que “*peuvent permettre de rendre compte de la réélaboration des formes culturelles ou symboliques*” (Mary, 2013), distinguindo entre sincretismo enquanto “produto” e sincretismo enquanto “processo”:

Le syncrétisme comme produits syncrétique plus ou moins identifiés, désignés ou reconnus comme tels, dans un contexte historique donné (religion ou cultes syncrétiques) et le syncrétisme comme procès syncrétique ou travail syncrétique (Mary, 2010, p.24)

Para o antropólogo estruturalista “estes processos mentais” são universais e funcionam independentemente dos contextos histórico-culturais nos quais surgem.

O papel da “História”, para o antropólogo francês, consiste em produzir variantes assim como acontece na produção dos idiomas (In: Mary, 2000).

Como pensar, portanto, o caso brasileiro? Com qual / quais metáfora/s?

Para Lévi-Strauss (1962), o princípio que determina qualquer bricolagem religiosa/culturais está na “*précontrainte*” dos elementos que o “*bricoleur*” utiliza na “montagem” do seu produto. Escreve Mary (2010<sup>114</sup>):

La matière symbolique récupérée par le bricoleur est marquée par son usage antérieur ; elle est précontrainte, c’est-à-dire qu’elle conserve en partie le souvenir de sa valeur (au sens saussurien du terme) et impose à la configuration où elle s’intègre des effets de système qui peuvent déboucher sur une recombinaison inédite (Mary, 2010, *ibid.*)

Este princípio de “*précontrainte*” será retomado por Bastide para elaborar a sua tese do sincretismo em “*mosaïque*<sup>115</sup>” (1953-1970), uma teoria complexa para cuja

---

<sup>113</sup> Disponível em: <http://www.youscribe.com/catalogue/dictionnaires-encyclopedies-annuaires/savoirs/definition-et-synonyme-de-syncrétisme-2267112>. Mary, A., «Syncrétisme », article pour Encyclopædia Universalis, Notions, Dictionnaire des idées &Notions en Religion, 2013.

<sup>114</sup> Edição utilizada: ebook (2015) posição 2518.

<sup>115</sup> Chanson (2014, pp.13-24) apresenta desta maneira a metáfora do mosaico:



compreensão recorro a especialistas no assunto, quais Chanson (2011, 2014) e Mary (1994;1999;2000;2001;2010;2011).

Escreve Chanson (2014, p.15) :

Que nous dit-il (Bastide) en substance? En étudiant l'organisation des cérémonies du candomblé, Bastide constate que cette religion afro-brésilienne, loin d'être bricolée n'importe comment à la manière d'un grand mélange syncrétique classique d'éléments fusionnés, comme on le croit souvent, a au contraire été élaborée selon une structure religieuse de base résolument africaine – il parle carrément de « morceau d'Afrique transporté d'un côté de l'Océan à l'autre » par les esclaves (Bastide, 2000, p. 107) – sur laquelle ont pu alors s'ajouter et s'ajuster de façon réfléchie, intelligente et tout à fait pragmatique, des morceaux de religions chrétiennes ou autres choisis en tant que relevant d'une double prémisse : celle d'étanchéité et celle de fonctionnalité propres à chacun des morceaux. Ce qui veut dire, pour lui, que tous ces morceaux du religieux ont été tout simplement juxtaposés, sans mélange, exactement à la manière des pièces d'une mosaïque. Un résultat rendu possible, selon Bastide, parce que nous avons affaire, à chaque fois, non seulement, comme l'avait établi Lévi-Strauss (In : Lévi-Strauss, 2006, p. 30 et suivantes), à des pièces précontraintes par leur utilisation antérieure – qu'il n'est donc pas possible de bricoler et d'utiliser n'importe comment –, mais surtout à un principe de coupure permettant en un même temps, dans les esprits, la préservation des morceaux rapatriés comme leur combinatoire (In:Cuhe, 1994). Mais c'est aussi possible parce qu'à chaque pièce pouvant ainsi représenter – par analogie – un système religieux, répond encore un principe de participation propre à ce système qui, encore doublé d'un jeu de pensées coupantes et de pensées liantes activé par les correspondances symboliques que l'on peut trouver entre les pièces (faisant en somme office de ciment entre le morceaux, soit ce qui à la fois très concrètement les sépare et els soude), permet aux individus de passer d'une pièce religieuse à l'autre de façon harmonieuse et sans souci de mélange. (Chanson, 2014, p.15)

A síntese realizada por Chanson (2014) destaca a complexidade do raciocínio de Bastide (1953-70), um pensamento “oscilante”, sempre em “movimento” e, portanto, nunca “definitivo”.

---

Prenons en premier lieu la métaphore de la mosaïque, plus précisément dite du « syncrétisme en mosaïque », développée dans les années 1953-1967 par Roger Bastide dans différentes contributions dont, en particulier, son célèbre livre de 1958 sur Le candomblé de Bahia. Bastide, qui est un ethno-sociologue néo-structuraliste, spécialiste des dites « Amériques Noires », est l'un des premiers à avoir marqué notre domaine. Il s'agissait pour lui de trouver une analogie systémique opératoire touchant la question concrète des éléments de composition et d'interpénétration observés dans le domaine du religieux. Outre celui-ci (cité ici dans sa réédition de 2000), on lira donc aussi de Bastide la série de travaux affinant ce concept : 1953, 1993 (réédition de 1955), 1995 (réédition de 1960), 1996 (réédition de 1967).

Procurando esclarecer o raciocínio de Bastide, pelo menos os pontos que achamos “reveladores” para o nosso estudo, o antropólogo francês opõe dois sincretismos religiosos, a saber, sincretismo de “fusão” e sincretismo em “mosaico”.

O sincretismo de “fusão” corresponderia ao sincretismo “clássico”, ou seja, uma mistura de elementos que ofusca algo de originariamente puro. Uma tese, aquela do sincretismo de “fusão”, no que diz respeito ao Candomblé, amplamente recusada por Bastide (1953-70).

Bastide (1953-70) argumenta que o Candomblé, apesar da presença inegável de elementos cristãos, permaneceu “autêntico”. A sua tese é que os elementos de matriz cristã justapuseram-se, conforme o princípio de “*précontrainte*” lévi-straussiano, aos elementos de matriz africana, sem porém modificar a sua estrutura originária. Dito diferentemente, no Candomblé, o sistema “africano” e o “cristão” permanecem justapostos, ou seja, continuam sendo dois sistemas distintos, um do lado do outro, como peças de um “mosaico”.

Além do princípio de “*précontrainte*”, Bastide individua um segundo princípio que chama de “*coupure*”. Isto é, para que os dois sistemas permaneçam “separados”, justapondo-se, e para “*jouer sur le deux tableaux*”, ou seja, para que os praticantes possam passar de um sistema para outro sem misturá-los, supõem-se que os dois sistemas “existem” e que “*il y a une coupure*” que os mantém separados. Dito diferentemente, segundo Bastide (1955) não são os sistemas que mudam, mas sim as pessoas que mudam de sistema:

Ce que l'on a appelle le "synchrétisme catholico-africain" n'est donc pas une identification pure et simple, mais le catholicisme est accepté comme faisant partie de la réalité brésilienne, il n'est pas jugé contradictoire à la religion africaine, parce qu'il y a coupure entre les deux domaines ; l'un et l'autre sont vrais dans leurs mondes respectifs, qui n'ont entre eux que des "correspondances". Cette "coupure", il nous est facile de la révéler : dans le temple, il y a un autel catholique et un *pegi* africain, ils peuvent se correspondre, ils ne s'identifient pas et ils jouent des "rôles" différents ; le rituel catholique et le rituel africain peuvent avoir une place dans la vie du *terreiro*, par exemple on célèbre le mois de Mai en récitant les litanies devant l'autel catholique, mais alors, comme me le disait un de mes informateurs "on n'y mélange rien d'africain" et à d'autres moments, on célèbre les grandes fêtes africaines, mais on n'y mêle rien de catholique. Dans les cérémonies de l'initiation, il y a des stades africains et des stades catholiques, comme la messe terminale ; mais ces moments ne s'interfèrent pas. Ils se suivent. Le terme de "synchrétisme" est juste, mais sans explication, il risque de prêter à confusion. Il ne s'agit pas de mélange, il

s'agit comme dans le "role playing" de substitution de rôles, selon que l'on participe d'un compartiment du réel ou de l'autre. (Bastide, 1955, p.10<sup>116</sup>)

O esquema de Bastide aqui resumido, embora hoje amplamente e abertamente superado em razão do questionamento da existência de produções religiosas/culturais “puras” e “impuras”, pode ser útil para pensar a realidade que observa-se hoje no campo religioso brasileiro no que diz respeito à criação de novas denominações religiosas e sobretudo da sua “mobilidade”, aquele “vir e ir” entre diferentes “*tableaux*” descritos por exemplo por Fonseca (1991), Oro (1989), Soares (2009), além da minha experiência aqui no Brasil.

Como vimos das etnografias analisadas, este “*jouer sur deux, trois, quatre tableaux*”, parafraseando Bastide, resulta ser pragmaticamente muito mais conveniente para os praticantes em busca de soluções para resolver grandes e pequenos problemas da vida cotidiana. Além disso, este tipo de prática permite “montar” o seu próprio “produto” sincrético cujas variantes (o “processo de montagem”) dependem da combinação de um certo número de “*précontrainte*”. Resulta coerente, portanto, passar de um terreiro a uma igreja católica ou pentecostal, sendo que para os nativos “*Deus é um só. Tem várias formas de adorá-lo*” (Soares, 2009, p.230).

Uma outra questão entra “em jogo”. Se a teoria bastidiana do sincretismo em “mosaico” resulta interessante, porém não dá conta do que chamo de “excesso” de religião presente na vida cotidiana dos brasileiros descritos nas etnografias consultadas e confirmada em minha experiência de quase cinco anos no Brasil.

Para um pesquisador italiano (como eu) que desembarca no Brasil, o que chama a atenção é o número “excessivo” de igrejas, templos, espaços sagrados presentes nos espaços públicos, assim como aparece “excessivo” este “perambular” entre uma igreja e outra; “excessivas” também aparecem as demonstrações de fé, jogadores de futebol incluídos, “excessivo” aquele “Se Deus quiser...”, ou “Graças a Deus...” que todos os dias os brasileiros costumam dizer. Uma percepção, aquela do pesquisador, subjetiva, pessoal, certamente não “universal”, talvez “etnocêntrica”, mas interessante a se pensar para

---

<sup>116</sup> Roger BASTIDE, “Le principe de coupure et le comportement afro-brésilien.” Un article publié dans la revue *Anais do 31e Congresso Internacional de Americanistas*, Anhembi, São Paulo, vol. 1, 1955, pp. 493-503.

Disponível em:

[http://classiques.uqac.ca/contemporains/bastide\\_roger/principe\\_coupure\\_comportement\\_afro\\_bresilien/principe\\_coupure\\_texte.html](http://classiques.uqac.ca/contemporains/bastide_roger/principe_coupure_comportement_afro_bresilien/principe_coupure_texte.html)

construir (e desconstruir) conceitos “petrificados” (Da Matta, 1974), confrontando os pontos de vista ético e êmico.

O que entendo por “excessivo” não significa que seja uma percepção compartilhada pelos nativos, também porque geralmente falar em “excesso” possui uma conotação negativa, sobretudo se é assim considerado por um antropólogo. De fato, nos trabalhos consultados sobre a religiosidade dos brasileiros não se destaca este “excesso”, mas simplesmente menciona-se que no Brasil, hoje em dia, há uma percentagem ainda muito elevada de pessoas que declaram acreditar em Deus (seja qual for), percentagem confirmada nos levantamentos internacionais aonde o Brasil está colocado nas primeiras posições (mais de 80% dos entrevistados declararam acreditar em Deus) próximo de países como a Turquia, a Indonésia e o Egito, enquanto nas últimas posições encontramos a França, a Suíça e Alemanha (menos de 30%). É preciso acrescentar que esta percentagem brasileira, apesar de ser ainda hoje muito elevada, está também alinhada com uma tendência mundial que vê aumentar o número de ateus<sup>117</sup>.

É preciso destacar não somente as mudanças em relação aos números de pessoas que acreditam ou não em Deus, mas também as formas de acreditarem. Hoje em dia, como já sublinhamos acima, quando discutimos a “desinstitucionalização” das religiões “instituídas”, ser religioso, no Brasil, mas também além, significa ser aberto a múltiplas experiências do sagrado, um sagrado desvinculado da uma Igreja institucional, se tratando de uma experiência mais subjetiva, pessoal, “fluida”, como é o caso dos praticantes que analisamos. Um fenômeno, o da “mobilidade religiosa”, que os estudiosos da contemporaneidade procuram explicar com aquele que Augé (1992) chama de “*excès d’individu*”<sup>118</sup>.

Segundo o antropólogo francês seria este excesso de individualismo “triumfante” a ter colocado em crise as religiões instituídas: o indivíduo, livre de condicionamentos religiosos impostos de forma hierárquica, escolhe no que acreditar (ou não) e sobretudo de que forma acreditar. Estamos assistindo, escreve J.P. Willaime (1995, p. 49):

---

<sup>117</sup> Os dados consultados estão disponíveis em: Ipsos Global @dvisory: Supreme Being(s), the Afterlife and Evolution Belief in Supreme Being(s) and Afterlife Accepted By Half (51%) of Citizens in 23 Country Survey, But Only 28% Are ‘Creationists.

Disponível em: <http://www.ipsos-na.com/news-polls/pressrelease.aspx?id=5217&title=%5B1>

Ver também: Beliefs"about"God"across"Time"and"Countries Tom"W."Smith NORC/University"of"Chicago EMBARGOED"FOR"RELEASE APRIL"18,"2012 12:15"AM"EASTERN"TIME Report"for"ISSP"and"GESIS, Disponível em: [http://www.norc.org/PDFs/Beliefs\\_about\\_God\\_Report.pdf](http://www.norc.org/PDFs/Beliefs_about_God_Report.pdf)

<sup>118</sup> Para Marc Augé (1992) a nossa época, que ele chama de “*surmodernité*”, é caracterizada pelo excesso de tempo, espaço e indivíduo. A este respeito ver Augé (1992) *Non lieux-introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris : Seuil.

(...) au développement d'une religion à la carte où la cohérence est plus le fait du consommateur que du producteur, et où le supermarché religieux devient l'institution centrale de la régulation de la croyance. (Willaime, 1995, p.49)

O sociólogo francês acrescenta:

Il s'agit de recompositions religieuses qui apparaissent caractéristiques de l'ultramodernité: de l'affectif et de l'imaginaire se recréent avec les matériaux disponibles dans les mémoires nationales et religieuses (Willaime, 1995, p.62)

Da mesma opinião é Hervieu-Léger (2001), que confirma:

(...) construire lui-même les significations qui donnent un sens à sa propre existence (...) [cujo consequência é] la prolifération des "bricolages", "hybridations" et autres "collages" croyants que les individus produisent en puisant (notamment, mais pas exclusivement) aux stocks devenus disponibles des grandes traditions religieuses. Chacun compose son petit récit de croyance en fonction de ses attentes, de ses intérêts, de ses aspirations et de ses dispositions sociales et culturelles. (Hervieu-Léger, In : Yves Michaud (org.) 2001, p.445)

Para Bobineau (2011), a "revolução antropológica" que afeta o indivíduo das sociedades contemporâneas é o resultado da conjunção de três crises inéditas, entre as décadas de 1970 e 1990 (crise econômica, político-ideológica e religiosa), capazes de criar gerações de indivíduos diferentes das gerações anteriores, que procuram através do "zapping paroissial" (In: Bobineau, Borrás & Bressan, 2010) a salvação *hic e nunc*:

C'est la fin des institutions religieuses qui n'attirent presque plus de fidèles à moins de modifier radicalement leurs discours et propositions. C'est le temps des conversions, du *zapping paroissial* (Bobineau, Borrás & Bressan, 2010) et de l'explosion de toutes sortes de mouvements spirituels (Bobineau & Tank-Storper, 2007). Les uns se développent, les autres connaissent leur crépuscule. (Bobineau, 2011, paragrafo 12-13)

(...) L'individu hypermoderne est en recherche d'un croire non pas tant qui sauve *après*, mais qui guérit *maintenant* des souffrances et frustrations engendrées, entre autres, par le décalage entre la réalité et les désirs produits et non réalisés par la modernité. L'individu qui s'engage en Église – ou dans le bouddhisme, qui a un certain succès dans notre société – pense *en retour* au bien-être procuré ici-bas. L'individu souhaite donc se guérir, se sauver selon un bonheur ressenti ici-bas. Si ce n'est pas le cas, il *zappera* et ira voir ailleurs. C'est le temps du *zapping spirituel guérisseur* (Bobineau, 2005). La mondianisation opère une immanentisation du rapport à la transcendance : elle déplace la perspective de l'au-delà invisible vers l'ici-bas visible, sujet à émotions. (Bobineau, 2011, parágrafo 12-13)

O “zapping religioso” e o sucesso de novas religiões emocionais no Brasil (em particular o neopentecostalismo, [In: Willaime, 1995] ) voltadas para a salvação (espiritual e material), nascidas há mais ou menos 40 anos, podem reentrar neste quadro teórico de “excesso” de individualização da contemporaneidade religiosa e de procura de benefícios materiais na imanência.

O que não se “enquadra” nesta reconstrução é a periodização da prática do “zapping” que no Brasil, diferentemente da Europa, parece ser bem mais enraizada no tempo.

No Brasil, de um ponto de vista histórico pode-se avançar a hipótese que o “ir e vir” religioso pode remontar à chegada dos Portugueses, tomando como fonte a famosa “*Letra do descobrimento do Brasil*” de Pero Vaz de Caminha (1500), na qual narra como os nativos seguiram a primeira missa católica em terra brasileira, imitando os gestos dos portugueses. O fidalgo português acrescenta que os índios, imediatamente após da missa, começaram a dançar e tocar música: “*E, depois de acabada a missa, assentados nós à pregação, levantaram-se muitos deles, tangeram corno ou buzina, e começaram a saltar e dançar um pedaço*” (Pero Vaz de Caminha, In: Unama, Universidade da Amazônia<sup>119</sup>, p. 6). Logo em seguida conclui as suas observações afirmando que será relativamente simples evangelizá-los: “*E, segundo que a mim e a todos pareceu, esta gente não lhes falece outra coisa para ser toda cristã*”. (Ibid.,p.13)

A história nos diz que os povos indígenas, os escravos africanos logo depois, converteram-se, a maioria à força, ao catolicismo, mas continuaram juntamente acreditando nos seus deuses, assim como fizeram os primeiros índios que compartilharam o ritual da missa e depois “*começaram a saltar e dançar um pedaço a modo deles*” (Ibid.p.6). De alguma forma estava começando aquela “mobilidade religiosa” brasileira que se fala hoje também nos guias turísticos<sup>120</sup>. O Deus cristão não se tornou a única referência sagrada dos brasileiros, embora o catolicismo tenha sido a religião de Estado por muito tempo<sup>121</sup>

---

<sup>119</sup> Disponível em: [www.nead.unama.br](http://www.nead.unama.br)

<sup>120</sup> “*Le dimanche matin, à la messe, tout le monde est catholique, mais le lundi soir, ou n’importe quel autre soir de la semaine, les mêmes iront au terreiro de candomblé pour célébrer les dieux africains avec la même ferveur que lors de l’eucharistie*”. In : [www.routard.com/guide/bresil/483/traditions.htm](http://www.routard.com/guide/bresil/483/traditions.htm)

<sup>121</sup> De acordo com Oro (2011, p.225):

(...) Foi somente por ocasião da instalação da República que o governo provisório decretou, em 7 de janeiro de 1890, e a primeira constituição republicana oficializou, em 1891, a separação entre Igreja e Estado, pondo fim ao monopólio católico, extinguindo o regime do padroado, secularizando os aparelhos estatais (...) garantido pela primeira vez a liberdade religiosa para todos os cultos. Isto não significou, entretanto, a retirada de certos privilégios da Igreja Católica.

(Oro, 2011), mas justapôs-se ao seu universo religioso originário (qualquer que fosse), integrando-o.

Quero dizer que os brasileiros desenvolveram uma propensão “antropofágica”, capaz de reinterpretar pedaços de elementos provenientes de universos simbólico culturais/religiosos diferentes, uma habilidade em “brincar” as culturas disponíveis fabricando produtos sincréticos para os quais são famosos: o Candomblé, a Umbanda (Bastide, 1953-1970), a festa da Nossa Senhora dos Navegantes (Oro, Dos Anjos, 2008), a festa do Divino (Ferretti, 2007), o Carnaval (Da Matta, 1997), a Capoeira, o Samba, o Futebol (Barba, 2016), as religiões neopentecostais (Almeida, 2003; Oro, 2005; 2015; Silva, 2005; 2015) e, hoje, o “Fechamento” (Petrognani, 2016), a prática dos jogadores de futebol objeto deste estudo.

Então, é plausível defender a tese da “mobilidade religiosa” como sendo um *habitus*<sup>122</sup> religioso brasileiro (Sanchis, 1997; 2008) e, portanto, a propensão dos brasileiros, ou pelo menos de parte deles, em desenvolver uma religiosidade inclusiva e cumulativa assim como a praticam as pessoas objeto desse estudo. É comum também associar este tipo de prática com as classes populares como aquelas estudadas (Fonseca, 1991; Soares, 2009; Oro, 1989; Sanchis, 1997) e do bairro no qual morei aqui no Brasil.

Este *habitus* que Geertz (1989) chamaria de “*ethos*”<sup>123</sup> é a chave para entender as formas através das quais as pessoas das etnografias consultadas assim como aquelas que conheci durante a pesquisa conseguiram “naturalmente” (ou seja culturalmente) adotar sistemas religiosos diferentes daquele “originário”, justapondo, conforme a metáfora bastidiana do sincretismo “em mosaico”, diversos universos religiosos um do lado do outro.

---

<sup>122</sup> De acordo com Bourdieu (1980, pp.88-89):

Un système de dispositions durables et transposables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes, c'est-à-dire en tant que principes générateurs et organisateurs de pratiques et de représentations qui peuvent être objectivement adaptées à leur but sans supposer la visée consciente des fins et la maîtrise expresse des opérations nécessaires pour les atteindre (Bourdieu, 1980, p.88-89).

<sup>123</sup> De acordo com Geertz (1989, p.93)

O *ethos* de um povo é o tom, o caráter e a qualidade da sua vida, seu estilo moral e estético, e sua disposição é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao seu mundo que a vida reflete. (...) A crença religiosa e o ritual confrontam e confirmam-se mutuamente; o *ethos* torna-se intelectualmente razoável porque é levado a representar um tipo de vida implícito no estado de coisas real que a visão do mundo descreve, e a visão do mundo torna-se emocionalmente aceitável por se apresentar como imagem de um verdadeiro estado de coisas do qual esse tipo de vida é expressão autêntica (Geertz, 1989, p.93).

Como vimos, a norma não seria ter uma religião, mas sim várias, ou, dito diferentemente, ter uma religião “plural”.

Também segundo Mary (2000), as bricolagens religiosas atuais no Brasil divergiriam daquelas europeias em razão da ausência, entre os europeus, da “*précontrainte*” lévi-straussiana. As bricolagens religiosas brasileiras, pelo contrário, seriam mais criativas e significantes em razão “*des pièces précontraintes par leur utilisation antérieure*” (Chanson, 2014,p.15). Para o contexto Europeu, Mary (1994) cunhou a expressão “*bris-collage*” para dar conta das novas criações religiosas, como a “new age” (1970), na qual coabitam elementos de várias religiões, porém desvinculadas e esvaziadas do seu significado originário (portanto, uma bricolagem sem “*précontrainte*”), embora o antropólogo reconheça um sentido neste conjunto assim “bricolado”.

A “criatividade” que Mary (2000) encontra nos sincretismos religiosos dos países pós-coloniais está na base da interpretação que propõe Soares (2009) da “mobilidade religiosa” dos praticantes catarinenses de Paranagua-mirim. De fato, o antropólogo brasileiro não nega a validade dos conceitos de bricolagem religiosa e sincretismo “em mosaico” de Lévi-Strauss e Bastide que continuam sendo, de um ponto de vista teórico, válidos para dar conta das combinações religiosas às quais dedicam-se os praticantes, conceitos porém que não explicam a “prática religiosa iterativa”, ou seja, esta circulação contínua entra as diversas denominações religiosas. Soares (2009) propõe uma nova metáfora: “butinagem religiosa”.

De fato, segundo Soares (2009) a atividade à qual dedicam-se os praticantes que consiste, como já vimos, em transitar entre os diversos universos religiosos é comparável, metaforicamente, àquela das abelhas que vão de flor em flor à procura do nutrimento e do néctar para a colmeia:

Ainsi à la manière d'une abeille, le pratiquant “butine” d'une dénomination religieuse à l'autre, recréant et fabriquant du sens, au “parfum” chaque fois spécifique et renouvelé. Le butinage religieux n'est donc pas un produit. Il est production, processus, tentatives plus que solution (Soares, 2009, p.21)

Mas qual “sentido” fabrica a “butinagem religiosa” e como interpretá-la antropologicamente?

Para Soares, esta forma de fazer com o religioso é fruto de um longo processo sócio- histórico, ao longo do qual as pessoas construíram-se uma “visão de mundo” que permite de “*harmoniser ce qui se présente et s'entretient comme une grande mosaïque religieuse*” (Soares, 2009, p.22):



Ce “système” est le fruit d’un long processus socio-historique – de la Terre de la Sainte-Croix des Portugais au Brésil de tous les saints des Brésiliens – au cours duquel le relationnel se superpose aux différences sans pour autant les éliminer car on ne crée du relationnel qu’en sauvegardant les différences. Il est tout à la fois exclusif et inclusif. (...) (Soares, 2009, p.21).

Haveria, portanto, na origem deste processo um universal antropológico: a “fabricação do relacional”. Para os praticantes da “mobilidade religiosa” o “*ciment relationnel qui permet d’harmoniser*” (Soares, 2009, p.22) os diversos universos religiosos é a ideia, muitas vezes repetidas pelos praticantes, que haveria “um só Criador” (Id. Ibid., p.266) que ignora as fronteiras religiosas, atento somente à autenticidade da fé de quem o procura.

Pode se dizer que se trata de um sentimento largamente compartilhado no Brasil, embora não se pode negar também o sentimento contrário, a oposição teorizada por Laplantine (2003) entre uma forma de religião por “*pluralisation*” e uma por “*soustraction et différenciation*”<sup>124</sup>.

Trata-se de duas formas “excessivas” de religião que caíam na interpretação de Augé (1992) da *surmodernité* entendida como excesso do indivíduo. Podemos falar então, parafraseando o antropólogo francês, de “*sur-religiosidade*”, conceito que explicaria seja o acúmulo de religiões da mobilidade, seja a adesão a religiões fundamentalistas. É a tese defendida pelo psicanalista Fehi Bensalma no seu livro *Un furieux désir de sacrifice, le surmusulman*<sup>125</sup>.

No Brasil há uma oposição entre uma forma de religião por “pluralização”, ou seja uma forma de inclusão que a prática da “mobilidade religiosa” e do “*fechamento*”, nova criação sincrética, exprimem, e uma forma de religião por “diferenciação”, ou seja, o

---

<sup>124</sup> Conforme Laplantine (2003, pp.11.23):

Ce processus de transformation (du religieux) s’effectue dans deux directions principales.

1. Ignorant les frontières (religieuses mais aussi extra-religieuses) caractéristiques des temps des civilisations « traditionnelles » ou « rationnelles », de nouvelles religions jaillissent qui produisent par syncrétisme ou métissage , de l’inédit : l’umbanda, puis plus récemment l’idéologie du « terceiro milénio » au Brésil, l’Âge du Verseau au Québec, le « New Age » aux États-Unis, la cérémonie aux pyramides de Teotihuacan lors des deux équinoxes qui regroupent de nouveaux croyants venus d’horizons spirituels différents.

2. Se crispant sur les frontières, les religions peuvent également réagir à la modernité en revalorisant des traditions qui, cette fois-ci, ne se mêleront pas, mais s’affronteront. C’est le regain de tous les intégrismes et de tous les fondamentalismes que l’on observe depuis une trentaine d’années, tant dans le catholicisme que dans le protestantisme, l’islam ou le judaïsme. A este respeito ver :« Penser anthropologiquement la religion » François Laplantine, *Anthropologie et Sociétés*, vol. 27, n° 1, 2003, p. 11-33.

<sup>125</sup> *Un furieux désir de sacrifice. Le sur-musulman*. Paris : Le Seuil, 2016.

fundamentalismo de denominações religiosas que pretendem a exclusividade como é o caso do neopentecostalismo<sup>126</sup> e, na Europa, a presença de um Islam fundamentalista<sup>127</sup>.

Uma oposição que também permeia a questão das manifestações de religiosidade nos estádios esportivos: incluí-las ou excluí-las? E a partir de quais parâmetros? Como vimos, uma questão atual e boa “para se pensar”.

### 4.3) Reflexões

Reitero que tive a sorte de morar por quase três anos com uma família brasileira, no bairro Jardim das Palmeiras, em Porto Alegre. Ali pude observar, primeiramente através da lente “estereotipada” do “exotismo”, e, em seguida, reflexivamente, ou seja, antropologicamente, de que forma, como, quanto e porque seus habitantes viviam e praticavam as religiões nas suas vidas cotidianas. Uma experiência determinante que permitiu-me “ir além” da clássica interpretação do meu objeto de pesquisa, o “*fechamento*”, como ritual pré-jogo.

Assim, os acontecimentos “da vida real”, como diria Barley (2000), mudaram a minha perspectiva. Quis sair da minha “zona de conforto teórico - antropológica”, o que implicou, depois de dois anos de pesquisa, repensar o meu objeto a partir de uma outra perspectiva, consciente da complexidade de um universo teórico (para mim novo) e controverso que é o estudo dos sincretismos religiosos. Uma tarefa difícil, mas desafiadora (tive que retornar, melhor, começar a leitura e o estudo desta bibliografia, pelo menos de uma parte dela, sendo o assunto por si mesmo “desafiador”) e intelectualmente correta.

Ao longo desta tese, portanto, procuro esclarecer os raciocínios teóricos – interpretativos que me levaram a (re)pensar meu objeto, e reflito sobre a importância da posição de um jovem antropólogo europeu, com seu *habitus*, seus etnocentrismos, suas dificuldades (os “*pezzi sanguinanti*” [In: Barley, 2000, p.12]), consciente que este trabalho reflete um pouco de tudo isto.

Como disse, esta minha experiência no Brasil permitiu-me ver no “*fechamento*” a sua dimensão simbólica (a perspectiva de Bromberger, 1995), seu “significado profundo” (Geertz, 1989), consciente que “*é através daquilo que os nativos consideram fútil, irrisório*

---

<sup>126</sup> A este respeito ver: Vagner Gonçalves da Silva (org.) *Intolerância religiosa. Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Editora da universidade de São Paulo, 2015.

<sup>127</sup> A este respeito ver: Paolo Flores d'Arcais (org.) *Laicità o barbarie*. In: MicroMega, Roma, 4/2015.

e banal que, por vezes, pode se chegar mais facilmente às coisas que interessam efetivamente” (Damo, 2008, p. 234).

Interessei-me, ao invés da sua função de ritual pré-jogo, já suficientemente estudada, por aquilo que mais o tornava vistosamente diferente dos outros rituais coletivos que já tinha visto na Itália e, portanto, de grande interesse para um antropólogo não –nativo, ou seja a sua “brasilidade”. Talvez seja esta “brasilidade” que explica o pouquíssimo interesse que esta prática despertou entre os estudiosos no Brasil. De fato, como já disse, não encontrei trabalhos acadêmicos sobre o “*fechamento*”. Pode-se pensar que esta prática, para mim muito “exótica”, seja percebida como assim tão “natural” pelos nativos, que passa despercebida; e que as poucas vezes em que se fala (Damo, 2005) seja incluída na categoria dos rituais coletivos que os futebolistas estão acostumados fazer para “carregar-se” antes de enfrentar o adversário<sup>128</sup>.

Que no Brasil se faça o fechamento rezando estrondosamente e em uníssono o Pai nosso católico, parece ser “irrelevante e banal”.

Talvez conta também o fato de que o “*fechamento*” se realiza, normalmente<sup>129</sup>, no vestiário, ou seja, num lugar de difícil acesso para o pesquisador.

Pelo contrário, as outras manifestações religiosas dos jogadores, aquelas públicas realizadas nos gramados, não passaram despercebidas, sendo que Jungblut (1994), Aguiar (2004;2011) e hoje Rial (2012;2013), ocupam-se deste assunto, assim como também a primeira parte desta tese, em particular o nexo futebol- neopentecostalismo.

---

<sup>128</sup> A este respeito ver:

- Damo, Arlei S., *Do dom à profissão: uma etnografia do futebol de espetáculo a partir da formação de jogadores no Brasil e na França*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

- Jean-Luc Canal et Caroline Quintilla, « « Du mec au joueur » », *Corps et culture* [En ligne], Numéro 4 | 1999, mis en ligne le 24 septembre 2007, Consulté le 08 février 2016. URL : <http://corpsetculture.revues.org/598>  
Desta forma é descrito o « fechamento » dos jogadores de rugby franceses com semelhanças notáveis com o “fechamento” brasileiro:

« *Les joueurs constituent alors une ronde compacte, jusqu'à ne plus former qu'un anneau qui peut se déplacer avec vigueur sur un à deux mètres ou s'abaisser et se soulever en dégageant une énergie spectaculaire* ».

-Petrognani, C, *Il rituale e di « rigore »? Gesti, spazi e superstizioni di una squadra di calcio*. Tesi magistrale in Antropologia Culturale ed Etnologia, Università di Genova, 2010,

- Dal Lago, A. *Descrizione di una battaglia, i rituali del calcio*. Bologna: Il Mulino.

<sup>129</sup> Usualmente o “*fechamento*” com a reza do Pai Nosso realiza-se no vestiário. É importante destacar, porém, que pode também ser realizado no gramado. É o caso, entre outros, contado por Marco Gadenz (cap. 5.2.8), coordenador das categorias de base do Inter: sempre que puder eles “fecham” no vestiário, mas, na ausência da disponibilidade do vestiário, eles então “fecham” no gramado. O “*fechamento*” é uma prática privada, mas, está-se tornando cada vez mais pública em razão também das gravações feitas e postadas nos canais youtube (por exemplo ver: Palmeiras: Film Libertadores. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=z\\_yXxQtMmuY](https://www.youtube.com/watch?v=z_yXxQtMmuY) ).

De fato, nestes trabalhos, não se fala de “*fechamento*”, mas ocupa-se de manifestações religiosas de fé evangélicas, manifestações em linha com os preceitos da sua doutrina e da política das suas igrejas: os estádios tornam-se espaços públicos para orar, para os “futebolistas de fé” de que fala Rial (2012;2013), para fazerem proselitismo ( a “religiosidade banal” em mondovisione, como refere a antropóloga brasileira).

Sabe-se que este tipo de manifestações não é muito “bem-visto” pela FIFA: a organização mundial do futebol alertou a CBF que as manifestações de religiosidade, que é possível associar com a religião evangélica e seus Atletas de Cristo (quem não se lembra o Brasil na copa das confederações na África do Sul, com seus jogadores festejando a vitória final com camisas, bandeiras e orações exaltando Jesus no gramado?), deviam ser evitadas ou tornadas mais discretas<sup>130</sup>. Uma recomendação, segundo a FIFA, necessária para evitar que as manifestações esportivas se tornassem palco a serviço desta ou daquela religião, abrindo espaços para extremismos e conflitos. Uma interpretação da liberdade de culto restritiva, a da FIFA, e dificilmente “transponível” num país como o Brasil, no qual é costume manifestar publicamente suas pertencas religiosas nos espaços públicos e, no nosso caso, nos estádios esportivos. De fato, se alguma coisa tem sido feita, pelo menos nas competições internacionais, é suficiente olhar um jogo de futebol nacional, profissional ou das categorias de base, para perceber que o aviso da FIFA e da CBF foi acatado somente em parte. Podemos dizer que nos estádios brasileiros as manifestações de fé, tornaram-se parte integrante do espetáculo, assim como o “*fechamento*” é, para os jogadores de futebol, parte integrante da partida. De fato, se para os nativos (praticantes e não) que o realizam e observam é (desa)percebido como “natural”, para os forasteiros, como o meu caso, é percebido como sendo algo de tipicamente “brasileiro”.

A percepção êmica e ética parecem-me fruto do mesmo estereótipo: o estereótipo da “brasilidade”, aquele Brasil *paese di tutti i santi e di tutti i peccati, dei sincretismi e della religiofagia*, capaz de “ingerir” e “digerir”, a famosa metáfora da “fagocitose”, culturas diferentes para dar vida a uma cultura específica e compartilhada para todos, uma visão valorativa e gratificante do Brasil, aquele Brasil mestiço de que falam intelectuais, estudiosos europeus (entre outros Barba,2004(a); 2004(b); 2008; 2015 ) e brasileiros (Da Matta, 1997) músicos e políticos<sup>131</sup>.

---

<sup>130</sup> In: <http://esportes.estadao.com.br/noticias/futebol,fifa-repreende-comemoracao-religiosa-da-selecao-brasileira,396345>

<sup>131</sup> No que diz respeito às narrativas dominantes que cada país (no caso específico Argentina e Brasil), através dos próprios estudiosos, elabora “*para contarse a sí mismos*”, narrativas aceitas por todos (estudiosos e não, nativos e não) e que condicionam (mais ou menos conscientemente) os estudos sobre a religião, o

A este respeito é suficiente citar um pedaço do discurso de Gilberto Gil por ocasião da sua nomeação como ministro da cultura do governo Lula, em 2003:

Nous sommes un peuple métissé qui marche au long des siècles, créant une culture essentiellement syncrétique. Une culture diversifiée, plurielle, mais qui est comme un verbe conjugué par des personnes diverses, en temps et modes distincts. Et, en même temps, cette culture est une : culture tropicale syncrétique tissée à l’abri et à la lumière de la langue portugaise (Gil, 2003<sup>132</sup>)

E, acrescentaria, da sua religião cristão / católica trazida (e imposta) pelos portugueses, ainda hoje hegemônica, pelo menos a nível simbólico, e que continua sendo aquele “pano de fundo”, aquela matriz comum (Montero, 2006;2009), a partir da qual novos produtos e denominações religiosas/culturais, sincréticas, estão sendo produzidas, entre os quais o “*fechamento*”.

---

antropólogo Alejandro Frigerio propõe abrir novas perspectivas de pesquisa, para sair deste “*sentido común académico*”, de examinar “*las perspectivas teóricas producidas en otro país*” (Frigerio, 2005, p.224), aplicando-as ao próprio contexto e vice-versa.

<sup>132</sup> In : Marie-Caroline Saglio-Yatzimirsky, « Quelle culture pour les sociétés multiculturelles ? L’Inde et le Brésil : esquisse d’une comparaison », Le Débat 2015/4 (n° 186), p. 44-53. DOI 10.3917/deba.186.0044

## CAPÍTULO 5

### 5) “FECHAMENTO”

Este capítulo dedica-se à descrição, à análise e interpretação do “*fechamento*”.

Primeiramente situo o objeto de pesquisa dentro do contexto no qual se desenvolve, o espaço do vestiário (Capítulo 5.1).

De um ponto de vista metodológico, adota-se a perspectiva de Bromberger (1995) e de Darbon (2010) que sugerem combinar, no estudo de um determinado fenômeno social, as características intrínseca e extrínseca do objeto em questão, isto é, adotando uma perspectiva antropológica e sociológica.

Quando analiso o “*fechamento*”, levando em consideração o ponto de vistaêmico, a voz dos nativos (Capítulo 5.2), como diria Geertz (1989), “a sua visão de seu mundo”, procuro relacioná-la com o contexto sócio-cultural, marcado pelo pluralismo religioso (Capítulo 4) e sua grande visibilidade, no qual se insere.

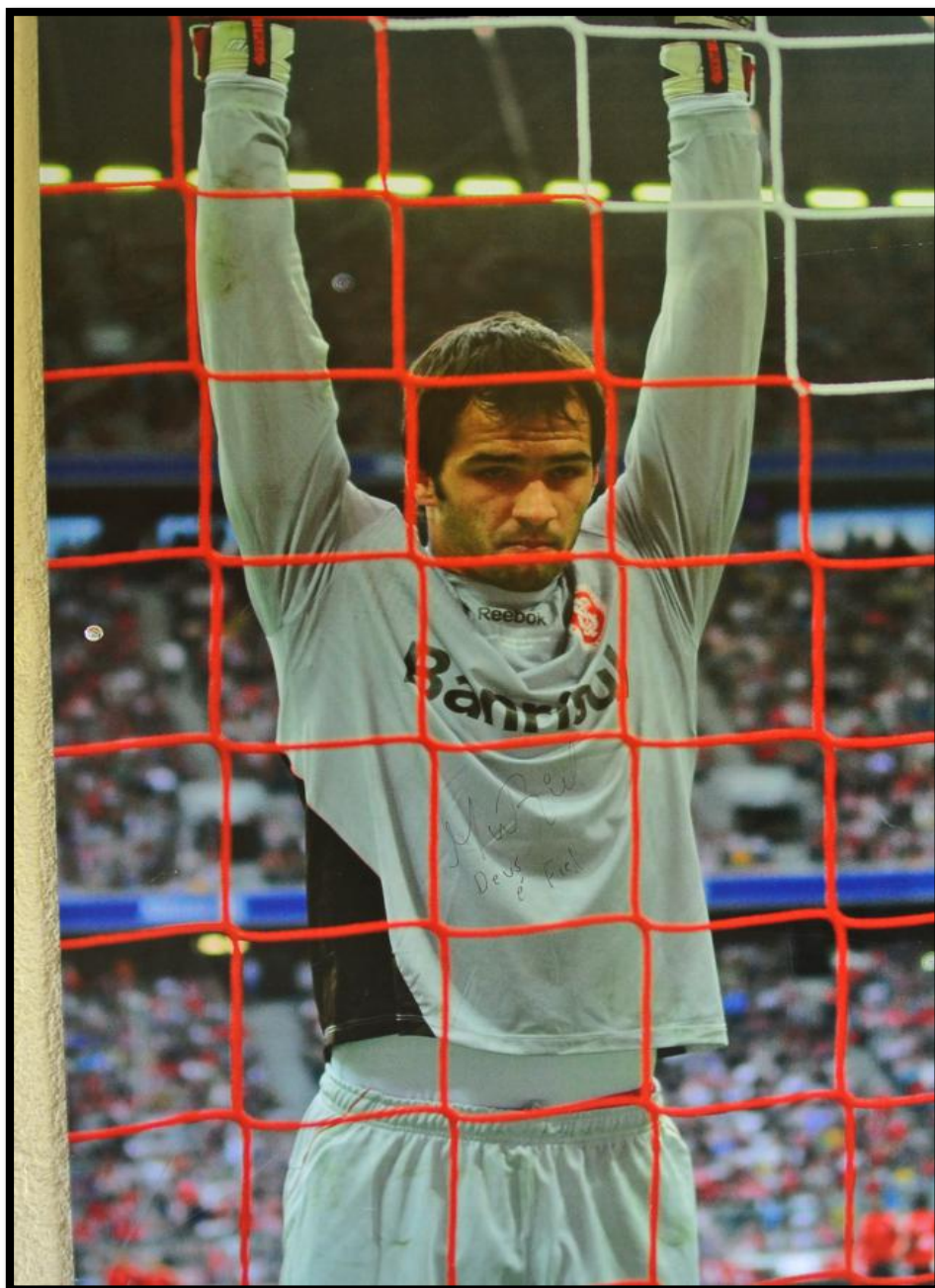
A hipótese que sugiro (5.3) é que o “*fechamento*” pode ser lido como um conjunto de elementos de várias religiões (afro-brasileira, católica, evangélica), chamado, de Levi-Strauss (1962) para diante, de *bricolage*, embora o antropólogo francês utilize este conceito para se referir à construção dos mitos (Capítulo 4).

Isto significa que, apesar da “*neopentecostalização*” do futebol brasileiro, o “*fechamento*”, em vez de revelar a sua “face” neopentecostal, reforça ainda mais o seu alto grau de “bricolagem religiosa”.

Neste sentido o “*fechamento*”, enquanto produto “sincrético”, não está a serviço de uma religião (neopentecostalismo) mas sim de todas. Isto explicaria o seu sucesso transversal, independentemente dos pertencimentos religiosos dos futebolistas.

#### 5.1) Dentro do vestiário do Sport Club Internacional de Porto Alegre

Muriel, o goleiro do Internacional, era, simbolicamente, a “proteção” do vestiário das categorias de base do clube. A sua fotografia, devidamente autografada, “Deus é fiel”, lembrava que, ao entrar no estrito corredor, passagem obrigatória para acesso ao gramado de jogo, alguma coisa de “mágico” ou “religioso” (estou aqui utilizando os termos como sinônimos) estava ou iria acontecer...



Um indicador da evangelização difusa presente no Centro de treinamento do Internacional: a fotografia de Muriel, autografada com a escrita “Deus é Fiel”, está pendurada na entrada do vestiário do Internacional (Alvorada, 2014). Sabe-se que Muriel é Atleta de Cristo e seus testemunhos estão disponíveis no site da ADHONEP ([www.adhonep.com.br](http://www.adhonep.com.br))

A eficácia simbólica da fotografia e da mensagem pode ser lida também nos gestos que os jogadores, antes de entrar no vestiário, lhe dirigiam: quase como um feitiço, a maioria deles, ao entrar naquele espaço que o sociólogo italiano Dal Lago (1990, p.79) definiu de *cornice simbolica nascosta*, o vestiário, paravam na sua frente e depois de tocar a imagem, fazendo o sinal da cruz, estavam prontos para entrar no gramado.



**A entrada do vestiário**



**Os jogadores ingressando no gramado**

Antes de retomar a sua descrição, sendo o espaço no qual desenrola-se o “*fechamento*”, realizarei um estado da arte sobre trabalhos que investigaram antropologicamente este espaço considerado “sagrado” e que, próprio por esta dimensão, resultou (e resulta) dificilmente “pesquisável”.

Posso já acrescentar que de um ponto de vista metodológico resulta pouco profícua, em termos “metodológicos”, uma inserção “*outsider*”, sendo que se trata de um espaço quase inacessível.

De fato, para conseguir uma inserção suficientemente profunda e alcançar uma compreensão significativa, teria sido mais profícua, para fins da investigação, adotar a postura metodológica da “participação observante”<sup>133</sup>, o que porém não foi possível considerando a diferença de idade entre o pesquisador e os atletas além de que se tratava de categorias de base de um time profissional.

Apesar das dificuldades consegui acessar o vestiário e participar do “*fechamento*”.

Sophie Guillou (2007) assim descreve o vestiário do SO Chambéry, time que nos anos de 2004 ganhou a taça da França:

---

<sup>133</sup> A este respeito ver o trabalho de Wacquant (2004).

Na minha pesquisa de mestrado adotei, de um ponto de vista metodológico, a chamada “participação observante” que me permitiu alcançar uma inserção profunda no vestiário. In: Petrognani, UNIGE, 2010.



Il est l'antichambre de l'effort et la coulisse de l'exploit. On y célèbre bruyamment les plus belles victoires et l'on y digère en silence les défaites les plus amères. Entre soi. Lieu clos par excellence, où le corps se déshabille et où le mental fourbit ses armes, le vestiaire sportif est un monde à lui seul. Um monde organisé par de nombreux rituels, entre prosaïsme et irrationnel. (Guillou, 2007, p.9).

De fato, mudando de contexto (do Brasil à França), encontraríamos as mesmas características que definem um espaço como o do vestiário: lugar fechado (*“lieu clos par excellence”*), secreto, *“entre soi”*, um mundo organizado por rituais que, segundo Guillou, permitiriam uma transição identitária do *“mec à joueur”* (Canal; Quintilla, 1999), através de uma ritualização dos espaços, do tempo e das ações (individuais e coletivas), entre outras.

Também na França, como sublinha Guillou, existem rituais específicos que estão ligados à maneira de ocupar o espaço:

Souvent, les joueurs choisissent le même casier et la même place sur le banc. Une manière là encore de se lover dans des habitudes rassurantes pour éviter d'être gagné par le trac (...) la place de chacun y est emblématique : il y a le leader, ceux qui sont un peu à l'écart, et l'entraîneur au milieu (Guillou, 2007, p.11).

Esta ritualização constitui o que Turner (1993, p.81) definiu de *“soglia tra il vivere profano e il vivere sacro”* e que o vestiário, enquanto espaço simbólico, representaria:

i generi dominanti di performance, quali che siano l'ordine e la complessità delle società cui appartengono, tendono a essere fenomeni liminali. Sono eseguiti in spazi e tempi privilegiati, distinti dai periodi e dalle aree riservate al lavoro, al cibo e al sonno. Possiamo chiamarli “sacri”, se vogliamo, purché si riconosca che sono momenti in cui si esprimono, oltre alla solennità e ai precetti, il gioco e la sperimentazione. (Turner, 1993, p. 81).

A etnografia realizada por J.L.Canal e C. Quintilla (1999) dentro do vestiário do time de rugby USAP, Perpignan, França, é, de fato, uma tentativa muito interessante que visa identificar as passagens rituais de status dos jogadores, a transformação *“du mec au joueur”*.

Tendo como foco teórico principal os trabalhos de Van Gennep (1909) sobre os rituais de passagens e de Victor Turner (1969), os sociólogos franceses tentaram identificar as etapas que marcariam a *“metamorfose”* dos *rugby-men*:

Entre l'entrée dans le vestiaire en tenue de ville et leur irruption sur le terrain revêtus du maillot fétiche une heure et quelques minutes après, acclamés par la ferveur des supporters catalans, les joueurs de rugby de l'équipe première de l'USAP se sont littéralement métamorphosés. Comme le signale un joueur : « il y a une notion de transformation, le fait de porter le maillot, c'est l'impression de couper avec tout ce qui est ma vie (Canal ; Quintilla, 1999, p.2).

Como vimos anteriormente, é dentro do vestiário, espaço separado, *liminar*, que tudo acontece:

Notre hypothèse est que le vestiaire de rugby avant match s'érige comme un cadre spécifique et ludique autorisant la ritualisation sacrée de transformations individuelles et collectives afin de se préparer au combat tout en se séparant du monde habituel (Canal; Quintilla, 1999, p. 4).

Nas hipóteses dos pesquisadores (um dos quais teve a possibilidade de acessar ao vestiário porque fazia parte da comissão técnica na qualidade de "*guide-conseil pour la préparation mentale et corporelle*"), o momento central na passagem "*du mec au joueur*" é representado quando os jogadores, poucos instantes antes do começo do jogo, colocam o uniforme:

Il y a un moment très fort c'est quand on met le maillot (...)  
J'embrasse le maillot avant de le mettre, j'embrasse mon alliance et ma chaîne (...)  
Je mets le maillot sur la figure et je fais ma petite prière (...)  
Il ya une notion de transformation, le fait de porter le maillot c'est l'impression de couper avec tout ce qui est ma vie (...) (Canal; Quintilla, 1999, p.11)

Vestir a camisa reveste-se de uma importância simbólica *indéniable*, sendo o objeto de veneração também para os torcedores, os quais, através dela, se identificam com o próprio time.

De fato, a transformação é percebida como uma passagem obrigatória, marcada por uma ritualização dos espaços, dos tempos, e das ações dos atores. Se "transformar" significa deixar o próprio mundo social habitual para mergulhar em um quadro contextual específico. A "metamorfose" torna-se indispensável para encarar a "cena"<sup>134</sup> (Schechner, 2011).

O vestiário se torna como um "*lieu et un moment où se forgent et se transforment les identités* » (Sansot, 1978 In: Canal; Quintilla, 1999, p.8).

---

<sup>134</sup> No que diz respeito das convergências entre o pensamento antropológico e teatral ver Schechner, R. (2011) "Pontos de contato entre pensamento antropológico e teatral".

O ritual, portanto :

C'est être soi-même et jouer d'autres rôles. L'important c'est la transformation par le contexte subjonctif du rituel des rôles du « moi » quotidien et du personnage « non moi » à jouer à un moment précis. C'est une marge comportementale qui fait que X n'est pas vraiment Y et que Y ne l'est pas non plus (Schechner,2011. In: Canal; Quintilla, 1999, p.8).

É o vestiário também que, no jogo de analogias entre “futebol” e “religião”, ganha destaque na descrição de Barba: “*vi è poi, nella sede del club come in un terreiro di candomblé un luogo segreto, che i visitatori estranei non sono liberi di visitare. Si tratta di un altro tabù che deve essere rispettato [...] lo spogliatoio.*” (Barba, 2007, p. 64).

Como vimos se trataria, metaforicamente e literalmente, de um espaço “sagrado”.

O sentimento de tabu, a proibição, a constrição, a impossibilidade de acessar este espaço protegido por “*forças divinas*” (Barba, 2007) impõe sua ritualização, práticas complexas e formalizadas, para poder se aproximar.

Como disse, durante a minha pesquisa, encontrei, de fato, fortíssimas resistências e restrições para acessar o vestiário. A fala do coordenador da categoria de base do Inter sub-16/17, Marco Gadenz, de que “não fazia parte da família”, “era um estranho”, “podia mexer no emocional dos jogadores”, e a preocupação da minha presença neste lugar literalmente “inviolável”, tinha, também, alguma coisa de “mágico”.

Assim, por exemplo, antes de um *Grenal*, o jogo mais importante da temporada, a comissão técnica me liberou para acompanhar as etapas de aproximação ao jogo.

De fato, concluída a reunião técnica, os jogadores se dirigiram ao vestiário. Porém, antes de atravessar o pequeno corredor que dava no vestiário, o coordenador me parou. A comissão, me disse, achava melhor não “mudar” a rotina do time, sobretudo antes de um *Grenal*, porque, “num jogo de futebol, mas, sobretudo, no *Grenal*, qualquer coisa pode acontecer”.

Segundo a comissão, mudar o processo de aproximação ao jogo, introduzindo um “estranho” no momento mais importante, que é o “*fechamento*”, podia alterar (em negativo...) o mesmo processo. Ou seja, se o jogo tivesse terminado com uma derrota, provavelmente o indicado principal não teria sido o técnico, as avaliações feitas, as estratégias utilizadas, a “fraqueza” dos jogadores, mas, simbolicamente, o culpado principal, teria sido eu.

Isto é, mais ou menos, o que Marco quis me dizer, não liberando a minha entrada no vestiário.

A minha inserção no “campo” (e especialmente no vestiário) precisava, portanto, de uma ritualização (ou iniciação) que me permitisse não “apagar”, mas sim “limitar” a distância e as desconfianças que a comissão técnica e os jogadores tinham contra mim.

Isto significou, em síntese, participar de cada fase de preparação dos jogos, a começar pelos treinos durante a semana, para alcançar, gradualmente, o status não mais próximo daquele “nativo”, mas pelo menos de “pessoa confiável”.

Voltando ao vestiário, como nos descreve Barba (2007), podemos começar a perceber, da narração, a progressiva excitação que acompanham as fases que antecedem o jogo:

Proviamo a violare (*metaforicamente, per adesso corsivo mio*) il tabù, a entrare in quell'antro segreto che è lo spogliatoio. L'allenatore e la squadra si isolano dagli sguardi e dalle pressioni esterne; tranne rare eccezioni, persino al presidente è interdetto l'accesso. I calciatori si spogliano lentamente, usando le scaramanzie di sempre, scherzando nervosamente e oppure concentrandosi in silenzio. C'è chi prega dentro di sé, chi fissa il vuoto. Si indossano i parametri sacri, le armature della battaglia: i parastinchi, le fasce per le caviglie, la divisa della squadra. Per ultimi, i più preziosi strumenti: le scarpe da gioco. C'è una grande attesa fuori da quella stanza: gli esclusi soffrono e trepidano ancor più dei protagonisti, perché sanno che in quei momenti si decidono le sorti del rituale. Protagonista di questa celebrazione laica è l'allenatore, che sostituisce il capo della società, il presidente. [...] Nel discorso che precede l'incontro l'allenatore ricorda i compiti assegnati ai singoli durante la settimana. (Barba, 2007, p. 70).

Neste trecho, pode se perceber a preparação na qual cada jogador, com minuciosa atenção aos particulares, põe os “armamentos” (“*i parametri sacri: i parastinchi, le fasce per le caviglie, le scarpe da gioco*”(Barba, 2007, p.70) ) e, no final, o uniforme do time.

Uma celebração laica, como chama Barba, porque quem reza, reza por si mesmo, entre si (“*C'è chi prega dentro di se...*” [Ibid. p. 70]).

Veremos que no Brasil, no vestiário do Internacional, a celebração laica italiana se substitui por um ritual religioso, onde a religiosidade dos atletas é “empurrada” para fora em toda a sua potência. O(s) vestiário(s) de fato se apresenta como espaço, ponto privilegiado de observações, a partir dos quais, ainda uma vez, se compreende a visão de mundo e o *ethos* de quem o vive e de quem o participa.

## 5.2) A voz dos nativos

Esta parte dedica-se à interpretação que os nativos fazem da prática do “*fechamento*”, a partir daquilo que me contaram durante a pesquisa no Centro de formação do Sport Club Internacional de Porto Alegre.

Trata-se de compreender em que medida estes discursos permitem responder à problemática que coloquei acerca das relações entre futebol e religião, desta vez olhando para esta prática dos futebolistas, o “*fechamento*” antes da partida, na qual é pronunciado (gritado) coletivamente o Pai Nosso cristão.

No que diz respeito às relações entre futebol e religião (e vice-versa) já discuti nos primeiros capítulos da tese, mostrando como e porque a religião (em particular de matriz evangélica) sempre serviu-se do esporte (em particular do futebol) e também como e porque os jogadores brasileiros continuam a utilizá-la. De fato, podemos afirmar que não há jogo de futebol sem manifestações de fé, sobretudo evangélica, assim como não há partida sem “*fechamento*”, rezando o Pai Nosso (às vezes também repetindo a reza depois da competição).

O que os “nativos” pensam desta reza coletiva cristã “*bem forte, bem vibrada*” (Chico Fraga [Capítulo 5.2.2]), que todo mundo recita sem pôr-se problemas de “consciência” (de coerência com as próprias convicções religiosas ou não), uma prática que hoje tornou-se uma “tradição” no futebol brasileiro, uma espécie de “*portafortuna*” para enfrentar os jogos, uma maneira de sentir-se unidos e portanto mais fortes, a crença em entidades divinas que é preciso honrar, agradecer, não somente antes das partidas.

Os discursos que reporto são tomados a partir das entrevistas, programadas e gravadas, que realizei ao longo da pesquisa no Centro de formação do Internacional, e também dos “bate-papos” ocasionais que apresentaram-se durante a enquete, sintetizados no meu diário de campo.

As pessoas, com as quais falei, todas participam ou participaram do “*fechamento*”, como jogadores ou profissionais da área do futebol. Todas as entrevistas realizaram-se no Centro de formação do Internacional com a exceção da entrevista realizada com o Senhor Antônio Guites, mais conhecido como “Zangão”, ex-jogador e capitão do Internacional da década de 1955/1965, que desenrolou-se em sua casa, hoje octogenário.

A todos perguntei o que era o “*fechamento*”, porque era realizado, para que servia esta prática.

Realizei dez entrevistas semiestruturadas, com um total de cerca 320 minutos de gravação. Procurei entrevistar perfis diferentes sobre o “*fechamento*”, para ter uma visão mais abrangente sobre esta prática: **Carlos Leira** técnico da categoria sub-17, **Samir Terra**, preparado físico, **Carlos Gadenz**, coordenador da categoria de base sub-16 e 17, o coordenador metodológico, **Ademir Calovi**, a psicóloga **Evanea Scopel**, **Wilson Souza**, aprimorador, **Alexandro Ferreira**, jogador e atacante da categoria sub- 17. Além disso, entrevistei o Senhor **Antônio Guites “Zangão”**, ex-jogador e capitão do Internacional da década de 1955/65, e o **Senhor Francisco Fraga da Silva**, mais conhecido como “**Chico Fraga**”, ex-jogador do Internacional entre outros times profissionais, da década de 1975/85.

Encontrei em Alexandro, atacante da categoria sub-17, grande disponibilidade em responder as minhas perguntas, disponibilizando-me seu tempo precioso, sendo que a vida de um atleta de alto nível é marcada por treinos (manhã e tarde), reuniões técnicas, concentrações, jogos, o colégio, a igreja (às noites) e o merecido descanso.

Fui jogador e também me formei, quando tinha 15 anos, num centro de formação profissional na Itália. Sei o que significa “otimizar” o pouquíssimo tempo a disposição “fora” dos gramados. Podia imaginar, e compreender muito bem, portanto, a pouca vontade de ter “alguém” rodando na sua volta, ainda mais questionando-o sobre assuntos considerados “fúteis”, como era o caso do “*fechamento*”, na hora do lazer ou do descanso.

Passei horas e horas, sentado no sofá do Centro de formação, esperando alguém para conversar. Aquele era um dos poucos momentos no qual conseguia chamar a atenção dos atletas que transitavam por aí, batendo um papo, na frente da televisão.

“Alex”, pelo contrário, passava as tardes “rodando” pelo centro de formação. Quando o conheci (em 2014) estava se recuperando de uma lesão e, portanto, não estava treinando. Recordo que, diferentemente dos seus colegas que passavam o pouco tempo livre conectados nos computadores e celulares, Alex “gastava” parte das tardes no escritório da Evanea, a qual me apresentou. Gostava de trocar ideias sobre “futebol”, queria saber da Itália futebolística, passávamos bastante tempo conversando. Nasceu, aos poucos, uma amizade.

Evanea, a psicóloga do Internacional, sempre apoiou-me, apresentando-me aos demais profissionais da área do futebol do Internacional, sendo, de fato, indispensável para estabelecer relações no Centro de formação. Abriu-me os “caminhos”.

Consegui, com a mediação da Evanea, um primeiro contato com “Alex”. A entrevista que realizei (Capítulo 5.2.10), depois de um tempo, é um verdadeiro “*récit de*

vie”, na qual, o atacante do Inter conta-me a sua vida, o seu processo de formação, a família, a religião e o “*fechamento*”.

Sempre no Centro de formação, e com a mediação da Evanea, realizei uma entrevista com o Senhor Francisco Fraga da Silva, que, como disse, foi jogador profissional, até da seleção brasileira, na década de 1975/85.

A entrevista, também na forma de uma “história de vida”, é muito interessante porque permite acompanhar as evoluções do “*fechamento*”, desde a época na qual esta prática estava restrita aos times profissionais, até hoje, praticada nas demais categorias; além do aumento de símbolos sagrados, em particular das bíblias que os jogadores, hoje, muito mais que ontem, estão acostumados a trazer para o vestiário.

A entrevista que realizei com Wilson Souza (Capítulo 5.2.6) revelou-se muito interessante sendo que Wilson trabalhou por um tempo fora do Brasil, organizando uma escola de futebol do Internacional no Japão, na qual, entre outras atividades, estava sendo introduzida também a prática do “*fechamento*”.

A entrevista com Carlos Fraga (Capítulo 5.2.7), coordenador da escola Rubra do Internacional, também é reveladora da importância que, hoje em dia, alcançou a prática do “*fechamento*”, posto que é realizada desde criança.

As demais entrevistas com os profissionais de diferentes áreas do futebol do Internacional entorno da temática do “*fechamento*” e da “religião”, permitem alcançar pontos de vistas diferentes desta prática, que, é importante esclarecer desde agora, não é restrita aos onze jogadores que foram escalados para o jogo. Cada profissional, reforço, participa ativamente do “*fechamento*”.

Enfim, a entrevista que realizei com o Senhor Antônio Guites “Zangão ” teve o auxílio do meu orientador Ari Pedro Oro, e foi realizada em sua casa. Conforme o depoimento de “Zangão”, que jogou no Internacional entre as décadas de 1955 e 1965, ainda não se rezava o Pai Nosso de forma coletiva. A entrevista é interessante também para ter uma ideia das mudanças nas relações entre “brancos” e “negros”. Sabe-se que na época ainda estava difuso um sentimento de “*blanchissement social*” da sociedade brasileira (Capone, 2005, p.225) e que os “brancos”, seguindo a narração de Zangão, não se misturavam com os “batuqueiros” (termo utilizado para referir-se aos adeptos das religiões afro-brasileiras), sendo que, conforme “Zangão”: “*cada um ficava na sua*”.

Começarei, portanto, com o depoimento de “Zangão” e finalizarei, seguindo uma ordem cronológica, com o depoimento de “Alex” de 17 anos.

### 5.2.1) Antônio Guites “Zangão”: ex-jogador do Sport Club Internacional de Porto Alegre<sup>135</sup> (década 1955-1965).

“Zangão” nasceu em 1936. Desde cedo começou a jogar futebol nas categorias de base do Internacional e atuou como profissional sempre no clube gaúcho, por dez anos (1955-1965).

*Eu comecei jogando no Juvenil do Inter. Antes eu jogava no Osorio ... quando me levaram pro Inter assinei o contrato, e como tinha a idade pra jogar nos juvenis, eu fiquei nos juvenis (categoria). Eu era bem novinho ... aí fui bem, treinando, e daí já me levavam muito com o time nas concentrações dos profissionais, eu já acompanhava eles né... lá em Guaíba tinha concentração nossa. Eu joguei dez anos no Internacional, pra mim foi uma beleza!*

Afirma ser católico e depreende-se da entrevista que seu pai era kardecista.

Na época na qual jogava a religião era algo de pessoal que vinha praticada fora dos “gramados de futebol”: “O negócio é o seguinte: se tu queres jogar bola tu vais lá dentro e joga bola, não tem nada de bobagem”.

Durante treinos e partidas não havia espaço para a religião. Apesar disso, “Zangão” tinha o costume de ir, a cada sábado, na Igreja católica para rezar: “Eu só sou católico e pronto, ia aos sábados na capela do Beira-Rio”.

No vestiário não havia símbolos religiosos, com a exceção de uma pequena capela para quem quisesse rezar e fazer o sinal da cruz: “Tinha a capelinha no vestiário. Quem era católico ia lá fazia o sinal da cruz e deu.”

Naquela época não se rezava o Pai Nosso coletivamente, não se fazia o “fechamento” assim como o conhecemos hoje.

*Eu por exemplo era católico, ia todos os sábados na capelinha e rezava, mas ninguém é crente 'um por todo todo por um'. Tu podes ser religioso, pode ser “batuqueiro” que cada um se respeita, mas nada de coletivo (...) cada um ficava na sua, não era nada de coletivo, e ninguém se metia com a religião do outro.*

Antes das partidas o capitão incentivava o time, sem, porém, referência ao transcendente:

*A gente se cumprimentava, se dava felicidades, que faça um bom jogo, que jogue bem! E não adianta falar muito! Tinha aquela amizade, um dava conselho pro outro, incentivava-se. Depois, quando acabava o jogo, tudo mundo ia pra casa que o dia seguinte tinha que treinar!*

---

<sup>135</sup> Ver: [www.internacional.com.br/contenudo?modulo=1&setor=3&codigo=67](http://www.internacional.com.br/contenudo?modulo=1&setor=3&codigo=67)



Quem tinha o hábito de reunir-se, tocar-se, antes e depois das partidas eram os “batuqueiros”. Ele não gostava e não se misturava com eles:

*Tinham os negros que eram “batuqueiros”, eu não sei não me metia. Os “batuqueiros” sempre procuravam fazer, te pegar, puxar pra cá e pra lá mas eu não ia ... mas eu 'não não fica na tua que eu fico na minha'(...) Eu não me dava muito bem com eles. Eu não era amigo deles, mas também não era inimigo, cada um na sua.*

Desses “batuqueiros” tinha quase medo, pensava-se que pudessem realizar magias para prejudicar as pessoas, como conta Leila, a filha de “Zangão” (estava presente durante a entrevista) a respeito de uma boneca “enfeitiçada” doada para seu pai.

*Tem um episódio que contam pra mim... Num Gre-Nal um torcedor insistia, insistia e insistia pra entregar um presente pro pai... ai chamou o Larry<sup>136</sup> e pediu pro Larry que entregasse o presente pro pai. Naquele presente tinha uma boneca e o pai a trouxe pra casa que quando chegou em casa (a boneca) eu fiquei muito inquieta, chorava, chorava, chorava... O meu avo (por parte de pai) que era kardecista, espírita, pegou e falou: “mas não é possível estava tudo bem” ... pegou, abriu a boneca numa churrasqueira e viu que tinha um monte de papeis, panos... fizeram um trabalho pra levar pra família... então é claro que existiam estas coisas ...*

“Zangão” parece não apreciar o aumento dos evangélicos hoje no futebol brasileiro, assim como as bíblias dentro do vestiário: “hoje têm muitos crentes, na minha época não tinha tantos... hoje levam a chuteira e a bíblia juntos”.



**(“Zangão”, hoje, durante a entrevista) (Aqui vestindo a camisa do Internacional nos anos 1960).**

<sup>136</sup> Larry foi jogador profissional do Sport Club Internacional de Porto Alegre.  
In: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Larry\\_Pinto\\_de\\_Faria](https://pt.wikipedia.org/wiki/Larry_Pinto_de_Faria)

**5.2.2) Francisco Fraga da Silva “Chico Fraga”:** ex-jogador profissional<sup>137</sup> (década 1975-1985), treinador de “bolas paradas” do Sport Club Internacional de Porto Alegre (2000-2007), hoje “aprimorador” das categorias de base do Internacional.

Após ter concluído uma brilhante carreira como jogador profissional em vários clubes do Brasil (Internacional, Náutico, São Paulo, Fluminense, Sport Recife, Colorado PR, Joinville, Brasil de Pelotas, XV de Jáu) e ter vestido a camisa da seleção (campeão do Pan-americano, no México, e quarto lugar na Olimpíada de Montreal, Canada), em 2000, entrou nas categorias de base do Internacional e especializou-se no ensino das cobranças de faltas; daí o apelido de “treinador de bolas paradas”. Logo em seguida foi chamado para integrar o staff do profissional do Internacional até 2007. Hoje continua trabalhando nas categorias de base do Internacional.

*Eu comecei no Inter em 2000, com os pequeninos. Eu coloquei um projeto dentro do clube que é “treinador de bola parada”: falta, escanteio, pênalti. Fui com os pequeninos até que o Muricy Ramalho<sup>138</sup> (2003) foi contratado para treinar o profissional do Internacional. Um dia ele passou no Beira-Rio (o estádio) onde estávamos treinando, me viu, ele me conhecia e disse “que está fazendo ai meu ?” (Muricy) “nada, estou trabalhado”(Chico) “que tu faz ?” (Muricy) “treinador de bola parada” (Chico). E como eu tinha jogado com Muricy no São Paulo, ele achou interessante. (...) fui direto pro profissional. Cheguei lá, conversamos, e comecei a trabalhar com Muricy. Apareceram o Jorge Wagner<sup>139</sup>, o Ceará<sup>140</sup> que eram os caras que eu treinava como batedores de falta, o Alex<sup>141</sup> também trabalhou comigo. Ai fiquei no profissional até o 2007 / 2008 com Abel Braga<sup>142</sup> (técnico) , eu fui campeão do mundo inclusive né.. os golos saíram como... bola parada né... Eu fiquei até esta época, depois quando Abel saiu eu também sai. Eu fiquei 6 meses fora do Internacional, depois me chamaram de novo, e voltei nas categorias de base do Internacional.*

Aprendeu a recitar o Pai Nosso, aquele coletivo antes das partidas no profissional, em 1975, sendo que, na sua época, não tinha o “fechamento” nas categorias

---

<sup>137</sup> Ver: [www.intercional.com.br/contenudo?modulo=1&setor=codigo=48](http://www.intercional.com.br/contenudo?modulo=1&setor=codigo=48)).

<sup>138</sup> Muricy Ramalho é um treinador e ex- futebolista brasileiro. In: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Muricy\\_Ramalho](https://pt.wikipedia.org/wiki/Muricy_Ramalho)

<sup>139</sup> Jorge Wagner é um futebolista brasileiro. In: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Jorge\\_Wagner](https://pt.wikipedia.org/wiki/Jorge_Wagner)

<sup>140</sup> Marcos Venâncio de Albuquerque, mais conhecido como Ceara, é um futebolista brasileiro. In: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Marcos\\_Venâncio\\_de\\_Albuquerque](https://pt.wikipedia.org/wiki/Marcos_Venâncio_de_Albuquerque)

<sup>141</sup> Alex Raphael Meschini (Alex) é um futebolista brasileiro. In: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Alex\\_Raphael\\_Meschini](https://pt.wikipedia.org/wiki/Alex_Raphael_Meschini)

<sup>142</sup> Abel Carlos da Silva Braga (Abel Braga) é um técnico brasileiro. In: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Abel\\_Braga](https://pt.wikipedia.org/wiki/Abel_Braga)

de base: *“Se fazia bem na minha época, a gente fazia a oração, de mãos dadas, e ia pro jogo. Nas categorias de base não se fazia, eu aprendi a fazer quando cheguei no profissional.”*

Hoje em dia, porém, é diferente, sendo que também nas categorias de base há o “*fechamento*”. *“Agora nas categorias de base tem tudo ...”*.

Reza-se para agradecer a Deus, para que ninguém se machuque, para que tudo dê certo:

*O que existia na hora da roda, do fechamento, era rezar, fazer um pai nosso, e acabou, mais nada. Todo mundo fazia, em qualquer lugar, na seleção também. (...)se agradece a Deus por tudo, que ninguém machuque, por todo mundo inteiro e bonitinho...*

Na época em que jogou como profissional havia só um “*fechamento*”, sempre antes das competições, nunca depois: *“Na minha época só tinha o fechamento na ida, na volta não tinha”*.

Como para “Zangão”, também “Chico Fraga” relata que não haviam símbolos sagrados no vestiário. Mas, diferentemente da década na qual jogou “Zangão”, realizava-se o “*fechamento*”:

*Na minha época não tinha nada disso, jogadores com bíblias e tal .... hoje eu sei que tem, o cara que acende velinhas pro santos deles também ... na minha época era só o fechamento, o pai nosso, a ave maria, bem forte, bem vibrativo, aquela vibração boa, todo mundo pedindo que ninguém machucasse e deu.*

“Chico Fraga” também tem a mesma perplexidade que “Zangão” sobre a presença dos evangélicos hoje no futebol brasileiro: *“Nada de pastores, nada disso... hoje eu canso de ver jogadores ir pra igrejas, orando e tal; isso vejo hoje no cotidiano nas categorias de base”*.

Na sua época não se misturava futebol e religião, sendo que católicos, evangélicos e umbandistas praticavam seus cultos “fora dos gramados de futebol”:

*Hoje tem bastante jogadores evangélicos na base do Inter, hoje sim. Tempos atrás não existia nada disso. Se alguém era católico, evangélico, da umbanda ... cada um tinha o seu lugar e deu. Hoje tem os grupinhos dentro dos clubes... Hoje, como disse, tem bastante jogadores evangélicos, bíblias, tudo, pastores. Antigamente não existia nada disso.*

Diz ser católico não praticante, as vezes vai à Igreja, reza e agradece Deus: *“Eu sou católico não praticante, não vou na Igreja; até eu vou, mas é difícil eu ir. Quando eu vou lá eu me sento, não fico ajoelhado, me sento, agradeço Deus e mais nada.*

O “fechamento” oferece uma boa sensação; você sente-se mais forte, a sensação é aquela de “tomar o vô”:

*Tu sentiu a vibração da roda ?” (Me pergunta) É exatamente isso ai, é uma vibração, um negócio bom, não é nada mal, é bom, te sente bem, sai daí parece que tu cresceu até... tu entra já voando meu !*



“Chico Fraga” no Internacional, no anos 1970 (foto disponível em: <http://www.internacional.com.br/conteudo?modulo=1&setor=3&codigo=48>)

### **5.2.3) Ademir Calovi: coordenador metodológico das categorias de base do Sport Club Internacional de Porto Alegre**

Para Ademir, o “fechamento” é uma “tradição do futebol brasileiro, uma cultura”.

*O “fechamento” já vem do “berço” deles. Se tu pegar hoje no futebol escolar, antes de chegar no clube, o professor de educação física já faz o “fechamento”. Pega também um torneio da escola, o professor de educação física “fecha” o time dele antes de ir para o torneio. Isto é um legado cultural muito grande do futebol brasileiro. Aqui no Inter, e estou há muito tempo no Inter, todas as equipes “fecham” e rezam.*

Para ele, a religião é parte do *habitus* brasileiro. É “natural” ter uma religião, ir para igreja, ler a bíblia. Para o coordenador metodológico das categorias de base do Internacional, ter fé traz “segurança”.

*Isto faz parte do povo brasileiro, porque o povo brasileiro é religioso. Então isto vem da família, estimulado pela família, porque normalmente o pai tem uma religião, a mãe tem uma religião... e o hábito de ir pra igreja é salutar, não atrapalha em nada no futebol ter uma religião e uma crença. (...) A fase espiritual é muito importante porque se tu estiver bem contigo mesmo tu tens um rendimento se tu estiver mal contigo o teu rendimento já é mais a baixo.*

Para os futebolistas, o “fechamento” é um momento muito especial, “*muito forte*”, momento que “transforma” você numa pessoa diferente, pronto para dar tudo para o time. Ademir fala de “doação”:

*O que é que isso representa né, representa uma união de forças. É o ultimo momento que tu reúnes todo mundo da equipe e solidifica tudo o que tu trabalhou para o jogo, principalmente no sentido de envolver eles no jogo... tu estas dentro daquele sentimento de doação, de solidariedade, de luta, de comprometimento. Então todos estes fatores o fechamento representa.*

A reza do “Pai nosso” dentro da roda não se refere a uma determinada religião: “*a reza é um fechamento universal que vai abranger todo mundo que está ali. Eu posso não ser católico e estou ali rezando e interiorizando a minha religião naquele momento*”.

*A reza também é cultural. Normalmente se reza antes de começar o jogo e depois do jogo. Existem alguns, muitos poucos, que não fazem o fechamento no final. Termina o jogo terminou. (...) têm treinadores que antes da reza, eles dão 30 segundos para que cada um possa evocar a sua religião, o seu pensamento, e depois fecha com a reza. A reza é simbólica, é comum a todo mundo, não quer dizer que a reza seja só para os católicos. A reza é um fechamento universal que vai abranger todo mundo que está ali. Eu posso não ser católico e estou ali rezando e interiorizando a minha religião dentro daquele momento.*

A religião, seja qual for, ajuda os jogadores para se sentirem mais seguros e prontos para atuar, de forma melhor, nos gramados de futebol e, portanto, é importante que os clubes disponibilizem momentos para que seus jogadores possam praticá-la:

*E a outra questão que eu vejo é do respeito da individualidade de cada um. Se tu te sentes seguro indo à igreja antes de um jogo importante o time é melhor. O pior é ele vir pro jogo inseguro e tu não deixar ele ir na igreja. Eu acho que tu tens que respeitar principalmente as individualidades dos seus jogadores.*

Para os futebolistas a religião é importante não somente como recurso para enfrentar as competições, mas, muito mais, é parte de suas vidas, ou seja, transcende o campo esportivo:

*Não é pela necessidade da competição em si ou por estar exposto o dia dia ... Mas vou te dar um exemplo. Hoje no Brasil é comum, tu estás na praia e vai fazer uma pelada, tu podes ver que metade dos jogadores se benze antes de começar. Isto é recreativo não tem nada de competição. Por isso te digo que é cultural. Pensa também quando tem jogos de aniversários, é recreativo e os jogadores se benzem. O enfoque é cultural. Tu já viu quantas pessoas que viajam de teu lado num avião, botaram o pé na escada e se benzem. Têm gente no Brasil que não vai à igreja mas todos os dias de manhã antes de sair pro trabalho leem um salmo da bíblia, e isto de uma forma direta ou indireta te dá uma segurança muito grande. Então isto faz parte da cultura brasileira.*

Para Ademir, o fato das crianças praticarem o “*fechamento*” vem de um processo de imitação sendo que, na televisão, eles olham seus ídolos e procuram imitá-los:

*O menino quando tem 8 ou 10 anos está olhando a televisão a seleção brasileira e já está vendo os caras fazendo o “fechamento”, ou num Gre-Nal, a televisão mostra eles fazendo... dai ele vai repetindo aquela ação. Então isso vai ficando como exemplo.*



**Ademir Cavoli (na esquerda) com Paulo Roberto Falcão**  
(disponível: <http://www.internacional.com.br/conteudo?modulo=2&setor=18&codigo=13>)

022)

#### 5.2.4) Evanea Scopel: psicóloga do Sport Club Internacional de Porto

#### Alegre

Evanea é psicóloga do Sport Club Internacional de Porto Alegre. Foi contratada para implantar uma estrutura para o desenvolvimento do “treinamento mental” dos atletas. Trata-se de um projeto que prevê técnicas psicológicas específicas para melhorar as performances dos atletas:

*A psicologia esportiva trabalha com o “treinamento mental” (a palavra “treinamento” se usa pra que fique parecido com o treinamento físico, técnico e tático). São intervenções bem específicas, de técnicas de visualização, técnicas de respiração, de técnicas de imaginação, de controle de ansiedade. São técnicas específicas pra performance deles. Para controlar a ansiedade existem técnicas e a gente precisa treinar isso como a gente treina no campo. Este “treinamento mental” precisa ser feito cada semana, tantas horas para semana. Muitas vezes a variável psicológica resulta ser mais determinante que a variável física/ técnico – tática.*

Além disso, Evanea ocupa-se do acolhimento e integração dos novos atletas assim como faz trabalho cotidiano de “orientação” para identificar possíveis sintomas (depressão, mal-estar) e encaminhar os atletas, se for preciso, para o atendimento clínico:

*Tem uma atividade que se chama “formação do atleta”. Todos os atletas que entram pro clube passam por este processo de integração. Toda a semana, eu da psicologia e as gurias dos serviços sociais, a gente faz uma integração. O atleta chega (às vezes têm dez, as vezes vinte, as vezes somente dois), fica uma meia hora comigo para que ele possa se apresentar, saber a expectativa que ele tem em relação ao clube, enfim saber um pouco deles. Depois de uma meia hora / quarenta minutos as gurias do serviço social entram e falam um pouco sobre Porto Alegre, sobre a historia do clube (temos um vídeo institucional), para que eles entendam aonde eles estão. Este é o processo de acolhimento / integração. Não é somente pra os jogadores contratados, mas também pra testes também. Inclusive porque se eles não ficarem, que eles saiam com um sentimento bom, em relação ao Inter, ao grupo do trabalho.*

*Eu faço também entrevistas com os meninos, (deixo registrado isso), perguntando de onde eles vêm, qual é a relação com a família. Isto é um trabalho de orientação, não é um trabalho de psicoterapia / atendimento clínico, é uma conversa, um bate papo. Se eu identificar que alguns meninos, por exemplo, têm depressão, eu encaminho eles para um atendimento clínico, fora daqui. Eles me procuram espontaneamente. Se alguém da comissão técnica (por exemplo, se o menino chorar durante o treino, se ficar muito triste) porém os encaminham, então eles tem a obrigação de vir. Também se eu perceber alterações de humor, eu chamo eles.*

A religião, para Evanea, pode ser um instrumento útil tanto como as técnicas “racionais” da psicologia para ajudar os atletas a encarar a nova vida no clube, a distância da família e dos amigos, além do estresse do ambiente competitivo:

*As questões de religião, quando são abordadas, enquanto psicóloga eu a utilizo justamente como uma “estratégias” para lidar... eu vejo a questão da religião como uma coisa muito positiva pra eles. Eles são muito sozinhos, o clube procura fazer todo o que pode para que eles tenham lazer e se sintam bem aqui dentro... mas em muitos momentos eles ficam com eles mesmo, eles não têm o “colo da mãe” e do pai. Talvez esta religiosidade seja essa companhia, essa falta que eles têm na vida, porque esta religiosidade é comum à família deles, aos amigos deles.*

Pensa, portanto, que é bom e útil que os atletas possam continuar com as próprias práticas religiosas dentro do centro de formação, trazendo seus símbolos, rezando, orando e lendo a bíblia por exemplo:

*Eles têm muito apego na religião. Eles têm muito isso da religião no discurso deles. E há uma coisa que, enquanto profissional, independente se eu acreditar ou não, independente da religião que eu seguir, se isso está fazendo bem, e se é uma variável importante para aquele menino, isso é incentivado. Isto tem a ver com fé, com a esperança, se isto ajuda, é incentivado.*

Assim como é importante, de um ponto de vista do equilíbrio psicológico, que possam ir à Igreja; saindo do centro de formação os atletas relaxam-se, divertem-se:

*Quando eles saem daqui e vão pra Igreja, é um momento de relaxamento deles, sair desse mundo do futebol ... é pressão, eles têm que saber lidar com situações novas o tempo todo e eles são muitos jovens pra isso ainda... então é um momento de descontração.*

Nada de estranho, portanto, encontrar símbolos sagrados em toda parte do centro de formação: revistas religiosas, bíblias, velas, santinhos, os mesmos que encontram-se nos pequenos altares dentro dos vestiários dos times profissionais:

*Em todos os clubes que trabalhei, nos vestiários dos times profissionais (não nas categorias de base), tem um pequeno altar. Este altar é como se fosse uma grutinha, pequena, ela fica na altura, redondinha, e lá tem todas as manifestações religiosas possíveis de cada um. Tem Nossa Senhora Aparecida, têm os vários santos, tem a imagem de Jesus Cristo, têm balas e oferendas que tem a ver com a umbanda, o candomblé. Tem a parte das imagens e tem a parte das oferendas. Então tu vê que têm coisas diferentes, velas acesas... pedaços de orações ...*

*Quando era no Juventude (Caxias do Sul), por exemplo, vinham clubes no nordeste do Brasil principalmente, e ai depois que eles iam embora as*



*mulheres das faxinas me chamavam: “vem ver o que tem aqui dentro no vestiário dos visitantes”. Tinhas velas, oferendas, uma vez tinha uma galinha morta...*

Todavia, é possível perceber que nem todo mundo reza o mesmo “Deus”, ou, dito diferentemente, que cada um reza o seu “Deus” pessoal, individual:

*Num outro clube que trabalhei, acho que teve uns cinco momentos de roda, que o mais alto era o pai nosso, mas tu via meninos que estavam conectados com outra religião, outra espiritualidade, com outro tipo de fé... eles não rezavam o pai nosso, falavam outras coisas, que eram coisas deles, não era uma reza “oficial” não, eles fechavam os olhos e falavam coisas ....*

Isto é possível perceber, por exemplo, observando os atletas rezando no refeitório antes das refeições:

*Aqui no refeitório tu verias muitas situações dessas. Muitos meninos se servem, passam pelo buffet, pegam a comida que querem, colocam o prato e rezam antes de comer. Alguns ficam quietos, de olhos fechados, com as mãos nessa posição (ela me mostra), e demoram sabes... estão agradecendo Deus. Outros fazem o signo da cruz antes de comer, outros fecham os olhos, cruzam os dedos e falam algumas coisas.*

Assim como é possível perceber formas diferentes de rezar durante o “fechamento”:

*Quando tu vês todos eles rezam, independentemente se um é evangélico, espírita, ou católico. Ai tu observa alguns fazendo algo de “mecânico” com isso (a reza) (...) e outros mais assim de olhos fechados e bem concentrados ... e isto é muito forte.*

Rezar, independentemente do pertencimento religioso, é uma forma para pedir proteção:

*Em alguns momentos já ouvi meninos dizer, antes do jogo: “bom vou pedir proteção para que tudo dê certo” e a reza se remete a isto. As vezes saem coisas tipo “fé em Deus”, “vamos acreditar que Deus está coma gente”, e isto vem “naturalmente”. Depois do jogo, já presenciei meninos falarem “graças a Deus a gente ganhou”, “graças a Deus deu tudo certo”.*

Evanea participou de vários “fechamentos”. Ela também rezou coletivamente o Pai Nosso mas sem aquela gritaria que os atletas costumam proferir durante a sua execução. Para a psicóloga, “gritar” é uma maneira de incentivar-se psicologicamente:

O “fechamento é uma coisa pra eles entrar no campo ativados. Eu fiz uma leitura disso a partir da gritaria que eles fazem quando rezam. Quando eu participo do “fechamento” rezo junto mas no meu tom, não consigo rezar como eles. E depois que eles desfazem a reza eles estão muito ativados. Eu vejo muito, pensando em relação a nível psicológico, que serviria como uma ativação deles.

Ela também, da mesma forma que contou “Chico Fraga”, emociona-se durante a execução coletiva do Pai Nosso: “A reza começa com o tom elevado: “pai nosso que estás no céu”... eu já me emocionei em “rodas” que participei”.



**Evanea Scopel, psicóloga do Sport Club Internacional de Porto Alegre**

Disponível: <http://www.internacional.com.br/conteudo?modulo=2&setor=18&codigo=25>

225

#### **5.2.5) Samir Terra Chedid, preparador físico das categorias de base do Sport Club Internacional de Porto Alegre**

Assim como Ademir, Samir também usa a palavra “cultura” para definir o “fechamento”. Por “cultura” quer dizer algo que deve-se fazer: “*uma obrigação*”. Ele diz: “*Na verdade o “fechamento” virou uma obrigação no Brasil, uma cultura, entre aspas, dos clubes brasileiros.*”

Porque e como esta “obrigação” nasceu não sabe dizer:

*Não sei te dizer, sempre fechamos. Já participei de clubes que não quiseram fechar e teve jogadores que ficou brabo “olha eu não entro sem fechar”... então virou uma cultura brasileira. Mas se você me perguntar o “por que” eu não sei. O que sei é que todo mundo “fecha”.*

Mas, o que é importante ressaltar é que todos, em qualquer clube, realizaram e continuam realizando o “*fechamento*”:

*No jogo, sempre, e digo sempre porque não teve nenhum que não fiz, sempre tem o “fechamento” que é uma reza do Pai Nosso e outra da Ave Maria. Todo mundo reza, técnicos, massagistas, todo mundo que está envolvido no jogo, no vestiário, acaba entrando na reza.*

No que diz respeito à reza, Samir está de acordo com Evanea e Ademir: antes das competições reza-se para agradecer Deus, para ajudar a ganhar o jogo, para que ninguém se machuque, e, no final do jogo, para agradecer tudo o que envolveu o jogo:

*O que a gente pede é para abençoar-nos que vamos jogar, para ter um resultado bom, e que não machuque ao próximo. E no final do jogo é para agradecer a partida independentemente do resultado e que não tenha ninguém siado machucado serio. A reza é para pedir uma ajuda “além”, acima de nós, e daí pegou uma cultura de se rezar.*

Mas, “fechar”, sobretudo, serve para fortalecer o espírito de grupo:

*É por causa do sentido de união, de companheirismo, de grupo fechado. “A gente está aqui junto e vai ganhar ou perder junto” e vai acabar o jogo se abraçando junto”.*

Enfim, para o preparador físico, “gritar” o “Pai Nosso” é uma maneira para aliviar a tensão antes da competição: “*A reza é gritada no sentido de soltar, de desabafar aquela ansiedade, aquele nervosismo antes do jogo, e mais um motivo de tirar a tensão do jogo*”.

Acrescenta que a “*garotada*” vai muitas vezes para a Igreja e, assim como Evanea, acha que possa ajudá-los para fugir da solidão, como uma forma de “*estar perto da família*”:

*Têm uns jogadores meus que vão para Igreja todas as semanas, tem bastante gente que vai. Eu nunca cheguei a perguntar para eles porque que eles vão, mas acredito que pela minha vivência e observar, que eles vão que é uma forma deles estar perto de alguém, se sentir bem nesse local, buscar uma forma de estar perto da família.*

Samir também concorda com a psicóloga do Inter em relação às formas diferentes de rezar o “Pai nosso”: mesmo que todos rezem o “Pai nosso” na roda, em realidade cada um, na sua cabeça, está orando a sua prece pessoal:

*Têm gente que não faz a mesma reza. Então têm gente que na hora da reza está puxando por seu lado no sentido da sua prece (reza). Cada um puxa para sua prece. Todo mundo, ou a maioria, fala a mesma (o pai nosso) mas cada um, no seu individual, tem a sua prece.*

Samir é evangélico e, portanto, interiormente, “*faço a minha, eu falo o Pai Nosso, dentro do fechamento, mas no meu individual faço a minha*”, assim como outros rezam seus santos católicos ou orixás africanos:

*Porque o que acontece como são diversas pessoas, diversos tipos de religião, cada um leva por seu lado (...) na minha vivência no futebol profissional têm jogadores que levam a sua bíblia e antes de entrar em jogo, antes do aquecimento, se reúnem num canto e fazem a reza. Outros rezam pros seus orixás, têm outros que se juntam no hotel antes do jogo e fazem suas rezas. Na concentração já vi gente se “fechar” num grupo de 8 /10 jogadores e fazer uma reza antes de dormir.*

Esta pluralidade de recursos religiosos reencontra-se no vestiário (profissional), onde é normal “*o roupeiro levar uma santinha, põe as velas, e cada jogador tem a sua, leva seu crucifixo, a sua bíblia, seus santos ...*”.



**Samir Terra Chedid, preparador físico das categorias de base do Sport Club Internacional de Porto Alegre.** (foto disponível em: <https://br.linkedin.com/in/samir-terra-chedid-42ba6176> )

#### **5.2.6) Wilson Souza: “aprimorador” das categorias de base do Sport Club Internacional de Porto Alegre**

Wilson trabalha no Internacional desde 2007 como “aprimorador”. Além disso, juntamente com Ademir (coordenador metodológico) e Evanea (psicóloga), desenvolve um projeto metodológico para o crescimento dos atletas, tanto do ponto de vista técnico / tático que psicológico:

*Estou no Inter desde de 2007. Hoje tenho duas funções no Inter: sou treinador do projeto “aprimorar”. Aprimorar é um projeto que trabalha com pessoas específicas de categorias, com jogadores específicos: então, por exemplo, trabalho com jogadores de frente da sub-17, faço trabalhos que envolvam situações que vão acontecer com eles no jogo. Eu trabalho com todas as categorias. São treinos de reforço de fundamentos de jogo, treinos técnicos, de tática individual, de posição, desenvolvimento motor.*

*Outro trabalho é metodologia de treino. Sou responsável, com a Evanea (psicóloga) e Ademir (coordenador metodológico), por organizar metodologias de treinamentos e desenvolvimento do processo de formação como um todo, todas as áreas que influenciam os processos de formações, técnico, tática, cognitiva, psicológica.*

Conta-me a sua experiência no Japão, onde esteve e permaneceu por sete meses, para participar de um projeto do Internacional: a abertura de uma escola de futebol na qual se aplica as metodologias do Inter:

*Houve que o Inter foi para o Japão, Ademir foi também. Lá o Inter precisava de um profissional que ficasse responsável para treinar os atletas com a metodologia do Inter. Eu fiquei 7 meses no Japão (...) Os japoneses queriam abrir uma escola do Internacional e chamaram o pessoal daqui pra dialogar. Eles precisavam de um profissional daqui que aplicasse as coisas lá. E fui eu.*

Diz que no Japão o interesse para o futebol é relativamente recente:

*O futebol não é como no Brasil que é o principal esporte. Lá tem o baseball que é muito valorizado, que passa sempre na televisão, depois o tênis. Como a gente tem campo de futebol em todo lugares lá tem quadra de tênis. Eles têm um jogo chamado “bocha” que é jogado em terra também... E os outros esportes são tratados de forma amadora, inclusive o futebol. A J-League (a liga profissional japonesa) têm times vinculados a empresas, não são clubes como aqui, não são instituições que foram formadas. Por exemplo, o Inter era uma reunião de pessoas, de italianos, de pessoas que vieram pra cá e que moravam em Porto Alegre que fundaram o clube que agora é centenário e tem toda esta torcida e este aporte. No Japão a liga começou a se formar há 20 anos atrás, então muitas empresas abraçaram a ideia de formar uma liga.*

As crianças começam jogar futebol nas “escolinhas” e participam de torneios escolares:

*O futebol no Japão é um futebol escolar. Eles priorizam muito mais a escola do que os clubes. Então as competições menores, de crianças, adolescentes, são pelos colégios, pelas escolas formais. Existem os times e algumas divisões mas em caráter de “escolinhas” e todos eles pagam para jogar. Aqui ninguém paga para jogar.*

Os japoneses vivem o futebol como um “espetáculo” e não existem torcidas organizadas nem ídolos: *“Eles encaram o futebol como “espetáculo”, não tem aquela coisa como no Brasil que se o time perder a torcida fica enlouquecida (...) O Japão não tem ídolos, como o Brasil que é pentacampeão o a Itália que é tetracampeão”.*

Obviamente os futebolistas japoneses não praticam o “fechamento” com a reza do “Pai Nosso”. Todavia, sendo que o objetivo do Internacional era de *“aproximar coisas do Brasil em relação ao Japão”* ensinou-se a fazer o “fechamento” assim como se faz no Brasil, sem, porém, obrigá-los a rezar:

*Na nossa escola no Japão tentamos trazer a cultura do futebol brasileiro, seu traço. Uma das nossas ideias era de aproximar coisas do Brasil em relação ao Japão. Era obvio que eles não iriam fazer uma oração de uma igreja evangélica como aqui no Brasil, mas eles tinham rituais que tinham que cumprir. Então não havia um fechamento com reza, mas sim um fechamento de palavras, aquela roda sim, e na saída um dois três Inter ... então assim era uma coisa que eles começavam a se adaptar.*

Wilson afirma que os japoneses gostaram muito do “fechamento”:

*Eles gostavam muito porque tudo o que era do Brasil eles gostavam. Isto (o fechamento) acontece na escola do Inter, no país não acontece. Foi a gente que levou o fechamento.*

Além disso, para Wilson, eles não são expansivos como os brasileiros no que tange a religião e sentimentos: *“A gente (os brasileiros) mostra sentimentos, eles são um povo muito introspectivos. Eles não têm ritos religiosos assim muito efusivos como aqui no Brasil”.*

Conclui a entrevista com uma brincadeira, seu “sincretismo japonês-brasileiro”:  
*“O ideal seria a estrutura de lá com o povo daqui...”*



**Wilson Souza (o segundo partindo da direita) durante a sua estada no Japão)**  
(Disponível: [www.internacional.com.br/conteudo?modulo=2&setor=18&codigo=20453](http://www.internacional.com.br/conteudo?modulo=2&setor=18&codigo=20453))

### **5.2.7) Carlos Fraga: responsável da Escola Rubra do Sport Club Internacional de Porto Alegre**

Desde 2010 Carlos é responsável da Escola Rubra, a “escolinha” de futebol do Sport Club Internacional para crianças de 5 anos até 11 anos. Uma parte deles paga uma cota enquanto para aqueles que foram escolhidos pelo Internacional, depois um processo de seleção, não há mensalidade:

*A escola Rubra é dividida em dois aspectos. O primeiro que seria a parte de recreação, que é a parte paga, aonde os alunos pagam uma matrícula, uma inscrição, e têm aulas com os professores. E temos a parte de “grupos especiais”, que é mais voltada para a questão da competição, onde não há mensalidade. A Rubra acaba sendo um primeiro momento e os meninos se destacando, tendo um destaque juntamente com os professores, os professores indicam para os treinadores destes grupos especiais e o menino pode participar destes grupos.*

A preparação destes últimos é menos recreativa e mais voltada à competição: “é um treinamento um pouco mais diferenciado e também tem a questão de campeonato, competições, jogos”.

Eles costumam realizar o “fechamento”, sempre, antes da competição, oficial ou amistosa:

*Tem fechamento com a reza. Nos grupos especiais e até mesmo na escolinha (parte recreativa). O “fechamento” existe em todos os jogos, amistosos, jogos valendo, tem esta cultura do fechamento.*

Assim como Ademir e Samir, também Carlos fala de “cultura do fechamento”: entende dizer que esta prática é parte integrante do jogo de futebol:

*O fechamento é uma questão muito cultural né, e no futebol brasileiro é feito também de maneira praticamente natural. Se tu pegares equipes amadoras, seja de qual idade for, equipes que disputam campeonatos amadores, profissionais, independente, todo mundo faz o “fechamento”. É uma questão cultural e, portanto, é natural que se faça aqui. É uma formação natural tanto nos professores que nos alunos, isto faz parte da rotina do jogo.*

Para as crianças da escolinha “fechar” é tão “natural” quanto pôr as caneleiras para jogar:

*Como te dizer: o “fechamento” é tão normal como se tu fosse colocar a caneleira para jogar; é um processo tão natural que não existe questionamento tipo “porque estamos fazendo isso”. Tu percebes que depois do terceiro, quarto “fechamento” as crianças o interiorizam, se soltam, e se torna algo de “natural”.*

De fato, é algo que eles veem sempre na televisão:

*A reza também se tornou algo, junto com o fechamento, de natural para as crianças. As crianças se espelham muito nos profissionais, elas veem os jogadores da seleção rezar e rezam também.*

Para os técnicos e educadores o “fechamento” é uma prática muito positiva para as crianças: melhora a concentração, reforça o espírito de grupo, alivia a tensão e o estresse:

*Eu vejo (o fechamento) como um momento de tu mostrar para os meninos uma concentração maior, uma união maior, e acho que para a formação deles também é importante porque é um momento aonde acabamos expondo eles de maneira positiva para eles falar. Também é um momento no qual a tensão e o estresse da competição possam ser compartilhados entre eles*

Além disso, o “fechamento” é um instrumento que serve também para fortalecer o sentimento de pertencimento entre o jogador e o clube:

*Os professores utilizam um tipo de fechamento no final, que é como se fosse um encerramento da turma, onde se passa um feedback do que aconteceu na aula, e no final tem “um, dois, três Inter” que é uma questão de promover o clube e de identificar a criança com o próprio clube.*



**O logo da Escola Rubra do Sport Club Internacional de Porto Alegre**  
(Em:

[www.internacional.com.br/conteudo?modulo=3&setor=26&secao=231&subsecao=63](http://www.internacional.com.br/conteudo?modulo=3&setor=26&secao=231&subsecao=63))



### **5.2.8) Marco Gadenz: coordenador das categorias de base Sub-16 e Sub-17 do Sport Club Internacional de Porto Alegre**

Há nove anos que Marco trabalha no Internacional. Começou como preparador físico, depois coordenador das categorias de base da Escola Rubra, hoje é coordenador das categorias de base Sub-16 e Sub-17:

*Eu já estou há nove anos no Internacional. Hoje sou coordenador das categorias infantil e mirim, sub-16 e sub-17. Comecei como preparador atlético, depois como coordenador nas categorias da Escola Rubra, e agora sou coordenador destas categorias.*

Subindo de categorias, diz Marco, aumentam também as responsabilidades enquanto coordenador: os atletas já moram no Centro de formação, longe das famílias, projetando-se para tornarem-se jogadores profissionais.

*Subindo (de categoria) têm mais responsabilidades. Muda porque a partir de 14 anos os meninos têm uma bolsa de formação, ajuda de custo, eles ficam nos alojamentos, o clube já tem uma responsabilidade maior até porque nas menores (categorias) os pais são mais presentes. A partir de 14 anos a gente começa a trabalhar mais com os meninos até pra projetar a formação deles pro mundo do futebol que nem sempre vão estar junto com os pais, com a família. Acho que esta é uma grande diferença entre as (categorias) maiores e as menores.*

Seu trabalho, hoje, é mais difícil também porque deve conciliar as exigências dos atletas e das famílias com as regras do clube. Por exemplo, os atletas que moram nos alojamentos devem respeitar os horários exigidos pelo clube e, caso alguém precise afastar-se por mais tempo, precisa da autorização do coordenador:

*Eles têm horários né a respeitar; por exemplo, o sub -15 pra baixo têm até 21 horas pra voltar pros alojamentos do CT. Depois desse horário eles podem sair só com a autorização dos monitores, assistente social e com a minha autorização.*

Este problema surgiu quando muitos atletas pediram para ir à Igreja depois das 21 horas.

*Eles começaram a pedir com frequência para ir na Igreja. Só que o horário desta Igreja era as 21 horas e não fechava com o horário da idade deles. Esta igreja tinha uma van e uma pessoa que pegava as pessoas aqui no CT, os levava ao ponto, e depois os trazia de volta. A gente viu que não tinha problemas.*

A permissão foi concedida posto que pensam que, como já vimos para os outros integrantes do clube, a religião possui um efeito positivo na performance dos atletas: “O trabalho de fé é muito importante e a gente aproveitou”.

Todavia, o clube responsabiliza-se para conhecer as igrejas, os pastores frequentados, e pedir a autorização para as famílias dos atletas envolvidos:

*Conversamos também com os pais, os quais autorizaram a saída, e a gente liberou. Só que aí começou a ficar frequente. Eles foram uma vez, daí eles queriam ir duas, três vezes por semana. Daí eu tive que limitar.*

*Uma outra vez o pessoal (do Inter) descobriu que o rapaz do hotel no qual estávamos era pastor, e tinha uma capela, um centro pra eles orarem. Daí eles perguntaram pro treinador, o qual disse que era eu (o coordenador) que autorizava ou não. Eu fui conversar com o senhor que se dizia pastor, ele me explicou que ia dar algumas palavras, e eu autorizei.*

Para Marco, se os jogadores têm muito apego na religião, se eles rezam antes e depois das competições, se colocam os santinhos nas chuteiras, se leem a bíblia e oram o “Pai Nosso” em uníssono no “fechamento” é porque procuram uma proteção contra os imponderáveis do futebol, sobretudo para evitar as lesões:

*O fato de se ajoelhar, rezar e tal para nós é normal. A religião é muito apegada a eles. Por exemplo, os goleiros levam uma santinha e botam na goleira para segurança, proteção.*

*A gente “fecha” e reza o Pai nosso, no início, pra pedir proteção, pra proteger todos, que ninguém se machuque, nós e nossos adversários; por isso que é feita esta reza. O fechamento final é pra agradecer o que a gente fez. Se ganhou ou perdeu é indiferente, se agradece o que foi feito. Se “fecha” antes e depois, mas tem categorias que não fecham no final, só no começo.*

Esta necessidade de rezar é comum a todos os atletas de qualquer categoria: “todas as categorias têm esta religiosidade”.

Normalmente, no Brasil, reza-se dentro do vestiário, mas caso não tenha espaço, acham “normal” rezar fora no gramado, no seu exterior; como conta Marco, eles rezam somente dentro do vestiário “para respeitar a cultura local”:

*A gente “fechou” também na Inglaterra, só no vestiário, para respeitar a cultura local. Aqui (no Brasil) também a gente “fecha” normalmente no vestiário, mas se não tiver o vestiário disponível, a gente fecha no gramado, é bem normal.*



**Marco (o primeira da esquerda) com outros integrantes da comissão técnica, comemora o título de bi- campeão gaúcho (21/11/2013) (categoria Juvenil B).**

(Em: <http://www.internacional.com.br/conteudo?modulo=2&setor=18&codigo=21877>)

#### **5.2.9) Carlos Leiria: técnico da categoria de base Sub-17 do Sport Club Internacional de Porto Alegre**

Faz um ano e quatro meses que Carlos é o técnico da categoria de base Sub-17 do Sport Club Internacional de Porto Alegre: *“Eu treinei em Caxias do Sul (Juventude) em São Paulo, e agora faz um ano e quatro meses que estou no Inter”*.

Diz que em todos os clubes que treinou sempre notou muita religiosidade entre os jogadores: *“em qualquer lugar aonde treinei sempre reparei esta religiosidade, sempre”*; também percebeu que esta religiosidade cresce com a idade: *“quanto maior é a idade maior é a crença deles”*.

A religiosidade manifesta-se também através da presença de símbolos sagrados presentes nos vestiários (as bíblias principalmente) e de “rituais” individuais (deixar a bíblia junto à chuteira, rezas individuais):

*Já observei atletas com a bíblia no vestiário. Atletas que colocam a bíblia junto com a chuteira!!! Quando eles vão pro aquecimento colocam a bíblia a vista, a colocam em cima de uma chuteira, ou deixam um par de caneleiras reservas e deixam junto da bíblia.*

*Antes de fechar com o grupo há momentos individuais, eu já reparei que há dois/ três jogadores que depois do aquecimento eles fazem uma oração antes de fechar no grande grupo.*

Carlos não concorda com a presença de profissionais de uma determinada religião (a evangélica) nos vestiários porque este espaço deve permanecer “neutro”, onde cada um possa livremente praticar e escolher a sua religião (ou não):

*Eu procuro não utilizar (os pastores). Cada um tem uma religião e pode sair e procurar a religião dele, então eu não preciso trazer (dentro do vestiário) uma determinada religião pra dentro do grupo. Cada um deve ter uma liberdade de escolha.*

*Quando trabalhei em São Paulo tinha um grupo de cinco / seis jogadores que tinha um pastor. Em alguns momentos o pastor ia, pregava a palavra no campo, à noite, era um grupo de 5 / 6 jogadores, os outros não tinham a obrigação de ir.*

Para Carlos o grande apego à religião deve-se com o tipo de vida que os jovens atletas devem enfrentar, sendo que, desde muito jovens, devem-se afastar das famílias:

*A crença acaba sendo uma maneira pra lidar com esta situação, com as dificuldades e adversidades. Eles têm que ser fortes, ficar longe da família, e precisam se agarrar a alguma coisa. A carga emocional é muito grande!*

Para o técnico do Inter o “*fechamento*” é um ritual coletivo que “*tem a reza*”; trata-se de um hábito do futebol brasileiro que ele respeita mas que nem sempre praticou:

*Primeiramente o fechamento é um ritual dos jogadores que tem a reza. Eu vejo o fechamento primeiramente como uma questão cultural na qual eu não sou adepto. Normalmente eu fecho e vou no vestiário só pra uma questão cultural. Não acredito que o ritual coletivo, tirando a questão cultural, vai te trazer um benefício. Em virtude disso eu não fechava em São Paulo, mas fazia uma oração por minha conta.*

Hoje, no Inter, ele costuma participar do “*fechamento*” sendo que é a “*regra*” do clube, mas não reza:

*Aqui, o clube utiliza, todo mundo utiliza, e eu também entrei no mesmo sistema. Eu fecho com respeito, todos de mãos dadas, vejo que a maioria dos atletas faz a oração, eu não a faço, eu estou ali de corpo presente, observo vendo a reação de cada um.*

Todo mundo participa, seja qual for seu pertencimento religioso, mas também percebeu, assim como Samir e Evanea, que “*tinha alguns que não faziam a mesma oração do grupo, faziam a oração que lhe era conveniente*”:

*Já percebi também jogadores que na hora do fechamento, na hora daquela reza antes de entrar em campo, como cada um tem a sua religião e eu procuro respeitar, tinha alguns que não faziam a mesma oração do grupo, faziam a oração que lhe era conveniente, no momento do fechamento eles respeitavam ou seja fechavam né, pra questão do grupo unido, porém depois eles faziam também o seu ritual.*

Todavia não aprecia esta forma de rezar “gritando”. Para Carlos, o Pai Nosso assim como reza-se no “*fechamento*” não deveria ser feito, ou seja, acaba-se tornando muito mais próximo de um “grito de guerra” do que de um momento de comunhão com Deus; parece-lhe um ato blasfemo:

*Até “brigo” com alguns para que eles entendam que a oração não é grito de guerra, estão ali pra orar não pra gritar, isto pra mim é desnecessário. Oração é uma coisa e não pode ser utilizada como um processo para elevar o nível de ativação do jogador pra ir pro jogo. A gritaria na oração é contraditória com o espírito católico.*

Como Marco, também Carlos conta como no exterior o “*fechamento*” é visto como uma prática “bizarra” e “estranha”, sendo que “*a reza dentro do fechamento é tipicamente brasileira, uma questão cultural que existe no futebol brasileiro*”:

*Passei uma vez na Espanha, na final com o Valencia. Os meus jogadores antes da oração coletiva (...). Eu não ia pra este ritual, e daí eu saí e vi os jogadores do Valencia que estavam nos esperando, observando o que a gente fazia, eles achavam engraçado, diferente, alguns riam, alguns olhavam no nosso vestiário que tipo de acontecimento, de referência que estava sendo feita, porque a cultura de uma é totalmente diferente da cultura da outra.*



**Carlos Leiria, técnico da categoria de base Sub-17 do Sport Club Internacional de Porto Alegre** Em: (<http://www.gettyimages.com/detail/news-photo/florianopolis-sc-internacionais-coach-carlos-leiria-in-the-news-photo/525062800>)

## 5.2.10) Alexsandro Dos Santos Ferreira: atacante da categoria de base Sub-17 do Sport Club Internacional de Porto Alegre

Alexsandro começou a jogar futebol aos nove anos de idade, rodou por vários clubes antes de chegar no Internacional, onde está há três anos:

*Comecei a jogar futebol quando tinha 9 anos no campeonato cearense. Com 13 viajei para São Paulo, para jogar no time Red Bull (...) logo em seguida viajei para Espanha para jogar uma competição com um time de Santa Catarina, logo depois fui para o Santos, e no Santos aconteceram algumas coisas... o Inter me chamou para vir pra cá, eu estou aqui há três anos e quatro meses.*

Futebol e religião estão o centro da sua vida. Seus dias são marcados por treinos e orações:

*Eu oro quando acordo. Vou tomar café, oro de novo e vou pro treino. Chego, tomo um banho, almoço, descanso à tarde (se não tiver treino), e à noite vou pra escola. Eu oro também antes de dormir.*

Alex gosta muito também ir à Igreja. Se puder, sempre convida alguém para ir junto:

*Vou pra Igreja também. Ainda mais quando tem um jogo importante, se tem um momento difícil no grupo, eu gosto muito de ir pra Igreja, me sinto muito a vontade, pra tentar entender o que está acontecendo, pedir pra Deus ajudar a nossa equipe, pedir pra Deus nos abençoar, e que aquilo acabe e que tudo dê certo (...). Eu sempre quando vou pra Igreja convido alguém, quem quiser ir comigo, sempre gosto de convidar. As vezes já chegou ir 15/20 pessoas na minha Igreja daqui mesmo, do Internacional. Sempre levo alguém pra ir comigo.*

Normalmente, ele vai à Igreja duas vezes por semana, nas terças-feiras e no domingo de manhã, e, quando está de férias na sua cidade natal, Fortaleza, também vai aos sábados:

*Cada dia da semana tem um culto, eu tenho aula à noite, e não consigo ir cada dia. Eu procuro ir nas terças feiras, quando tem o culto do milagre urgente, que eu acho muito importante, e sempre no domingo de manhã, e quando estou em Fortaleza é no sábado também.*

“Alex” lê sempre a Bíblia antes das partidas: “eu leio a Bíblia antes das competições. Quando tem jogo me sento na cama, leio a Bíblia, uns dois capítulos, oro de novo, e vou fazer o que tenho que fazer.

Alexsandro é evangélico. Antes era católico mas, como ele diz, não tinha “convicção”. Depois, quando foi para São Paulo teve a possibilidade de conhecer algumas igrejas evangélicas e gostou: *“fui quando viajei para São Paulo que comecei a conhecer igrejas evangélicas, foi daí que comecei a gostar”*.

O amor por uma garota consolidou a sua fé: *“quando cheguei de férias no Ceara, em 2010, eu conheci uma menina, que hoje é a minha namorada, que me convidou para ir para Igreja, e desde lá eu continuo a ir até hoje.*

A Igreja em questão é a Igreja Mundial, que é a sua favorita, onde sente-se melhor, embora frequente também outras congregações:

*Eu sou evangélico, pra mim não importa a Igreja, eu estando na Igreja estou bem, mas têm Igrejas que tu te sente mais a vontade, entende. A minha que eu gosto mais é a Igreja Mundial e uma Igreja Batista, perto do aeroporto, eu vou com o meu empresário nessa. Eu vou na Mundial porque tem aqui e em qualquer bairro, cidade, quando estou aqui ou em casa (Ceará). Eu gosto muito dessa.*

Diz que prefere as Igrejas evangélicas ao invés das católicas porque são mais atrativas para os jovens como ele, não somente porque pode-se cantar mas, sobretudo, porque nas igrejas evangélicas ensinam a ler a Bíblia, a compreender a palavras de Deus:

*Eu sou jovem e gosto muito de adorar a Deus, cantar louvor, ler a palavra. Então o que é importante pra mim na Igreja é a oração, adorar, escutar a palavra, os recados, é uma coisa que na Igreja evangélica tem. Na católica você rezava, o padre lia muito pouco a palavra, entendeu. Você não chegava a entender o que ele queria explicar com aquilo. Na igreja evangélica não, na igreja evangélica tem ensinamento da bíblia, você faz um curso de entendimento pra você entender a palavra de Deus.*

Desde que Alexandro “entregou-se nas mãos de Deus” sente-se muito mais tranquilo, consegue lidar com a saudade de casa, da família. Afirma que suas performances futebolísticas também melhoraram:

*Ir pra Igreja, por mim, é uma forma de acalmar o coração, por causa da saudade... sempre fui muito apegado aos meus pais e sentia muita saudade, eu não conseguia passar mais de três / quatro meses sem ir pra casa porque sentia muita saudades. Então eu estava vendo que explodia, no meio da competição eu queria ir pra casa. Fui pedindo a Deus pra ele me ajudar, par ele tentar acalmar o meu coração, pensando no meu futuro. Sempre gosto muito de orar, e pedir a Deus me abençoar mas também muito agradecer pra aquele que já fez na minha vida.*

O secreto é, como ele repetiu-me, “entregar-se nas mãos de Deus” e orar:

*Eu acho que é a palavra de Deus que vai influenciar você não somente dentro do campo como fora a sua atitude. Você se sente confiante, seguro pra fazer aquilo, você se sente a vontade pra fazer o que você quer, ser feliz, sem ter medo de agir e fazer coisas erradas, porque você sabe que está na presença de Deus, é a melhor coisa que tem.*

Em sua vida futebolística teve dois acontecimentos marcantes, dois “milagres”: uma primeira vez buscou ajuda em Deus para que o técnico o chamasse para a competição:

*A primeira vez que conversei com um pastor foi quando subi de categoria, que foi no ano passado quando estava no juvenil-B e subi pra juvenil-A, com Clemer. Ele estava precisando de um atleta pra viajar pra competição, então eu fui pedir um milagre a Deus e fui conversar com o pastor porque não estava acreditando na minha fé. Ele falou que era pra mim colocar tudo nas mãos de Deus que tudo ia dar certo, que se me entregasse nas mãos de Deus as coisas se resolviam mais fácil, e acabou se resolvendo. Eu fui chamado pra competição.*

Numa outra situação também o seu pedido foi atendido:

*Aconteceu também uma segunda vez, eu pedi, fui na Igreja, o pastor falou que o milagre ia chegar da mesma forma, bastava eu ter fé. O outro dia eu já estava no time titular. De não ir pra competição o dia seguinte já era titular!*

Deus o escutou, porque, como ele me disse citando um versículo da Bíblia que seu técnico Clemer (evangélico também) costumava dizer aos seus jogadores: “*tudo pode aquele que crê*”:

*O Clemer também é evangélico. Tem uma coisa na bíblia que fala “tudo pode aquilo que crê” e é o que ele mais citava pra gente quando a gente precisava de ajuda. Ele sempre pedia pra gente orar, e acho que com a nossa fé acabava dando tudo certo.*

Depois desses milagres toda a sua família começou a frequentar a Igreja evangélica: “*Toda a minha família se converteu pra Igreja Mundial, quem era católico, quem nem acreditava, todo mundo acreditando hoje*”.

No que diz respeito às outras religiões, em particular as religiões afro-brasileiras, “Alex” diz que embora já ouviu falar que “*o Candomblé deseja o mal para as pessoas*”, ele não acredita nisto. Para o atacante do Inter, a diferença entre a sua religião (Evangélica) e a outra (Candomblé) está simplesmente no fato de que ele acredita em Deus e os outros nos Santos:

*Tem o nosso goleiro aqui, ele é de religião candomblé; é uma religião muito falada, dizem que deseja mal aos outros ... eu gosto de saber sempre, antes*



*de julgar as religiões, de entender o que acontece. Ele me explica. Eu quero saber o que ele acha, eu quero falar o que eu acho sobre a minha igreja e da dele... ele fala que a religião dele é diferente, que não deseja mal a ninguém, ele não acredita em Deus, acredita em Santos ...*

Quando, porém, faz-se o “*fechamento*” todo mundo acaba rezando o mesmo Deus:

*Pra mim, ele (o goleiro) é uma pessoa comum, quando a gente reza o Pai Nosso, ele também reza, então acaba acreditando em Deus também, acaba se juntando como a gente. Ele, antes do “fechamento”, fica com uma vela, fica orando na frente dos santos, ele faz isso antes de orar com a gente, do jeito que ele acha que pode dar certo pra ele. No momento que a gente vai fechar ele fica junto com a gente.*

A sua leitura do “*fechamento*”, como é normal para um jovem garoto religioso, é “religiosa”. Não fala, diferentemente das pessoas que entrevistei, de “questão cultural”. Para “Alex”, o “*fechamento*” é antes de tudo um “*momento no qual a gente se reúne para poder pedir uma benção a Deus para nada dar errado dentro do campo*” e, depois da partida “*para agradecer que tudo deu certo*”.

“Alex” está convencido da eficácia do “Pai Nosso”: “*a reza é uma confiança*”.



**Alex “cabeça” Ferreira, atacante da categoria de base Sub-17 do Sport Club Internacional de Porto Alegre, Disponível em: (<http://www.sports21.com.br/atleta.asp?id=576> )**  
(<http://www.sports21.com.br/atleta.asp?id=576> )

### 5.3) Sport Club Internacional versus Esporte Clube Igrejinha: descrição, análise e interpretação antropológica do “*fechamento*”

A prática chamada de *fechamento* ou *roda* se realiza, geralmente quatro vezes: uma primeira vez, antes do aquecimento; uma segunda vez, dentro do vestiário; uma terceira vez, antes do apito inicial do juiz, e, enfim, uma quarta vez depois do jogo, dentro do vestiário. Há, portanto, antes de uma competição, um “*fechamento*” cada 15 minutos aproximadamente<sup>143</sup>. Isto somente reforça a tese de que o espírito deve aquecer tanto quanto o corpo. De fato, como diz Damo (2005, p.399) “os termos ‘*aquecimento*’, usado para caracterizar a movimentação física, e “*fechamento*”, voltado para o espírito, traduzem bem os seus significados”. A segunda da importância do jogo<sup>144</sup>, realizam-se somente dois “*fechamentos*”, estes obrigatoriamente: trata-se, na sequência do segundo e do quarto da série, os quais, importante ressaltar, compreendem, no seu desenvolvimento, a oração do Pai Nosso.

Aqui, a descrição limitar-se-á, do ponto de vista analítico e etnográfico, ao segundo “*fechamento*” da série, aquele do qual participei, e que considero como o mais interessante e performático pelas suas características intrínsecas (Darbon, 2010) e que se desenrola dentro do vestiário, poucos minutos antes do jogo começar.

O dia 24/10/2014 estava no programa o jogo de volta Sport Club Internacional versus Esporte Clube Igrejinha<sup>145</sup>, quartas de final da competição juvenil do campeonato

---

<sup>143</sup> Geralmente, o time “fecha” uma primeira vez antes do aquecimento, quando o preparador físico, que cuida do aquecimento corporal pré-jogo, reúne os jogadores em um círculo e procura “carregá-los” de energias, lembrando a importância do jogo. Logo em seguida, o time começa o aquecimento corporal com corridas e exercícios técnicos. Cerca de 15 minutos depois, o time retorna do vestiário e é realizado o segundo “*fechamento*” da série, aquele que reúne todo o time. Este é o “*fechamento*” mais importante, no qual o Pai Nosso é exaltado. Finalmente, o time entra em campo e, antes do apito inicial, procura “fechar” uma terceira vez (desta vez somente os 11 jogadores titulares), sendo novamente pronunciadas palavras de encorajamento. Desde o primeiro “*fechamento*” da série até o terceiro, passam-se aproximadamente 30-35 minutos.

<sup>144</sup> Durante o Gre-Nal, final do “Gauchão” (2013), realizaram-se os quatro “*fechamentos*” da série. Isto não aconteceu durante as quartas de final, contra o Igrejinha (2014). O resultado a favor do Inter, além do adversário, não ocasionaram a realização de dois entre os quatro “*fechamentos*”. Como me contou Ademir, a realização do(s) “*fechamento(s)*” pertence aos jogadores; são eles que devem decidir se “fechar” ou não. Se, como diz Damo (2005), a eficácia dos ritos antes do jogo é de ressaltar e induzir o fortalecimento do grupo e potencializá-lo, o valor do adversário, neste sentido, é uma característica que podemos considerar intrínsecas ao rito, sendo que a intensidade do ritual, como indicadores da potencialização que o grupo precisa induzir, é proporcional ao valor do adversário. Fechar “quatro” vezes antes do Gre-Nal é preciso porque maior deve ser o fortalecimento e o potenciamento do grupo, frente de um adversário historicamente forte. Pelo contrário, contra um time historicamente menor, não é preciso mobilizar-se além dos dois “*fechamentos*”, os quais sim, se realizam independentemente do valor do adversário.

<sup>145</sup> O Esporte Clube Igrejinha é um clube brasileiro de futebol, da cidade de Igrejinha, no estado do Rio Grande do Sul. (Wikipédia)

Gaúcho de futebol, conhecido como “Gauchão”. O jogo de ida, realizado o dia 22/10/2014, deixava poucas esperanças de “virada” para o time do Igrejinha, posto que o Inter o tinha goleado por 5 a 1.

No vestiário colorado encontravam-se os jogadores já uniformizados (titulares e reservas), Carlos – técnico da categoria juvenil B (Sub-16)-, Marco, - coordenador das categorias de base Juvenil A e B- e Ademir- coordenador metodológico- e mais um bom número de membros do *staff* técnico, tais como Tiago – preparador físico - , Eduardo – treinador de goleiros- além dos roupeiros e da “galera” que pertencia ao grupo mas não havia sido convocada para o jogo, umas 30 pessoas ao todo. A ansiedade era nítida, apesar do valor do adversário, isto porque, como procurei demonstrar, os jogadores devem enfrentar, em cada momento (treinos, jogos oficiais ou amistosos), a situação própria de seres *liminares*<sup>146</sup>.



**A “gurizada” do Inter, no auditório, durante a reunião técnica. (Alvorada, 24/10/2014). Durante a reunião, é o técnico que fala, enquanto os atletas estão ansiosos esperando a escalação. Cada jogo é bom para reforçar o próprio status. Não devemos esquecer que a competição interna é muito forte, e, apesar da política comunitária do clube<sup>147</sup>, sabe-se que o objetivo de cada atleta é se tornar um jogador profissional; isto passa por uma competição interna ao clube, até pela posição**

<sup>146</sup>Com seres *liminares* entendo a situação de contínua tensão e risco, entre vida e morte simbólica, ou seja, entre ser dispensado ou ser mantido no clube, que permeia o processo de formação dos atletas. Por esta razão, Jungblut (1994) pôs em evidência o nexos entre a fragilidade desta situação, sempre a risco de escassez, e o recurso ao universo simbólico próprio do mundo mágico / religioso 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 conquistou-se no jogo antecedente (por exemplo, uma posição estável no plantel “dos onze eleitos”). Forçando a definição poderíamos dizer que eles estão numa situação de “liminaridade na liminaridade”.

<sup>147</sup>O clube possui uma política que visa fortalecer o espírito comunitário e de pertencimento ao clube. A tal propósito, o departamento dos serviços sociais e o departamento de psicologia, organizam eventos tais como festinhas em ocasião das festividades de Natal, Páscoa, mas também saídas nas pizzarias ou restaurantes, próprio para fortalecer os laços comunitários.

**dentro do time, envolvendo sentimentos opostos (individuais e coletivos). Como sublinha Damo (2005, p.402), os rituais preparatórios, assim como a política do clube, existem para “dramatizar o pertencimento e reconfigurar transitoriamente o grupo”. Não custa lembrar que o futebol, diferentemente do tênis, por exemplo, é um esporte coletivo, jogado em base de relações. A conquista individual passa através um bom “entrosamento” coletivo.**

O jogo estava se aproximando. Os atletas, a comissão técnica, enfim quem estava no vestiário naquele momento se reuniu, formando o característico círculo, chamado de *fechamento* ou *roda*.

Ressalto que, quando participei da *roda*, fui instruído<sup>148</sup> sobre as suas modalidades de funcionamento: isto é, para quem é *outsider* e não interiorizou um conjunto de técnicas que, do ponto de vista do nativo, do jogador de futebol brasileiro, tornaram-se óbvias. Reforço, portanto, a tese que há uma *educação*<sup>149</sup> no modo de “fechar”.

Formada a “grande roda”, apesar do espaço restrito do vestiário, foi o goleiro que tomou a palavra. A sua fala foi intensa, forte, carregada<sup>150</sup>.

Depois foi Carlos, o técnico, que retomou a fala. Deu as últimas indicações, recordando a responsabilidade que cada um deles devia ter por vestirem a camisa do Inter.

---

<sup>148</sup>Quando participei da roda, me foi dito, antes que tudo começasse, que era necessário que permanecesse de mãos dadas, para que, segundo os jogadores e os profissionais do time, as *energias* possam ser transferidas. Largar as mãos, romper a roda significa romper o fluxo de energia, simbolicamente, significa romper a união do grupo.

<sup>149</sup>Retomo aqui a tese de Mauss ([1936] 1950, p.385) da teoria das técnicas corporais, isto é, de acordo com o autor, “as maneiras pelas quais os homens, nas diferentes sociedades, se servem, conforme a própria tradição, do seu corpo”. Entendo, portanto, com “*fechamento*”, uma prática que utiliza o corpo como instrumento ou objeto através do qual se reproduz uma determinada visão de mundo. A forma que caracteriza o “*fechamento*” é um círculo e isto passa através de uma correta postura corporal: se deve segurar as mãos do seu vizinho, constituindo a *roda*. Depois disso, deve-se manter nesta posição até o fim do ritual. Isto é muito importante, pois quebrar a roda pode prejudicar o resultado final. A energia que deve transitar de um corpo ao outro passa portanto através das mãos. Além do uso do corpo, o “*fechamento*” possui códigos verbais específicos, como a oração do *Pai Nosso* e cânticos breves celebrando o culto pelo clube de pertencimento. O “*fechamento*” é uma prática própria do mundo do futebol brasileiro constituindo-se como *habitus* do jogador brasileiro. Como vimos, segundo Marco, o coordenador das categorias de base sub16 e sub-17, os “guris” de 8/9 anos que ingressam nas escolinhas do futebol, aprendem, entre outras técnicas, a do “*fechamento*”. Isto acontece também por imitação, ou seja, reproduzindo atos que consideram importantes porque realizados por pessoas que exercem uma autoridade sobre eles (os “*fechamentos*” da seleção brasileira, por exemplo). Ademir, o coordenador metodológico das categorias de base, enfatiza que o “*fechamento faz parte da cultura brasileira, é uma tradição, possui um significado muito forte pelos clubes brasileiros, é um legado muito importante no Brasil*”.

<sup>150</sup>A fala dentro da “roda”, como me disse Marco, deve ser performática. O que é importante é criar excitação, induzir estados de ânimos “emocionalmente intenso”. Desde Durkheim (1912), os antropólogos associaram os “estados de efervescência” com a irrupção do sagrado. Uma tese que aqui não desenvolverei, mas que avanço, é que o “*fechamento*”, justamente pela sua capacidade de unir, criar pertencimento, induz à produção do “sagrado”.

Daí a explosão, a pleno pulmão, da oração que caracteriza o “*fechamento* brasileiro”.

Tratou-se do momento mais sublime e importante: o Pai Nosso em uníssono, rezado estrondosamente, de olhos fechados, é controlado, ritualizado dentro de um esquema fixo, mas, não por isso, deixou de ser performático. Muito pelo contrário, a oração incentivou um estado de excitação para quem partilhou o “*trance*”<sup>151</sup> que estava em curso. Depois disso, foi notável um estado de ânimo alterado entre os jogadores, que se manifestou através de pulos desordenados, tapas nos ombros e gritos descontrolados. Quebrou-se a roda, mas, logo em seguida, a ordem foi restabelecida e regularizada.

O grupo, desta vez reduzido, dos “onze eleitos”, reconstituíram o círculo. Agora, porém, estavam muito mais próximos uns dos outros. Eles “*fecharam*” entre si, se juntando, quase se tocando em seus rostos. Depois da oração, desta vez celebrou-se o clube: 1,2,3, INTER,I NTER, INTER.



**Depois do segundo “*fechamento*” da série, os jogadores ingressam em campo. (Alvorada, 25/10/2014) Antes do apito inicial, porém, um breve “*fechamento*”, o terceiro da série, entre os onze e ninguém mais.**

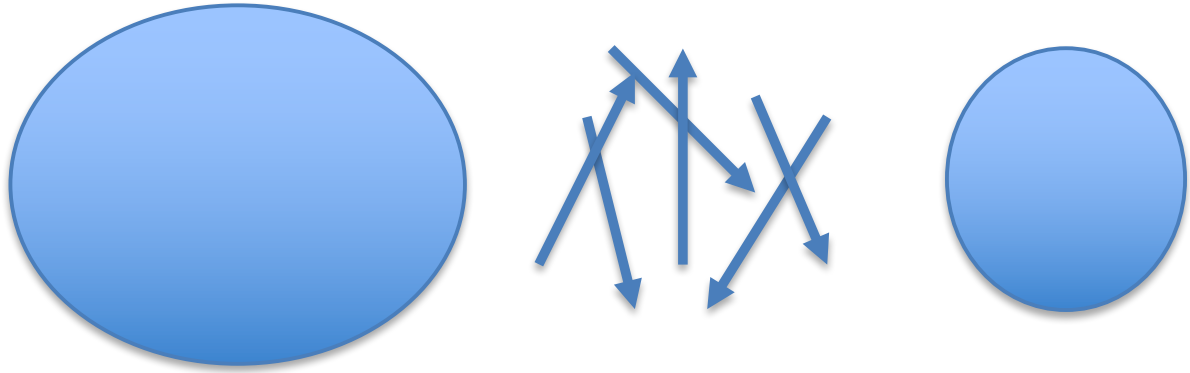
<sup>151</sup> O conceito de “*trance*” é, como justamente escreveu Barba (2016, p.23) “*un concetto mutato dalle religioni che prevedono la “possessione”, ovvero la discesa di un’ entità nel corpo di un fedele (...) in più nelle religioni di possessione, lo stato di “trance” è un comportamento culturalmente appreso, come ben detto da Bastide (1979)*”. Quando falo de “*trance*”, portanto, estou consciente de estar forçando um conceito “complexo” do mundo das religiões que preveem a possessão. Com “*trance*” entendo um momento muito particular do “*fechamento*” que se caracteriza, pelo menos a nível teatral, com performances que podem recordar, por analogia e correspondência, aquelas dos adeptos das religiões afro-brasileiras e neopentecostais.



**Nas imagens, o terceiro “fechamento” da série: o enfrentamento simbólico, antes do apito inicial do juiz. (Alvorada, 25/10/2014).**

Depois do jogo pode haver um quarto “*fechamento*”, que se caracteriza por ser um momento de reflexão: a oração do Pai Nosso é executada para agradecerem por tudo o que aconteceu durante a partida. A elocução é lenta; não se trata mais de incentivar estados de ânimos alterados, mas, pelo contrário, de restabelecer uma ordem, encerrando as atividades<sup>152</sup>.

<sup>152</sup>Ressalto um trecho (sobre o quarto “*fechamento*” da série) da entrevista realizada o dia 11/11/2014 no Centro de treinamento do Internacional (Alvorada). Segundo Ademir: “O “*quarto*” *fechamento*, principalmente, é um aspecto cultural. Como tu foi pro jogo, tu tens varias possibilidades de te machucar, ou de ser expulso, ou de não ir bem no jogo... então aquilo lá é um agradecimento por tudo o que aconteceu no jogo. Normalmente têm algumas equipes que quando tá jogando fora, dentro do “*fechamento*” final pede para que a viagem de retorno seja positiva (...) então é muito mais um “*fechamento*” de agradecimento por tudo que aconteceu na partida, de bom e de ruim, porque as vezes têm coisas de ruins que acontecem numa partida que tu podes transformar elas mais a frente como um exemplo positivo. Mas o sentido do “*fechamento*” final é de agradecimento por tudo o que aconteceu durante a partida. A reza também é cultural: têm treinadores que rezam antes do jogo começar e treinadores que rezam depois do jogo terminar (...) O que é comum é de “*fechar*” antes e depois do jogo, com dois sentidos: antes do jogo de unificar, globalizar e centralizar o esforço, e o segundo, de encerramento, para agradecer tudo o que aconteceu durante a partida, e dai termina com a reza, sempre. Ter uma religião e uma crença não atrapalha em nada no futebol (...). Se tu te sentes seguro indo à Igreja antes de um jogo, teu time é melhor, o pior e ele ir pro jogo inseguro e tu não deixar ele ir pra Igreja. A fase espiritual é muito importante”. A eficácia dos “*fechamentos*”, antes e depois do jogo, é, portanto, dupla: fortalecer e potencializar o espírito do grupo, antes da competição, e no final, de potencializar ainda mais a união de “*grupo*”, sobretudo se o jogo “*não deu certo*”. Isto significa que, paradoxalmente, o último “*fechamento*” da série é muito mais importante frente a situações de sofrimentos (derrotas, lesões etc..). Obviamente, é muito mais simples “*aceitar*” uma vitória que uma “*derrota*”. Portanto, em última análise, o “*fechamento*” final possui uma função terapêutica, ou seja de metabolizar situações desconfortáveis, encontrando, na derrota assim como em situações de forte desconforto (lesões principalmente) um sentido positivo. Dito diferentemente, o ritual possui a função de traduzir o desconforto em conforto, o que pode parecer um paradoxo. Isto porém encontra a sua solução se o problema do sofrimento é enfrentando como “*problema religioso*”: de acordo com Geertz (1989 a, p.76) “*como problema religioso, o problema do sofrimento é, paradoxalmente, não como evitar o sofrimento, mas como sofrer, como fazer da dor física, da derrota frente ao mundo ou da impotente contemplação da agonia alheia algo tolerável, suportável, sofrível, se assim podemos dizer*”. E concluindo, parafraseando Geertz, poderíamos dizer que o “*fechamento*” final de agradecimento é eficaz não porque “*evita o sofrimento* (...) mas porque faz do sofrimento algo de suportável, se assim podemos dizer”.



**Nas imagens, a sequência tripartida do segundo fechamento da série: as *passagens* entre uma fase e outra são marcadas por um conjunto de atos, corporais e verbais, de forte carga simbólica.**

- 1) A grande roda = ordem = estrutura=fase pré -liminar;**
- 2) A movimentação descontrolada=anti-estrutura= fase liminar;**
- 3) A pequena roda = ordem=estrutura= fase pós-liminar**

Resumindo, o que caracteriza os “fechamentos” é a sua repetição (x4), a sequência tripartida<sup>153</sup> (ordem –desordem –ordem), a sua forma (característica do círculo, a *roda*) além de um conjunto de técnicas corporais (a importância simbólica do corpo) e de expressões verbais (a predicação, a oração e a recitação de um código).

Buscarei, portanto, analisar e interpretar cada elemento do “*fechamento*”, desdobrando-o, se assim podemos dizer, nos seus elementos principais. De um ponto de vista teórico, acredito que o aporte de uma perspectiva antropológica semiótica de tipo *geertziana*, isto é, a partir do conceito de cultura como um conjunto de símbolos ou signos que possuem um significado próprio (Geertz, 1989), possa ser fecunda em nosso empreendimento. A cultura, nos ensina Geertz (1989, a), muito mais do que um conjunto de costumes e instituições, são as interpretações que os membros de uma determinada sociedade dão às suas experiências. Não se trata só de compreender como as pessoas se comportam, mas de como elas veem as coisas. Seguindo nesta direção teórica, tentarei reconstruir<sup>154</sup> o que os profissionais (jogadores e comissão técnica) do Internacional pensam e os significados que eles dão à prática do “*fechamento*”. Veremos que cada elemento que constitui a prática do “*fechamento*” é revelador de um universo simbólico próprio da cultura brasileira, um *sincretismo*. Vimos, também, que o “*fechamento*” é, além de um ritual (Damo, 2005), uma prática cultural própria do mundo do futebol brasileiro. Digo

---

<sup>153</sup>A sequência tripartida é uma característica exclusiva do segundo “fechamento” da série.

<sup>154</sup>Geertz (1989,b) chama de “descrição densa” este tipo de escrita que busca reconstruir o que a gente pensa quando age, como dá significado as suas ações.

“prática” própria para enfatizar o aspecto cultural do “*fechamento*”. Desta forma, tornar-se-á possível explicar porque o “*fechamento*” se tornou imprescindível na cultura futebolística brasileira.

Procurarei, portanto, servindo-me de uma tipologia<sup>155</sup> dos elementos da “religião”, esclarecer ou avançar a hipótese do “*fechamento*”<sup>156</sup> como um produto cultural futebolístico que possui todas as características de uma *bricolagem* religiosa.

Procedendo desta forma, estou consciente de me expor ao risco de enrijecer as diversidades da experiência religiosa entre categorias predefinidas. Todavia, o uso de uma tipologia pode ser útil para colocar ordem numa realidade muito complexa e diferente.

### **1) A repetição**

Vimos que, antes de uma competição, realizam-se três “*fechamentos*”, mais um “*fechamento* final”, depois do jogo. De acordo com Damo (2005), o(s) “*fechamento(s)*” possuem todas as características de um ritual. Segundo a definição de Segalen (2002), um ritual é:

um conjunto de atos formalizados, expressivos, portadores de uma dimensão simbólica. O ritual é caracterizado por uma configuração espaço-temporal específica, pelo recurso a uma série de objetos, por sistemas de comportamentos e linguagens específicos e por signos emblemáticos cujo sentido codificado constitui um dos bens comuns do grupo social. (Segalen, 2002, p.36)

A dimensão simbólica mais evidente que absorve o(s) “*fechamento(s)*” é de participar da construção e consolidação do laço social, ressaltando o sentimento de pertencimento que permite a um grupo de se reconhecer como pertencente a uma mesma comunidade. O ritual materializa, através um conjunto de emblemas sensíveis, materiais e corporais um conjunto de valores que uma comunidade acredita e se reconhece. De acordo com Segalen (2002, p.37), “*os rituais são, antes de tudo, meios que o grupo social se*

---

<sup>155</sup>Wallace (1966, In: Fabietti, 2004, p.234) propôs uma tipologia dos elementos que individualizariam em toda parte “uma religião”. Os indicadores que nos indicam que estamos em presença de “uma religião” seriam: a *oração /reza*; a *música*; a *prova física*; a *exortação*; a *recitação de códigos*; o *mana*; o *tabu*; o *sacrifício*; a *congregação*; a *inspiração*; o *simbolismo*.

<sup>156</sup>Analiso um fechamento em particular (o segundo da série), aquele do qual participei na ocasião do jogo Inter e Igrejinha (25/10/2014). Estou consciente porém das nuances que podem incorrer entre um “*fechamento*” e outro. Estou me referindo, em particular, ao uso do corpo (em particular o uso das mãos) para formar a “roda”. Apesar das nuances, o importante é o contato físico entre os jogadores; isto é fundamental para a *transmissão das energias*. Dito de outra forma, a estrutura do “*fechamento*” não muda.



*reafirma periodicamente*". A razão da sua repetição antes da competição (há um "fechamento" a cada 15 minutos, em média) reforça a tese que, antes de tudo, a sua função é de potencializar o espírito do grupo, de se sentir fortalecido antes da "batalha" (Dal Lago, 1990). Simbolicamente, o ritual, justamente porque é absorvente, induz à cooperação, reproduzindo os mecanismos de reciprocidade (Mauss, [1924] 1950), que são a base da convivência comunitária. Como sentenciava Damo,

(...) mais do que com gols e dribles, o futebol profissional é jogado à base de passes e, portanto, de relações. Para que eles fluam de acordo com a convivência é preciso que não haja barreiras ou interdições entre os atletas. (...) enfim, eles dependem, pelo menos no Brasil, desses ritos preparatórios que, com mais ou menos eficácia, dramatizam os pertencimentos e reconfiguram transitoriamente o grupo (Damo, 2005, p. 401).

## **2) A seqüência tripartida**

É uma característica do segundo "*fechamento*" da série. Como vimos, cada seqüência traduz um conjunto de atos corporais (gestuais e de postura), verbais, de caráter repetitivo, de forte carga simbólica. Isto é o que define o ritual, segundo Segalen (2002). São estes atos que induzem os jogadores a se "transformarem"<sup>157</sup>, a "transitar" entre dois mundos, entre um ordinário e não-ordinário. A transição acontece dentro de uma estrutura tripartida e predefinida: a uma ordem/estrutura, representada pela "grande roda", da qual participam todos, substitui-se uma contra-ordem /anti-estrutura, representada por somente os "onze eleitos", os "rodantes", os quais rompem a harmonia do círculo, "rodando", se assim podemos dizer, de maneira descontrolada. É a fase do "transe", do descontrole, dos gritos e dos pulos desordenados, da "selvageria"<sup>158</sup>. Logo em seguida, porém, a ordem é restabelecida. Na terceira seqüência, de fato, reconstitui-se a "roda", o círculo reduzido que chamarei de "pequena roda", da qual participam só os "onze eleitos" e ninguém mais. Quem não joga, os "não rodantes", observam o desenvolvimento do rito. De fato, eles não transitam, não mudam de status, permanecendo na ordem da primeira estrutura. De fato, como demonstrou Van Gennep (1909), os rituais dão ordem à natureza, acompanhando cada mudança de estação, e dão ordem à vida do indivíduo, marcando cada mudança de lugar, status, posição social. Estes ritos, que Van Gennep chama de "passagens", enquanto

---

<sup>157</sup>Sobre os rituais de transformação no esporte ver Canal, J.-L., Quintilla, (1999) "Du mec au joueur" In: "Corps et Culture" n°4.

<sup>158</sup>Segundo Bataille (1973) e Bastide (2006), o "sagrado" é visto como um sentimento selvagem que pode "arrastar" a sociedade, se não bem controlado.

outros chamam de “iniciação ou instituição” (Bourdieu, 1990), preveem, obrigatoriamente, três fases: uma fase de separação (pré–liminar), de marginalização (liminar) e uma terceira de agregação (pós-liminar), que marca a instituição definitiva do indivíduo no seu novo status. O “*fechamento*” é, portanto, um rito de instituição, ou seja, é o “*fechamento*” que, enquanto rito, induz os indivíduos membros da mesma comunidade (do mesmo clube) a se transformarem em “jogadores”. Ressalto, porém, novamente, que nem todos partilham do “transe” que está em curso; isto é prerrogativa de poucos, dos “eleitos”, ou seja dos onze jogadores que foram escolhidos para participar do jogo. Quem não joga (comissão técnica, banco de reserva) deve permanecer em um estado não alterado para cuidarem dos seus filhos<sup>159</sup>.

### 3) A “roda”

Vimos que, êmicamente, a expressão “roda” é utilizada no mundo do futebol, para designar o círculo que caracteriza o rito antes do jogo. A expressão “roda” encontra-se também no mundo afro-brasileiro e indica, como dissemos, o círculo que marca, entre outros, o rito de abertura da cerimônia no Candomblé (Barbàra, 2003). Vimos também que a expressão “rodantes” indica quem, entre os filhos e filhas de santo, no Candomblé, entra em transe, enquanto a expressão “não-rodantes” indica quem, entre os filhos e filhas de santo, não entra em transe. Metaforicamente, quem joga, é quem roda, ou seja, é quem partilha do mesmo estado de “transe” por participarem do cerimonial, da partida; enquanto quem não joga (banco de reserva, comissão técnica), não roda, ou seja, não partilha o mesmo estado de “transe”, embora todos (rodantes e não rodantes) se sintam pertencentes, como vimos, do mesmo sentimento de *communitas*.

---

<sup>159</sup>Barba (2007) realizou um estudo interessantíssimo comparando um time de futebol a um grupo de Candomblé. Resumindo, segundo Barba (2007), as principais analogias seriam: 1) O “terreno”, que seria o lugar físico onde os jogadores se preparam e, também, o “*terreiro*”, o espaço onde o grupo de candomblé desenrola os próprios rituais; 2) A importância das imagens, que podemos observar nos centros de formação dos times profissionais, das imagens de vitórias ou dos principais jogadores que fizeram a “história” do clube, como, num *terreiro* de *candomblé*, sempre decorados com as imagens dos *orixás* e dos fundadores da casa do culto. Segundo Barba, haveria, tanto no time quanto no grupo de candomblé, um forte sentido de “família”; 3) Um lugar “secreto”: um time de futebol, como um *terreiro* de *candomblé*, possuem espaços que os “estrangeiros” não podem “visitar”. Sempre no jogo das analogias, o presidente de um time de futebol, segundo Barba (2007, p. 66) é comparável à figura *do pai ou mãe de santo*, tendo as mesmas características, como o carisma, a experiência, capacidades psicológicas, coragem e disponibilidade financeira; 4) A hierarquia: cada grupo religioso, como cada time de futebol, é constituído de maneira piramidal: cada “adepto” tem os próprios deveres: entre outros, haveria uma correspondência entre os *filhos de santos* e os jogadores.

A figura do círculo é também uma característica intrínseca do “fechamento” assim como no Candomblé (Barbàra, 2003). De um ponto de vista simbólico, como diz Barbàra (2003, p.61), a “roda” simboliza:

A grande mãe terra, que contem no seu ventre o universo e exprime um ideal de perfeição, de imutabilidade, mas também de transformação, porque possui em si os elementos masculinos e femininos (...) a roda é o símbolo do movimento circular, da evolução, da vida que continua (...) indica que a divindade está possuindo a filha de santo. (Barbàra, 2003, p.31).



**A importância simbólica do movimento circular: de acordo com Barbàra (2003, p. 26), o Candomblé “procura ligar, harmoniosamente, todas as partes que constituem o ser humano e o cosmo com a sociedade, pondo em equilíbrio todos esses aspectos dinamicamente” (A foto encontra-se disponível para acesso em [www.religiao\\_candomble.com.br](http://www.religiao_candomble.com.br)).**

#### **4) O corpo e a sua simbologia**

O corpo é um instrumento fundamental na realização da prática do “fechamento”. É através dele que as energias transitam; é através das mãos, em particular, que as forças se transmitem. Já dissemos, mas não custa lembrar, que durante o “fechamento” é absolutamente obrigatório que os corpos estejam em contato, pois é através do contato que as energias podem circular; não por acaso a “roda” é o símbolo “do movimento, da evolução, da vida que continua” (Barbàra, 2003, p.61). O importante é ressaltar, ainda uma vez, o fato de que para os nativos (os jogadores) a potencialização do grupo passa através de um percurso de transmissão de energias<sup>160</sup>.

---

<sup>160</sup>Estes conceitos pertencem a uma ordem simbólica ausente na visão do mundo dos jogadores europeus (Petrognani, 2010). Isto vai de acordo com uma cultura científica e filosófica que concebeu o corpo como uma

No Candomblé, o ser humano é percebido como uma totalidade, como um conjunto de partes, materiais e espirituais, que comunicam, em harmonia, com o mundo natural que o cerca (Barbàra, 2003). Em razão disso, há uma procura contínua para reencontrar o antigo equilíbrio das energias da natureza e do cosmo, a fim de vivê-lo no seu íntimo. Reenviando a uma descrição mais analítica da cosmologia do Candomblé, o que nos interessa aqui é ressaltar a importância simbólica do corpo (na prática do “*fechamento*” assim como no ritual de Candomblé) como instrumento para entrar em contato com as energias da natureza, (os *orixás*), tanto quanto instrumento para manifestá-las.

### 5) A predicação

A *predição* dentro da “roda” deve ser performática. Como diz Damo (2005, p. 398) “o que é dito importa menos pelo conteúdo e mais pela ênfase, pelos palavrões, por códigos verbais e corporais do que instigam à transição”. Dito diferentemente, o que é importante é induzir estados “emocionalmente intensos”. Todavia, há contextos específicos, no qual o conteúdo é importante tanto quanto a ênfase e outros códigos no que diz respeito a instigação à transição.

Durante a “roda” da qual participei, foi o goleiro que tomou a palavra. Ele produziu um discurso absolutamente performático, no qual destacou, como tópico principal, a família<sup>161</sup>. Sabe-se que a maioria dos jogadores vive em reclusão, longe da família, como o caso do Alex<sup>162</sup>. A ênfase e a implicação com a qual o goleiro proferiu a sua elocução reforçaram e potencializaram o significado do seu discurso. A sincronia entre a forma e o conteúdo provocaram o efeito desejado: motivar a “gurizada” a se entregar. Nessa circunstância, a família destacou-se como fator motivacional principal. De fato, podia-se perceber a emoção de todos. Por tudo isso, ele conseguiu “dar sentido”, ou seja, transformar uma partida sem muita pretensão (quase um amistoso, considerando-se o

---

realidade distinta do espírito, isto é, a partir da célebre dicotomia que, desde Platão, levou a uma visão contemporânea do corpo como de um objeto estranho ao espírito, no *ser* do homem.

<sup>161</sup>É o caso, como vimos (Capítulo 2), de Zé Roberto, que ressaltou, no depoimento por ocasião do evento organizado pela *Adhonet*, a importância da família, em particular da mãe, para que ele pudesse se tornar um jogador profissional de futebol.

<sup>162</sup>Vimos também (Capítulo 5) que Alex, atacante do Internacional, deixou logo a sua família, sendo original do estado do Ceará. Ele volta para casa somente uma vez por ano, quase sempre no mês de fevereiro, na época do Carnaval. As competições juvenis param por duas semanas, quase sempre no Carnaval.

resultado de 5 a 1), em algo muito importante: isto porque, simbolicamente, o que estava “em jogo” era a integridade da família. Como disse, a sua pregação foi tão performática e tão eficaz que ninguém mais tomou a palavra dentro da “roda”.

A performance do goleiro do Internacional possui analogias com a performance do jogador do Grêmio Zé Roberto (Capítulo 2), que, por sua vez, recorda aquelas dos pastores evangélicos<sup>163</sup>. O conteúdo do discurso (a família, Deus) além das técnicas persuasivas das suas elocuições, contribuíram para que houvesse um estado “emocionalmente intenso”. “Zé”, assim como o goleiro do Internacional, conseguiram transformar um evento ordinário em algo extraordinário, transcendente, induzindo nos seus ouvintes a presença de uma força que os antropólogos associam com a irrupção do sagrado. Isto é o que Durkheim (1969, p.75) chamou de efervescência dinamogênica. De acordo com o sociólogo francês:

La religion, en effet, n'est pas seulement un système d'idées, c'est avant tout, un système de forces. L'homme qui vit religieusement, n'est pas seulement un homme qui se représente le monde de telle ou telle manière, qui sait ce que d'autres ignorent : c'est avant tout un homme qui sent en lui un pouvoir qu'il ne se connaît pas d'ordinaire, qu'il ne sent pas en lui quand il n'est pas à l'état religieux. La vie religieuse implique l'existence de forces très particulières. Je ne puis songer à les décrire ici ; rappelant un mot connu, je me contenterai d'en dire que ce sont ces forces qui soulèvent les montagnes. J'entends par là que, quand l'homme vit de la vie religieuse, il croit participer à une force qui le domine, mais qui, en même temps, le soutient et l'élève au dessus de lui même. Appuyé sur elle, il lui semble qu'il peut mieux faire face aux épreuves et aux difficultés de l'existence, qu'il peut même plier la nature à ses desseins (...) La caractéristique de la religion c'est l'influence dynamogénique qu'elle exerce sur les consciences. Expliquer la religion, c'est donc avant tout, expliquer cette influence (Durkheim, 1969, p. 75.)

A evangelização difusa no futebol brasileiro pode encontrar aqui um indicador importante: isto é, a partir da primeira hipótese que avancei a respeito do “*fechamento*”, ou seja, que poderia ter sido introduzido em concomitância com o avanço neopentecostal no Brasil.

## **6) A oração<sup>164</sup>**

---

<sup>163</sup>Sobre as qualidades performáticas dos pastores evangélicos e as suas técnicas de discurso persuasivo, ver Oro (2010).

<sup>164</sup>A este respeito, pode-se destacar o interessantíssimo e recente artigo do teólogo italiano Mancuso “Cristiani e Islamici, una sola preghiera” (publicado no jornal *La Repubblica*, em 2 de agosto de 2016). No texto é apresentada uma reflexão sobre o significado antropológico da oração realizada poucos dias após o terrível atentado terrorista na França, em Rouen, no qual foi degolado o padre Hamel. A oração do Pai Nosso, realizadas nas Igrejas católicas, uniu, nesta circunstância, cristãos e muçulmanos. Mancuso justamente pergunta se, além das contingências imediatas (o gesto da comunidade islâmica para testemunhar solidariedade e condenar o terrorismo que utiliza a religião), se cristãos e muçulmanos poderiam

A oração do Pai Nosso é o que mais manifesta as religiosidades dos jogadores por ocasião do “*fechamento*” no Brasil. A oração no “*fechamento*” consiste no fenômeno mais emblemático do sentimento religioso que induz à transcendência. Por isso mesmo se trata do momento mais sublime e intenso do ritual, no qual estoura toda a potência do sagrado. Esta oração é sincronicamente gritada com um vigor incrível, quase apavorante, para quem nunca participou de um “*fechamento*”. Neste momento, o vestiário, o lugar no qual se desenrola a liturgia, torna-se um lugar sagrado, pois está se celebrando um culto. Os participantes, nestes momentos de “*efervescência coletiva*”, apesar da diferença de crenças, são seres humanos felizes por estarem juntos, por formarem uma *communitas*, em nome de Jesus. Se a predicação do goleiro instigou à transição, é a oração que provoca o “*transe*”, o descontrole, a gritaria, os pulos desordenados. Eles avançam e retornam, pulam, vão em zig zag, para depois se acalmarem e reconstituírem a pequena roda.

Se procurássemos refletir, a partir das considerações feitas, o que diferencia nitidamente o “*fechamento*” no Brasil dos rituais que antecedem os jogos europeus<sup>165</sup>, este reside na presença da oração coletiva. Se na Europa, com as devidas exceções, a religiosidade tornou-se, sob o impulso do secularismo, algo subjetivo (James, 1902) ou invisível (Lukhamnn, 1967), a tal ponto que muitos se avançaram em falar de eclipse do sagrado (Acquaviva, 1971), ou de desencantamento do mundo (Gauchet, 1985), no Brasil contemporâneo, pelo contrário, o que se observa é uma luta para ampliar a dimensão religiosa (Carvalho, 1999). Isto significa que, em síntese, “*as interpretações de Giddens, Bourdieu e Gauchet do declínio da religião na modernidade não poderiam ser mais distantes do quadro contemporâneo da religiosidade do Brasil*” (Carvalho, 1999, p. 16). De

---

verdadeiramente rezar juntos: “*Al di là di questa nobile iniziativa, occorre porsi una domanda: i cristiani e i musulmani possono davvero pregare insieme? Quello di domenica è un evento religioso e come tale reiterabile anche in futuro, o è un evento socio-politico compiuto in un contesto religioso?*”

Resumindo, para Mancuso trata-se de um evento sociopolítico em um contexto religioso e que, portanto, não pode se tornar um evento religioso repetível no futuro. Segundo o teólogo italiano, é preciso indagar a “*valenza antropologica della preghiera*”, isto é, procurar entender o que se entende por a “*reza*” e de que forma ela é executada. No caso acima citado há, para Mancuso, uma impossibilidade estrutural de que cristãos e muçulmanos conduzam juntamente a reza do Pai Nosso, sendo que não há nada em comum entre fiéis que “*iniziano a pregare dicendo nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo (...) con fedeli che fanno del monoteismo assoluto l'essenza decisiva della fede*”.

Tentando traduzir antropologicamente o discurso de Mancuso, não haveria uma matriz comum entre cristãos e muçulmanos (Montero, 2006), ou dito de outra forma, estaria ausente o princípio de *précontrainte* lévi-straussiano e bastidiano à base dos sincretismos afro-americanos (Capítulo 4). Podemos afirmar que, no caso do “*fechamento*” brasileiro, o Pai Nosso é um evento religioso que une católicos, evangélicos, adeptos das religiões afro-brasileiras, sendo que, muito mais que a expressão de uma fé doutrinal, representa e revela os valores de uma religião plural, inclusiva e sincrética.

<sup>165</sup>De acordo com Barba (2007, p.70), pude constatar pessoalmente que nos vestiários europeus a(s) religiosidade(s) permanece algo de muito íntimo e pessoal. Cada um, se rezar, reza por si mesmo. Isto é uma maneira laica de entender a religião.

fato, a oração coletiva no “*fechamento*” pode ser lida como um indicador de uma profunda religiosidade dos brasileiros, a qual deve ser visível em qualquer situação, mesmo nos espaços públicos.

Como já dissemos, justamente por ser tão marcadamente visível e exacerbada, a oração no “*fechamento*” pode ser lida como um outro indicador da evangelização difusa que permeia o espaço do futebol brasileiro.

De um ponto de vista simbólico, porém, vale também recordar que há muitos elementos (a roda, o movimento circular, a simbologia do corpo, o conceito de transmissão de energias, a reza, a gritaria, a transe), que possuem analogias e correspondências com o universo simbólico afro-brasileiro. Portanto, o “*fechamento*”, poderia representar a presença de um substrato da cultura afro-brasileira no futebol.

Parafraseando Laplantine (2003), o “*fechamento*” constitui-se, portanto, como um maravilhoso cardápio da religiosidade plural brasileira; como dissemos, um sincretismo próprio porque quem participa pode escolher, livremente, o que ser e o que ver nele.

Enfim, não custa lembrar que, as religiões afro-brasileiras, assim como as religiões neopentecostais, caracterizam-se por serem “religiões emocionais”.

### **7) A recitação de um código**

A recitação do código “1,2,3, *Inter, Inter, Inter*”, a pleno pulmão, reforça, ainda uma vez, o sentimento de pertencimento ao clube. Pode ser interpretada como uma prática universal a todos os esportes coletivos e que muitos autores, entre os quais Dal Lago (1990) e Bromberger (1995), comparam com os gritos dos guerreiros antes da batalha.

A partir das considerações feitas até agora, podemos ainda avançar outras reflexões.

Se quiséssemos tomar a tipologia de Wallace (1966), poderíamos dizer que o “*fechamento*” possui, pelas suas características intrínsecas, quase todos os elementos que caracterizariam “uma religião<sup>166</sup>”.

---

<sup>166</sup> De acordo com Barba (2016, p.189-190) “*la ‘religione del calcio’ contempla pratiche prestate da altri orizzonti rituali, è una sorta di politeismo concorrenziale, un mosaico costituito da pezzi di varia provenienza e non un sistema autonomo e coerente di rappresentazioni, credenze e rituali*” assim como o “*fechamento*” (II da série) objeto da nossa análise.

Aqui, porém, o nosso objetivo não é demonstrar a presença ou não de uma suposta “religião”, nem de recuperar a discussão<sup>167</sup>, muito *em voga* nos anos 1980/90, de uma antropologia que buscava ver, no futebol, como bem sublinhou Bromberger (1995, p.230) “a expressão, em toda a parte, de comportamentos nos quais se manifestava o ‘sagrado’ ao estado puro” (capítulo 1.3).

Este trabalho teve como objetivo apresentar uma prática muito difusa no mundo do futebol brasileiro chamada de “*fechamento*” ou “*roda*”. Resumindo, o que estamos procurando demonstrar é que:

- 1) O “*fechamento*” ou “*roda*” é uma prática do futebol brasileiro, um conjunto de expressões (corporais e verbais) que, hoje em dia, é considerado parte integrante da cultura esportiva brasileira.
- 2) O “*fechamento*” ou “*roda*” constitui, portanto, o *habitus*<sup>168</sup> do jogador de futebol brasileiro.
- 3) O “*fechamento*” ou “*roda*” é uma prática imprescindível ao futebol brasileiro justamente porque é a expressão simbólica de uma *bricolagem religiosa* própria do ser brasileiro.

Pouco se sabe a respeito desta prática. Paradoxalmente, é por ser tão difusa e marcadamente presente no cotidiano das pessoas que se tornou invisível, pelo menos, para quem sempre a viveu.

A partir das considerações feitas sobre a evangelização difusa (Capítulos 2 e 3) que permeia o espaço futebolístico brasileiro, avançou-se a hipótese de que a prática do “*fechamento*” ou “*roda*” poderia ter sido introduzida pelos evangélicos, portanto, a partir dos anos 1970/80, no período do “avanço neopentecostal” e do grupo denominado Atletas de Cristo. Isto é o que chamo de expressão manifesta do “*fechamento*” ou *roda*.

---

<sup>167</sup>Há uma extensa bibliografia que procurou esclarecer se e como o esporte pode ser considerado, ou não, um tipo de religião ou uma quase religião (Capítulo 1). Como referência, sugiro os trabalhos de Coles (1975); Augé (1982); Bromberger (1995); Segalen (2002); Turpin (1999); Barba (2007;2016); Cipriani (2011).

<sup>168</sup>Noção com a qual Bourdieu indica um conjunto de expressões e de práticas que os indivíduos adquiriram e que, portanto, interiorizaram durante o seu percurso individual, e que produzem uma mesma visão de mundo.



Há, porém, uma hipótese igualmente sugestiva que se avançou e que chamei de expressão simbólica ou latente do “*fechamento*” ou “*roda*”. Ou seja, que esta prática poderia ter sido introduzida por jogadores negros (como parece indicar a entrevista de Zangão [Capítulo 5]), que, num contexto de *blanchissement* social do Brasil (Capone, 2005, p.225), teriam “trazido”, para o futebol, o próprio universo simbólico. O “*fechamento*”, portanto, poderia ser lido como substrato da cultura afro-brasileira, ou, como uma “máscara” frente à cultura católica dominante. Assim, o “*fechamento*” ou “*roda*” poderia representar uma forma de resistência cultural afro-brasileira, como vimos (Capítulo 3) ainda hoje invisibilizada.



**O “*fechamento*” às vésperas de um jogo, em Alvorada (2014). Antes de tudo, a oração do Pai Nosso, que mais caracteriza o “*fechamento*” no Brasil.**

Neste ponto procurarei tirar algumas conclusões da nossa análise, levando em consideração o ponto de vista êmico, o contexto sócio-cultural no qual esta prática se insere com a interpretação do antropólogo: o que nos dizem os participantes a respeito desta prática, e também o que não nos dizem a respeito da mesma, qual é a percepção êmica que sobressai das entrevistas realizadas e a interpretação do antropólogo.

Dito de outra forma, qual seria para o antropólogo o significado “profundo” desta prática aparentemente “marginal”?

Pode-se ir “além” do contexto limitado e específico no qual esta prática desenvolve-se e interpretá-la como a expressão das relações que os brasileiros entretêm com as religiões?

Acredito que de um ponto de vista simbólico, a hermenêutica do “*fechamento*” permite alcançar uma compreensão que transcende o objeto em si, sendo reveladora de uma determinada visão de mundo (Geertz, 1989). Dito diferentemente, o “*fechamento*”, enquanto objeto de estudo, exprime não somente as relações entre futebol e religião no Brasil, mas também é revelador das relações entre os brasileiros e seus deuses, aquele *habitus religioso* do qual falamos no capítulo sobre a “mobilidade religiosa”.

Antes de tudo é possível, tendo consciência da relativização que os fatos assumem quando narrados, traçar uma “genealogia” do “*fechamento*”. Isto permitirá avançar a hipótese, posto que não possuímos uma bibliografia de referência na qual apoiar-se, que o “*fechamento*”, assim como o conhecemos hoje, possa ter surgido e difundido com a chegada maciça dos evangélicos no futebol brasileiro.

De fato, segundo “Zangão” (Capítulo 5.2.1), nas décadas de 1955-1965 não havia nenhuma reza coletiva dentro do vestiário, assim como era desconhecido o termo “*fechamento*”. É interessante ressaltar, porém, o hábito que tinham os adeptos das religiões afro-brasileiras que procuravam um contato físico antes das partidas, uma mistura que os brancos católicos recusavam de participar (que pode recordar as rodas de Candomblé).

Pode-se perceber, da entrevista referida, que esta atitude (a historinha do boneco-feitiço e do despacho é emblemática desta postura) que os brancos tinham em relação aos afro descendentes era de alguma forma “normal”, considerando o contexto histórico – social do Brasil da década de 1950. De fato, da entrevista percebe-se que são os afro-brasileiros que procuram um contato com os brancos, uma atitude reveladora das duas visões do mundo, espelho da sociedade brasileira do “embranquecimento” (In: Capone, 2005).

Ainda pode-se avançar a hipótese de que esta atitude ilustra, simbolicamente, a teoria bastidiana do sincretismo em “mosaico”, no qual os afros-descendentes “jogam” sobre *plusieurs tableaux*, tendo a necessidade (Bastide, 1953-70) e/ou a propensão (Augé, 1982) em aceitar culturas diferentes da sua, criando, desta maneira, práticas sincréticas.

Na entrevista com “Alex” (Capítulo 5.2.10), o menino da base do Internacional de 17 anos, no que diz respeito à percepção das religiões afro-brasileiras, compreende-se uma mudança de atitude, não mais desconfiança ou recusa mas desejo de conhecimento.

Na década de 1975/ 1985 aprendemos que o “*fechamento*” assim como é conhecido hoje, com a reza coletiva do Pai Nosso, é praticado nos clubes profissionais do Brasil. Isto confirmaria a hipótese que esta prática está relacionada com a chegada mássica dos evangélicos a partir da década de 1980<sup>169</sup> (Montero, 2006) e com o surgimento dos Atletas de Cristo, sempre na década de 1980 (Aguiar, 2011).

A este respeito, tive a ocasião de ver em São Paulo (em 2015), quando visitei o museu de Futebol, uma fotografia que poderia representar o último “*fechamento*” da série que os futebolistas realizam depois da competição, ajoelhados, de mãos dadas. Obviamente não podemos saber se eles estavam orando mas, visto que na época já existia esta prática, é possível que estejam rezando (o Pai Nosso?) em agradecimento após uma conquista.

A fotografia é datada 1976 e retrata o time do Cruzeiro (Brasil) depois da conquista da taça Libertadores. Nesta foto nota-se a presença de jogadores negros e brancos que, diferentemente da época de “Zangão”, estão unidos no gramado do jogo.

Esta forte presença evangélica, assim como vimos nos dados recolhidos no capítulo 2, é percebida com um certo incômodo por parte de Fraga e Zangão, os quais criticam o excesso de visibilidade de religião, em particular de matriz evangélica, nos espaços esportivos. Talvez seja devido a um fator anagráfico sendo que na época na qual jogaram a religião não tinha conquistado, aparentemente, a visibilidade que possui hoje, sendo que para os outros integrantes esta religiosidade não é percebida de forma negativa, mas sim, como vimos, é de alguma forma incentivada.

Diferentemente na década de 1975/1985, onde esta prática estava restrita aos profissionais, hoje em dia é difundida em todas as categorias de base assim como em jogos de várzea, competições escolares, e em outras situações onde “rola uma bola”.

Como vimos, mesmo entre as crianças o “*fechamento*” é rigorosamente executado antes das competições e os treinadores o incentivam, como nos disse o coordenador da escola Rubra (Capítulo 5.2.7).

O seu sucesso é inegável sendo até mesmo ensinado em outros países, como sendo parte integrante do futebol brasileiro, como demonstra a experiência japonesa, contada por Wilson (Capítulo 5.2.6).

Como explicar o sucesso inegável do “*fechamento*”?

---

<sup>169</sup> Conforme Montero (2006, p. 54) “Foi na década de 1980 que o pentecostalismo ganhou a visibilidade que tem hoje, não apenas em razão do seu crescimento numérico, mas também pela sua presença na esfera pública e nos meios de comunicação”.

Para os profissionais do Internacional (técnico, psicóloga, coordenador) esta prática é útil para criar pertencimento, espírito de grupo. Neste caso, reencontramos as teses clássicas dos rituais pré-jogos de memória turneriana (1969) e durkheimiana (1912).

Para Alex e para os outros jogadores do Internacional, o “*fechamento*” e a reza do Pai Nosso possuem, além do sentido de pertencimento, uma função terapêutica, de proteção, sendo que os ajuda a enfrentar seus medos: se lesionar, perder o jogo, os imponderáveis que fogem a uma lógica racional. Aqui reencontramos também a tese clássica da função terapêutica da magia e da religião de Malinowski (1922) e de De Martino (1959).

Tudo isto não explica, porém, o seu sucesso.

Não se pode negar que o avanço evangélico na sociedade brasileira e a sua política de investimento no campo futebolístico para adquirir visibilidade (Rial, 2012;2013) não tenha jogado um papel de primeiro plano, a tal ponto que se pode afirmar ter sido o “*fechamento*” introduzido pelos evangélicos.

Todavia, retenho que isto não é suficiente para explicar o seu sucesso que, de fato, transcende o campo evangélico, unindo, na reza do Pai Nosso, os participantes independentemente dos seus pertencimentos religiosos.

Se, como afirma Bromberger (2016<sup>170</sup>) a antropologia “*est une discipline dont une des vertus est de mettre au jour des catégories invisibles, des corrélations inconscientes, des logiques souterraines, qui échappent à l’observation commune*”, então o que este objeto nos diz vai além de uma interpretação funcionalista/ritualística e também transcende o mundo evangélico (malgrado o seu sucesso).

Como vimos, para compreender o significado profundo do “*fechamento*” (Geertz, 1989) foi preciso ir além do campo esportivo<sup>171</sup>. A análise das suas características intrínsecas nos permitiu avançar a hipótese de que o “*fechamento*” pode ser lido como um conjunto de elementos de várias religiões (afro-brasileira, católica, evangélica) o que remete à bricolagem de Levi- Strauss (1962). É por isso que vejo no “*fechamento*” um modelo reduzido e metafórico do que está em jogo na sociedade brasileira. Nesse sentido,

---

<sup>170</sup> In: Bromberger (2016). Conferência proferida durante o festival de antropologia “Dialoghi sull’uomo” de Pistoia (Italia). Disponível em: <http://www.dialoghisulluomo.it>

<sup>171</sup> Parafrazeando Barba no que diz respeito do futebol (2016, p.22) podemos dizer que o “*fechamento*” é “*fatto di interconnessioni, relazioni, scambi tra gesti, sfere, saperi ; è di sicuro uno specchio della società, un fenomeno che influenza la cultura da cui proviene e allo stesso ne è fortissimamente condizionato*”. É por isso, portanto, que não se pode observar o futebol, diria Barba, e eu acrescento, o “*fechamento*”, sem ter em conta a cultura, a sociedade, a religião. (Barba, 2016).

o “*fechamento*” incarnaria aqueles valores da “mobilidade religiosa”, aquele *habitus religioso* que é ou seria a expressão / ou expressão em parte da sua sociedade.

Assim, o sucesso do “*fechamento*” resulta do fato de tratar-se de uma prática que permite às diferentes correntes religiosas de encontrar seus deuses, quaisquer que sejam eles. O fato de que a reza seja de matriz cristã - católica não exclui, mas, muito pelo contrário, constitui o pano de fundo que une, sobre o qual os praticantes (metaforicamente) se sobrepõem, para retomar a metáfora de Bastide (1953-1970).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo desta tese era abrir um espaço para o debate e a reflexão entorno de um objeto ainda pouco pesquisado nas ciências sociais, o do chamado “*fechamento*”, uma prática dos futebolistas brasileiros.

Sendo um objeto “novo”, tinha, para um jovem antropólogo (não – brasileiro), um duplo desafio.

De um lado, me questionei, seguindo a perspectiva de Geertz (1989) e de Bromberger (1995), como um objeto “denso” de significados que transcendiam o “objeto em si”, pudesse ter merecido pouca atenção dos antropólogos. Isto porque, de fato, não encontrei produção bibliográfica entorno deste assunto. Cheguei à conclusão que podia se tratar de algo demasiadamente “naturalizado” para o brasileiro (antropólogos ou não), ou, simplesmente considerado pouco “interessante”, antropologicamente falando, pelos acadêmicos. De outro lado, sendo um objeto “aberto”, possuía em si todas as potencialidades (e o fascínio) para o sucesso (ou o fracasso) da pesquisa, consciente de que a sua interpretação (do pesquisador) participava, de alguma forma, da sua “invenção”. Mesmo assim, quis me aventurar, intelectualmente e empiricamente, na sua análise.

Não se trata de que ao questionar sobre o “*fechamento*”, formalmente e informalmente, os futebolistas e acadêmicos não soubessem me responder. Ao contrário. Mas, o que me chamou atenção foi que a maioria liquidava o assunto com uma resposta padrão, porém reveladora para um antropólogo que procura refletir sobre o que os nativos consideram “fútil e irrisório” do tipo “é aquele círculo onde os futebolistas rezam o Pai nosso e isto faz parte da cultura esportiva brasileira”. Outros, sobretudo a mídia brasileira, relacionavam, como vimos superficialmente, o “*fechamento*” como uma manifestação de fé evangélica.

Fundamentalmente produziam-se os seguintes discursos: os “nativos”, que compartilhavam o “*fechamento*” no seu cotidiano e que simplesmente o “faziam” sem se questionar “por que o faziam”. Já a mídia, por sua parte, passou a associar as manifestações públicas de fé evangélicas dos futebolistas brasileiros com o “*fechamento*”. Já a imprensa internacional e os dirigentes de futebol, bem como a FIFA, de modo etnocêntrico e querendo aplicar uma visão “universal” de laicidade, que corresponderia àquela francesa, procuraram neutralizar qualquer tipo de manifestação de fé nos estádios.

No âmbito internacional, muito mais do que a questão evangélica “brasileira”, tais disposições estão indiretamente relacionadas à controvérsia do Islã<sup>172</sup>.

A CBF, por sua vez, e por solicitação da FIFA, também deveria agir no sentido de “limitar” este tipo de manifestações em âmbito nacional, o que, de alguma forma e pelo menos a nível muito mais simbólico do que real, foi feito<sup>173</sup>.

Quem, porém, costuma acompanhar o cotidiano do futebol brasileiro, quem participa da vida dos futebolistas brasileiros, quem vai aos jogos, não somente dos profissionais, mas também das categorias de base e da várzea, se depara com gestos, expressões, falas que remetem ao mundo das religiões. E o “*fechamento*”, nesse sentido, não constitui uma exceção.

Nesta querela, eu vejo, de um ponto de vista antropológico, muita confusão. Parece-me que no âmbito esportivo brasileiro produz-se o mesmo tipo de discurso que, por exemplo, se faz entorno dos monumentos religiosos<sup>174</sup> (Giumbelli, 2012). A comparação pode ser um pouco forçada mas o que quero demonstrar é o seu raciocínio. De fato, a maioria dos entrevistados não nega o caráter religioso do “*fechamento*”, mas exalta esta prática como sendo algo que faz parte da cultura brasileira. O que os praticantes querem dizer é que o “*fechamento*”, muito mais do que a expressão de uma religiosidade, é um objeto que transcende o fato religioso *stricto sensu*, sendo percebido como prática cultural.

---

<sup>172</sup>A este respeito ver o ensaio de Gauchet (2015) “Le cause del fondamentalismo islamico” no qual o sociólogo francês põe em evidência, sem restrições intelectuais ou políticas, as dificuldades da sociedade ocidental (francesa em particular) para compreender a questão da religião islâmica e sua (in)visibilidade nos espaços públicos: “*La fede si risveglia un po’ ovunque, al punto che la disaffezione alla credenza religiosa (décroyance) che caratterizza l’Europa figura come un’eccezione su scala mondiale. Ed eccoci di fronte a un “ritorno del religioso” che demolisce la nostra superbia di individui moderni*”.

A este respeito é dos últimos dias a controvérsia entorno do traje de banho chamado “burkini” que as mulheres muçulmanas utilizam para ir à praia e num primeiro momento proibido, como forma de combate ao radicalismo islâmico.

Como justamente escreveu o intelectual Tahar Ben Jelloun In:

([http://www.repubblica.it/esteri/2016/08/18/news/burkini\\_tahar\\_ben\\_jelloun-146173823/](http://www.repubblica.it/esteri/2016/08/18/news/burkini_tahar_ben_jelloun-146173823/)) o que está “em jogo” é o princípio indispensável da laicidade francesa. Ao contrário disso, será o Brasil e a sua laicidade “aberta e inclusiva”, o modelo do “futuro”?

<sup>173</sup> A Confederação Brasileira de Futebol (CBF) limitou o direito aos cultos religiosos durante as concentrações da seleção brasileira de futebol (Disponível em: <<https://noticias.gospelmais.com.br/cbf-proibe-cultos-reunioes-religiosas-concentracao-selecao-30240.html>>). Entretanto, sabe-se que, de alguma forma, eles continuam sendo praticados nos “*fechamentos*” realizados antes das partidas e nos pós-jogos, as mensagens de fé, tal como o que se pôde observar nos Jogos Olímpicos Rio 2016, depois da conquista da inédita medalha de ouro.

<sup>174</sup>Dito diferentemente, os atletas do Internacional essencializam o discurso em chave cultural, afirmando se tratar de manifestações culturais brasileiras. A este respeito, o estudo de Giumbelli (2012) recupera este tipo de debate culturalista que os religiosos utilizam para defender a presença de símbolos religiosos no espaço público. É preciso esclarecer que para os futebolistas entrevistados não se trata de um discurso político.

Para o olhar “forasteiro”, porém, o “*fechamento*” continua sendo uma expressão de religiosidade. Como diria Mauss “*une prière est toujours une prière*”<sup>175</sup> (In: Mauss, 1909) ou seja um ato religioso.

Um segundo ponto concerne o conceito de laicidade que entra em “jogo” nessa querela. Resumindo: laicidade ou liberdade religiosa? Não que o modelo brasileiro não seja “laico”; muito pelo contrário, mas no Brasil o modelo de laicidade se aproxima, como visão de mundo, muito mais do modelo norte–americano de *religious freedom* do que da laicidade francesa (In: Debates do Ner, 2015).

Nesta tese foi preciso esclarecer, inicialmente, que não havia um “*fechamento*” mas sim “*fechamentos*”. Também foi preciso relativizar o impacto dos evangélicos no futebol brasileiro, os quais, hoje em dia, conquistaram uma visibilidade importante neste meio, graças a uma política muito bem organizada, como aquela muito bem conhecida e estudada dos Atletas de Cristo (Jungblut, 1994; Aguiar, 2011) .

O fato de que a opinião pública brasileira confunda e banalize o “*fechamento*” como sendo algo de exclusividade “evangélica”<sup>176</sup>, é revelador da influencia e visibilidade que os mesmos conquistaram neste meio de comunicação global (Rial, 2012;2013).

De uma parte, parece-me, há um processo antropofágico em ato no futebol brasileiro. A sua “neopentecostalização” é porém mais abstrata do que real. O “*fechamento*”, nesse sentido, se insere neste quadro, sendo que surge no momento em que também aparece o grupo evangélico Atletas de Cristo. Porém, o “*fechamento*” possui, intrinsecamente, vários pedaços de diferentes religiões, embora a sua matriz dominante seja a cristã – católica. Dito diferentemente, trata-se de um produto “sincrético”.

Como disse, temos muitas poucas informações entorno deste objeto. A minha tese, portanto, muito mais que avançar conclusões definitivas quer incentivar o debate, tanto entre os especialistas do esporte quanto da religião. Neste sentido, concordo em dizer que, como afirmam Sterchele e Molle (2011), as ciências sociais tem avançado pouco no debate e nas pesquisas entorno das relações entre religião e esporte e vice-versa. Como vimos no Capítulo 1, podemos muito bem resumir que a maioria dos estudos interrogou-se,

---

<sup>175</sup> A este respeito ver Mauss, 1909.

<sup>176</sup> A este respeito ver a polêmica que envolveu a seleção brasileira com a presença de pastores evangélicos nas concentrações, repercutida pela imprensa esportiva. Por exemplo, ver: <http://esportes.estadao.com.br/noticias/futebol,pastor-evangelico-esteve-na-concentracao-da-selecao-nos-eua,1760049>



de maneira geral, se o esporte poderia se considerar ou não uma religião ou um “*surrogate religion*”, recuperando o título do ensaio de Coles<sup>177</sup> (1975).

Sintetizando, podemos dizer que ao longo deste debate, do qual participaram antropólogos de fama internacional como Augé (1982;2016), Bromberger (1995), Barba (2007;2016), Cipriani (2012), concorda-se de que as analogias não fariam de um esporte uma “religião”.

De fato, a década de 1980, se assim podemos dizer, retomando Bromberger (1995), é a década do “retorno do rito” e do “panritualismo”, que fez com que qualquer objeto social, inclusive o esportivo, tenha sido analisado dentro desta linha de pesquisa.

Não se trata de negar o caráter ritualístico de um jogo de futebol, assim como são evidentes as analogias entre esporte e religião (capítulo 1.3).

O que se produziu, porém, ao meu ver, foi um discurso que não avançou, ou seja, a sua interrogação limitou-se à procura de uma “religião” (universal?), produzindo pouquíssimas etnografias entorno deste objeto.<sup>178</sup>

Um segundo ponto, a este respeito, estava chamando a atenção dos antropólogos e sociólogos: o tema da secularização / de- secularização, enfim, do “desencantamento do mundo” (Gauchet, 1985).

Num contexto que “avançava”, aparentemente, na direção do “fim da religião”, ou melhor, da sua desinstituição enquanto diretriz guia da vida dos homens, sociólogos e antropólogos, talvez com um excesso de ênfase, procuraram encontrar nos esportes, no futebol em particular, as novas “religiões seculares”<sup>179</sup> (Piette, 1993). O futebol, então, trata-se de um “fenômeno religioso”, recuperando o título do ensaio de Augé (2016)?

O fato das relações entre religião e futebol tratar-se de um tema pouco pesquisado, hoje, é também outro assunto de reflexão<sup>180</sup>. Neste particular, se no contexto europeu não tivemos avanços significativos, o mesmo não se pode dizer para o contexto brasileiro. Isto porque aqui, hoje, como vimos, chama a atenção dos especialistas<sup>181</sup> as relações entre futebol e pentecostalismo.

---

<sup>177</sup> Coles, Robert W. Football as “Surrogate Religion”? Sociological yearbook of religion in Britain. Londres, 1975.

<sup>178</sup> A este respeito Bromberger (1995, [edição utilizada 1999]) dedica, no capítulo 18 – “Le dimensioni rituali della partita di calcio” (Bromberger, 1999, p.227), amplo espaço entorno deste debate assim como Barba (2016) no capítulo 5 “ Tifo, Religione, Superstizione”.

<sup>179</sup> A este respeito ver Piette (1993).

<sup>180</sup> No Brasil Toledo (2001) tinha ressaltado as poucas monografias produzidas sobre futebol e religião.

<sup>181</sup> A este respeito ver Jungblut (1994), Aguiar (2004;2011), Rial (2012;2013).

Esta atenção é justificada: o Brasil é o país onde nasceu o grupo evangélico Atletas de Cristo, na década de 1980, e sua visibilidade cresceu a tal ponto que a antropóloga Rial afirmar existir a “*virada neopentecostal*” no futebol brasileiro (Rial,2013).

A tese aqui apresentada ocupa-se não somente dos evangélicos pois procura alargar o seu horizonte. Isto porque o objeto em questão, o “*fechamento*”, permite de fato sair também deste quadro e pensar dentro de uma outra perspectiva este tipo de relação.

Um último dado confirma a dificuldade de associação entre esporte e religião. Refiro-me à pouca colaboração existente entre especialistas da religião e do esporte<sup>182</sup>.

Neste sentido, é louvável a iniciativa de um congresso internacional que irá ocorrer em 2016 na Universidade de Murcia<sup>183</sup>, que irá contemplar as relações entre esporte e religião. Será, sem dúvida, uma ocasião para atualizar o “estado da arte” dessa relação controversa.

É dentro dessa linha de pesquisa que este trabalho se insere, esperando que antropólogos e sociólogos da religião possam olhar o esporte como objeto válido e interessante, assim como especialistas de esporte também o aproximem da religião.

Sabe-se que a tarefa do antropólogo é ir “além dos simples fatos”. Ou seja, é “*voir du sens là où on serait tenté de ne voir que des faits*” (Bromberger, 2016). Foi seguindo esta orientação que busquei ver no “*fechamento*” o “sentido” que os nativos faziam, a cada jogo, dentro do vestiário.

Talvez, e estou consciente disso, possa ter ido demasiadamente “além”, ou seja ter produzido, através da minha interpretação, um “novo” produto: o “*fechamento*” do “pesquisador”. Mas acredito que se trata de um “risco” que é preciso correr, consciente da relativização dos meus assuntos e da postura metodológica e ética com a qual procurei analisar os “fatos” durante estes quatro anos de estada no Brasil.

De fato, ao longo destes quatro anos tive a possibilidade de transitar, simbolicamente e não, entre dois mundos. As viagens que realizei, quando voltava para a Itália para passar as férias, ver a família e os amigos, acabaram sendo não somente momentos de reencontros prazerosos, de descanso “intelectual”, mas se tornaram também

---

<sup>182</sup> Nos eventos acadêmicos que participei (na reunião de antropologia do Mercosul [RAM] em Cordoba, Argentina, 2013; na reunião de antropologia brasileira [RBA], em Natal, Brasil, 2014, e no I congresso de associação internacional de ciências sociais e humanas em língua portuguesa [CONLAB] em Lisboa, Portugal) não houveram trabalhos que tratassem das relações entre esporte e religião.

<sup>183</sup> Congreso Internacional cuerpo y espíritu: deporte y cristianismo en la historia. 18-21 de octubre de 2016, Universidad Católica de Murcia (UCAM).

reveladores da *liminaridade* da posição do antropólogo, algo que dificilmente conseguimos compreender sem uma experiência de campo “alheia”.

Este distanciamento simbólico e real em relação ao meu objeto de pesquisa foi necessário para produzir uma reflexividade entorno deste objeto social (Augé, 2006), aplicando, desta maneira, o princípio metodológico do “*sguardo da vicino e da lontano*” (Lévi-Strauss, 1992).

O *habitus* do pesquisador, como escrevi ao longo da tese, jogou também um papel fundamental na interpretação<sup>184</sup> do objeto de estudo.

Além disso, a experiência de campo, assim como a experiência “além” do campo propriamente dito “de pesquisa”, foram essenciais na produção desta tese.

Finalmente, e para concluir, o “*fechamento*” enquanto objeto de estudo se revelou, aos poucos, ao longo da pesquisa, um fenômeno de significação da cultura brasileira. Atrás daquele círculo, daquela união, daquele Pai Nosso há (ou haveria) a expressão simbólica daquele “sonho” brasileiro<sup>185</sup>, bem descrito por Gil (2003), que sabe harmonizar e incluir as diferenças:

Nous sommes un peuple métissé qui marche au long des siècles, créant une culture essentiellement syncrétique. Une culture diversifiée, plurielle, mais qui est comme un verbe conjugué par des personnes diverses, en temps et modes distincts. Et, en même temps, cette culture est une : culture tropicale syncrétique tissée à l’abri et à la lumière de la langue portugaise (Gil, 2003)<sup>186</sup>.

Pelos menos é a interpretação de um antropólogo não brasileiro que se deparou, por quase cinco anos, frente de um objeto interessantíssimo e sobre o qual será preciso retornar.

Enfim, parafraseando Augé (In: 1982, p.9), pode-se perguntar:

“*Peut-être le Brésil est-il en avance d’un nouveau produit syncrétique et ne le sait pas ?*”

---

<sup>184</sup> Estou consciente que a “lente do antropólogo” como diz Barba (2016, p.20) é uma lente “*talvolta parziale, personale, autoreferenziale, perché ogni sguardo, di fatto, è interpretazione*”.

<sup>185</sup> A este respeito, a imagem de um Brasil mestiço, sincrético, plural, acolhedor e culturalmente antropofágico foi repostada, com sucesso, na cerimônia de abertura e encerramento da Olimpíada de 2016 no Rio de Janeiro.

<sup>186</sup> In : Marie-Caroline Saglio-Yatzimirsky, « Quelle culture pour les sociétés multiculturelles ? L’Inde et le Brésil : esquisse d’une comparaison », Le Débat 2015/4 (n° 186), p. 44-53. DOI 10.3917/deba.186.0044

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRAFICAS

ACQUAVIVA, S. *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*. Milano: Mondadori, 1971.

AGUIAR, Reinaldo Olécio. *Religião e esporte – os atletas religiosos e a religião dos atletas: um estudo das transformações na relação entre o subcampo protestante brasileiro e o esporte*. Tese de doutorado. UMESP, São Bernardo do Campo, 2004.

\_\_\_\_\_. A sociabilidade esportiva das Igrejas Renascer em Cristo e Bola de Neve. In: *Visão de jogo – antropologia das praticas esportivas*, São Paulo: Editora terceiro nome, 2009.

\_\_\_\_\_. Deus é mais: a supremacia da fé evangélica na ótica dos Atletas de Cristo. In : *Revista Brasileira de História das Religiões*, Ano III, N° 9, 2011, pp. 229-252. ISSN:1983-2850.

AIME, Marco. *Eccessi di culture*. Torino: Giulio Einaudi editore s.p.a., 2004.

\_\_\_\_\_. *Sensi di viaggio: colori, odori, incontri: c'è un modo diverso per conoscere il mondo*. Milano: Ponte alle grazie, 2005.

\_\_\_\_\_. *Il primo libro di antropologia*. Torino: Giulio Einaudi editore s.p.a., 2008.

\_\_\_\_\_. *La casa di nessuno: I mercati in Africa Occidentale*. Torino: Bollati Boringhieri, 2002.

\_\_\_\_\_. *Cultura*. Torino: Bollati Boringhieri, 2013.

ALMEIDA, Ronaldo De. *A Universalização do Reino de Deus*. Campinas, Unicamp, 1996 (dissertação de mestrado).

\_\_\_\_\_. Dez Anos do “Chute na Santa”: A Intolerância com a Diferença. In: *Intolerância Religiosa: Impacto do Neopentecostalismo no Campo Religioso Afro-Brasileiro / Vagner Gonçalves da Silva (org.)* São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015, pp.171-189.

ALMEIDA, Ronaldo De. A guerra de possessões. In: Corten, André, Dozon, Jean-Pierre, ORO, Ari Pedro (org.) *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, pp.321-342, 2003.

ALMEIDA, Ronaldo De., MONTERO, Paula. Trânsito religioso no Brasil. In: *São Pulo em Perspectiva*, 15(3), pp.92-101, 2001.

AMSELLE, Jean-Loup. *Logiche meticce. Antropologia dell'identità in Africa e altrove*. Torino: Bollati Boringhieri, 1999.

AMSELLE, Jean-Loup. *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*. Paris: Flammarion, 2001.

ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1982.

AUBERT, Nicole (sous la direction de). *L'individu hypermoderne*, Édition Erès, coll. Sociologie Clinique, 2004.

AUBERT, Nicole. « La Société Hyper moderne, l'Individu Hyper moderne : Ruptures et contradictions ».

Troisième séminaire AFAPP du 5 février 2011 « L'accompagnement des processus de construction identitaire : l'apport de la sociologie »

[http://www.afapp.org/images/docs/110530%20Nicole%20Aubert\(2\).pdf](http://www.afapp.org/images/docs/110530%20Nicole%20Aubert(2).pdf)

AUBRÉE, Marion. Le « Cercle Dieu et vérité » Un mouvement panthéiste entre les population d'origine africaine de Recife (1929/1968) In : *Archives de sciences sociales des religions* , 117, 2002, pp.81-99.

\_\_\_\_\_. DIANTEILL, Erwan. Misères et splendeurs de l'afro – américanisme, une introduction. In : *Archives de sciences sociales des religions*, 117, 2002.

AUGÉ, Marc. *Non-lieux: introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris: Seuil, 1992.

\_\_\_\_\_. *Fictions fin de siècle suivi de Que passe-t-il? 29 février, 31 mars, 30 avril*. Paris: Libraire Arthème Fayard, 2000.

\_\_\_\_\_. COLLEYN, J.-P. *L'Anthropologie*. Paris: PUF, 2004.

\_\_\_\_\_, AIME M. *Le métier d'anthropologue*. Paris: Editions Galilée, 2006.

\_\_\_\_\_. Football. De l'histoire social à anthropologie religieuse. In : *Le Débat* n° 19, 1982.

\_\_\_\_\_. Le sport comme phénomène surmoderne. In : *Recherches en communication*, n°5, 1996.

\_\_\_\_\_. *Génie du Paganisme*. Paris : Gallimard, 2008 (I ed. 1982).

\_\_\_\_\_. La squadra è un totem e i calciatori sono gli Dei di Omero. In: *Il Venerdì di Repubblica*, 10 giugno 2016, p. 23.

BALANDIER, Georges. Ce que « disent » le corps et le sport. In : *Corps et cultures*, n°6/7, 2004.

BARBA, Bruno. *Un antropologo nel pallone*, Roma, Meltemi, 2007.

\_\_\_\_\_. *La 33esima squadra: Il sogno del mondiale con 23 giocatori da sogno*. Orbetello: Editrice Effequ, 2010.

\_\_\_\_\_. *No país do Futebol. Brasile 2014: il calcio torna a casa. Un trattato antropologico*. Orbetello: Editrice Effequ, 2014.

\_\_\_\_\_. *Brasil meticcio*. Torino: Il Segnalibro, 2004(a).

\_\_\_\_\_. *La Roma Negra di Jorge Amado*. Milano: Unicopli srl, 2004(b).

\_\_\_\_\_. *La poesia di Ipanema*. Milano: Unicopli srl, 2007.

\_\_\_\_\_. *San Paolo: Lévi-Strauss, saudade tropicale*. Milano: Unicopli, 2010.

\_\_\_\_\_. *Rio, ritratto di una città*. Bologna: Odoya, 2015.

\_\_\_\_\_. *Meticcio. L'opportunità della differenza*. Orbetello: Effequ, 2015.

\_\_\_\_\_. *Calciologia. Per una antropologia del football*. Milano-Udine: Mimesis Edizioni, 2016.

\_\_\_\_\_. Il candomblé tra tradizione e transculturazione. In: *Alleo review*, 2013.

\_\_\_\_\_. (org.) *Tutto è relativo. La prospettiva in antropologia*. Firenze: Seid Editori, 2008.

BARBA, Bruno; FALDINI, Luisa; PRANDI, Reginaldo. *Sincretismo o africanizzazione ? Dinamiche delle religioni brasiliane*. Genova: Ecig, 2002.

BARBÀRA, R.S. *Il Candomblé*, Milano: Xênia Edizioni, 2003.

BARLEY, Nigel. *The Innocent Anthropologist: Notes from a Mud Hut*. New York: Vanguard Press, 2000.

BASTIDE, Roger. "O sagrado selvagem". In: *O Sagrado Selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das letras, 2006 (I ed. 1973).

\_\_\_\_\_. " Le principe de coupure et le comportement afro- brésilien" In: R. BASTIDE (dir.), *Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas*, 1954, São Paulo: Anhembi, pp.593, 603, 1955.

\_\_\_\_\_. *Les religions africaines au Brésil : contribution à une sociologie de l'interpénétration de civilisation*, Paris : PUF, 1960.

BASTIDE, Roger. *Les Amériques noires : les civilisations africaines dans le Nouveau Monde*, Paris : Payot, 1967.

\_\_\_\_\_. « Mémoire collective et Sociologie du bricolage », In : *L'année sociologique*, vol.21, pp.65-108, 1970.

BATAILLE, Georges. *Théorie de la religion*. Paris: Edition Gallimard, 1973.

\_\_\_\_\_. *L'expérience intérieure*. Paris: Gallimard, 1997.

BAUBÉROT, Jean. Libertà religiosa e laicità in Francia. In: *Lessico di etica pubblica*, N° 2, 2011, pp. 59-70. ISSN: 2039-2206

\_\_\_\_\_. La représentation de la laïcité comme « exception française ». In: *Cosmopolitique*. N. 16 de novembre, 2007.

\_\_\_\_\_. *Les laïcités dans le monde*, PUF, Paris, 2007.

\_\_\_\_\_. *La laïcité falsifiée*, La découverte, Paris, 2012.

\_\_\_\_\_. *Histoire de la laïcité en France*, PUF, Paris, 2010.

\_\_\_\_\_. Laïcité/laicisation. In : Azria, Régine et Hervieu-Léger, Danièle. *Dictionnaire des faits religieux*. Paris, PUF, 2010, p. 620-624.

\_\_\_\_\_, Milot, M. *Laïcités sans frontières*, Seuil, Paris, 2011.

BENEDICT, Ruth. *Modelli di cultura*. Milano : Feltrinelli, 1960 (ed. or. 1934).

BERGER, Peter. *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, Trad. *La religion dans la conscience moderne*, Centurion, 1971, (1<sup>o</sup> ed. 1967).

BERNAND, Carmen ; CAPONE, Stefania ; LENOIR, Frédéric, CHAMPION, Françoise. « Regards croisés sur le bricolage et le syncrétisme », In : *Archives de sciences sociales des religions*, 114, 2001, pp.61-66.

BERTRAND, Julien. *La fabrique des footballeurs. Analyse sociologique de la construction de la vocation, des dispositions et des savoir –faire dans une formation au sport professionnel*. Thèse de doctorat de sociologie et anthropologie, Université Lumière Lyon 2, 2008.

BOBINEAU, Olivier. La troisième modernité, ou « l'individualisme confinitaire ». In: *SociologieS*, *Théories et recherches*, 2011. Disponible : <http://sociologies.revues.org/3536>

BODIN, Dominique, HÉAS, Stéphane. *Introduction à la sociologie des sports*. Paris: Chiron, 2002.

BOUET, Michel. *Signification du sport*. Paris : Editions Universitaires, 1968.

BOESPFLUG, François. « Le syncrétisme et les syncrétismes. Périls imaginaires, faits d'histoire, problèmes en cours » In : *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2/2006 (TOME 90), pp.273-295.

BOURDIEU, Pierre. I riti come atti di istituzione. In: «*Problemi del Socialismo*». Milano: Franco Angeli, 1990, p. 145-154.

\_\_\_\_\_. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Editora, 1989.

\_\_\_\_\_. *Le Sens Pratique*. Paris: Lés Édition du Minuit, 1980.

BROHM, Jean-Marie. *Sociologie politique du sport*. Nancy: P.U.N.,1992 (I ed. 1976).

\_\_\_\_\_, *Les meutes sportives : Critique de la domination*, Paris : L'Harmattan, 1993.

\_\_\_\_\_. « La religion sportive » In : *Action et recherches sociales*, vol.12, n°3,pp.108-109, 1983.

BROMBERGER, Christian, *Le match de football. Ethnologie d'une passion partisane à Marseille, Naples et Turin*. Paris : Coédition Ministère de la Culture/Maison des sciences de l'Homme, 1999. (I ed.1995).

\_\_\_\_\_. Pour une ethnologie du spectacle sportif : le match de football à Marseille, Turin e Naples. In : *Sciences sociales et sports*, Strasbourg : Université des Sciences Humaines, 1988.

\_\_\_\_\_. Sur les gradins, ont rit... aussi parfois. Facétie et moquerie dans les stades de football. In : *Le Monde alpin et rhodanien*. La moquerie. Dires et pratiques, 1988.

\_\_\_\_\_. L'âne et les feux d'artifice. Essai sur l'imaginaire de Naples à travers son football. In : *Textes d'anthropologie urbaine offerts à Jacques Gutwirth, réunis par Colette Pétonnet et Yves Delaporte*. Paris : L'Harmattan, 1993.



CAILLOIS, Roger. *I giochi e gli uomini. La maschera e la vertigine*. Milano: Bompiani, 2000. (1 ed. 1967).

CANAL, Jean-Luc. ; QUINTILLA Caroline. « Du mec au joueur ». In: *Corps et Culture n°4 – Corps, Sport, Rites, 1999*.

CAPONE, Stefania. Le candomblé au Brésil, ou l'Afrique réinventée. In : *La religion : unité et diversité*. Paris, pp. 225-231, 2005.

\_\_\_\_\_. A propos des notions de globalisation et de transnationalisation. In : *Civilisation*. Bruxelles, pp.9-22, 2004.

CARDOSO de OLIVEIRA, Roberto. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo Editora, UNESP, 2000.

CAROSO, Carlos ; TAVARES, Fátima. Futebol e Religião: algumas observações. In: *Consciência Negra/ Caderno Especial, Jornal A TARDE, 2013*.

CARVALHO, José Jorge. Um espaço público encantado. Pluralidade Religiosa e Modernidade no Brasil. *Série Antropologia, UNB, n°249, 1999*.

CASANOVA, Jose. As religiões estão se tornando cada vez mais globais. *Revista Instituto Humanitas Unisinos, 2013*.

CHAMPION, Françoise ; HERVIEU-LÉGER, Danièle. *De l'émotion en religion, renouveau et traditions*. Paris : Centurion, 1990.

CHAMPION, Françoise. Religieux flottant, éclectisme et syncrétisme. In : DELUMEAU, Jean. *Le fait religieux*, Fayard, pp.741-772, 1993.

\_\_\_\_\_. La religion à l'épreuve des Nouveaux Mouvements Religieux. In : *Ethnologie française XXX, 42000, pp. 525-533*.

CHANSON, Philippe. *Variations métisses. Dix métaphores pour penser le métissage*. Louvain : Bruylant – Academia, 2011.

\_\_\_\_\_. Le paradigme du métissage : déclinaison et combinaison d'une donne aux penser multiples. In : *Alterstice, 4(2), pp.13-24, 2014*.

CIPRIANI, Roberto. Religione e politica. Il caso italiano: la religione diffusa. *Studi di Sociologia, Roma, 1983*.

CIPRIANI, Roberto. 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*. Pisa-Roma, 2011.

\_\_\_\_\_. A religião no espaço público. In: *A religião no espaço público. Antropologia hoje*, São Paulo, Terceiro nome, 2012.

\_\_\_\_\_. Sécularisation ou retour du sacré ? In : *Archives de sciences sociales des religions*, 52/2, 1981, pp. 141-150.

\_\_\_\_\_. Sport as (Spi)rituality In: *Implicit Religion*, Equinox Publishing Ltd, pp.139-152, 2012.

\_\_\_\_\_. *Manual de Sociologia da religião*. São Pulo: Paulus, 2007.

CLIFFORD, James. *Ai margini dell'antropologia*. Roma: Meltemi editore, 2004.

\_\_\_\_\_. *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge-London: Harvard University Press, 1977.

\_\_\_\_\_. "Sobre a automodelagem etnográfica: Conrad e Malinowski". In: *A experiência etnográfica- antropológica e literatura no século XX*. 3° Ed. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2001.

\_\_\_\_\_. "Sobre o Surrealismo etnográfico". In: *A experiência etnográfica- antropológica e literatura no século XX*. 3° Ed. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2001.

COLES, Robert W. Football as "Surrogate" Religion ? *Sociological yearbook of religion in Britain*. Londres, 1975.

COUBERTAIN, Pierre. *Pédagogie sportive*. Avignon, STAPS, 1922.

COX, Harvey. *La città secolare*. Florencia: Vallecchi, 1968.

CZECH, Daniel R.; CRAIG A. Wrisberg; LESLEE A. Fisher; CHARLES L. Thompson; GENE Hayes. The Experience of Christian Prayer in Sport. An Existential Phenomenological Investigation. In: *Journal of Psychology and Christianity*, 2, 2004.

DAL LAGO, Alessandro. *Descrizione di una Battaglia. I rituali del calcio*. Bologna: Il Mulino, 1999.

DA MATTA, Roberto. *Antropologia do óbvio: notas em torno do significado social do futebol brasileiro*. In: *Revista USP*. Dossiê Futebol, nº 22, São Paulo, 1994.

DA MATTA, Roberto. "Esporte na sociedade: um ensaio sobre o futebol brasileiro". In: *Universo do futebol: esporte e sociedade brasileira*. Rio de Janeiro: Pinakotheke, 1982. p. 19-42.

\_\_\_\_\_. Do país do carnaval à carnavalização: o escritor e seus dois brasis. *Cadernos de Literatura Brasileira*, Rio de Janeiro, 1997.

\_\_\_\_\_. O Ofício de Etnólogo, ou como Ter "Anthropological Blues". Comunicação 1, Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1974.

\_\_\_\_\_. Você tem cultura ? In: *Jornal da Embratel*, Rio de Janeiro, 1981.

\_\_\_\_\_. Ópio do povo x drama de justiça social. In: *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, v.1, 4, pp.54-60, 1982.

\_\_\_\_\_. *A bola corre mais que os homens*. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2006.

DAMO, Arlei Sander. *Do dom a profissão: a formação de futebolistas no Brasil e na França*. São Paulo: Hucitec, 2007.

\_\_\_\_\_. « Da paixão pela etnologia à etnologia das paixões contemporâneas » In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, n°30, p.233-36, 2008.

\_\_\_\_\_. « Os ritos e performances de pertencimento antes do jogo » In: *Do dom a profissão: uma etnografia do futebol de espetáculo a partir da formação de jogadores no Brasil e na França*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, UFRGS, Porto Alegre, 2005.

DARBON, Sébastien. *Diffusion des sport et impérialisme anglo-saxon. De l'histoire événementielle à l'anthropologie*. Paris : Édition de la Maison des Sciences de l'Homme, 2008.

\_\_\_\_\_. « Les pratiques sportives au filtre de l'anthropologie » In : *La revue pour l'histoire du CNRS*, n°26, p.24-29, 2010.

DE MARTINO, E. *Sud e magia*. (Introduzione di Umberto Galimberti), Milano: Feltrinelli, 2008 (I ed. 1959).

DEI, Fabio. *Il Calcio: una prospettiva antropologica*. Roma, 1991.

DESROCHE, Henri. Religion et Développement. Le thème de leurs rapports réciproques et ses variations. In: *Archives des sciences sociales des religions*, volume 12, pp. 3-34, 1961.

DIOTALLEVI, Luca. O sentido e o problema do “separatismo moderado”: por uma contribuição sociológica à análise da religião no espaço público. In: *Debates do Ner*, 16, n° 27, pp.19-48, 2015.

DROZ Yvan, ORO Ari Pedro, SOARES Edio. “Le butinage religieux: regard anthropologique sur les pratiques religieuses” In : CHANSON Philippe, DROZ Yvan, GEZ Yonatan , SOARES Edio (sous la direction) *Mobilités religieuses. Retours croisés des Afriques aux Amériques*, Karthala, 2014.

DURANTI, Alessandro. *Etnografia del parlare quotidiano*. Roma: La Nuova Italia Scientifica, 1992.

DURKHEIM, Émile. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, Paris: Félix Alcan, 1912.

\_\_\_\_\_. *Le Suicide*, 1898.

\_\_\_\_\_. *Individualisme et les intellectuels*, 1898.

\_\_\_\_\_. Le sentiment religieux a l'heure actuelle. In : *Archives de Sociologie des Religions*, n. 27, pp. 73-77. 1969 (I ed. 1913).

\_\_\_\_\_. *Les Règles de la méthode sociologique*. Paris: PUF, 1985 (I ed. 1937).

EDWARDS, Harry. *God in the Stadium: Sport and Religion in America*. Lexington: University Press of Kentucky.

EHRENBERG, Alain. *Le culte de la performance*, Paris : Calmann-Lévy,1991.

ELIAS, Norbert. *Sport and Leisure in the Civilizing Process*, Oxford: 1986.

\_\_\_\_\_. Ensaio sobre o desporto e a violência (ELIAS, n. e DUNNING, E.). In : *A Busca da Excitação*, Lisboa: Difel, 1992.

FABIETTI, Ugo. *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*. Roma-Bari: Laterza, 1999.

\_\_\_\_\_. Il rito. In: Signorini I., *I modi della cultura*. Roma: Nuova Italia Scientifica, 1992, pp. 201-226.

FAVRET- SAADA, Jeanne. “Être Affecté”. In: *Gradhiva Revue d'Histoire et d'Archives de l'Anthropologie*, 8, pp.3-9, 1990.

FERRETTI, Sergio. *Repensando o Sincretismo*. São Paulo/São Luís: EDUSP/FAPEMA, 1995.

\_\_\_\_\_. Sincretismo e religião na festa do Divino. In: Revista *ANTHROPOLÓGICAS*, ano 11, volume 18(2), pp.105-122, 2007.

FILHO, Mario. *O Negro no Futebol Brasileiro*. Rio de Janeiro: Mauad, 2003 (1 ed. 1947).

FONSECA, Claudia. La Religion dans la vie quotidienne d'un group populaire brésilien. In : *Archives de sciences sociales des religions*, n°73, pp.125-139, 1991.

FONTENELLE, de Bernard. *La digressione sugli antichi e sui moderni*. Roma: Manifestolibri, 1996. (1° ed. 1688).

FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*, Vozes, pp. 67-162,1994.

FRIGERIO, Alejandro. Sincretismo, cultura e identidad. (Re)Leyendo a Pierre Sanchis desde Argentina y Brasil. In: *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião 7*: 187-189. Revista de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur. Porto Alegre, Brasil. 2005.

\_\_\_\_\_. Identidades porosas, estructuras sincréticas y narrativas dominantes: Miradas cruzadas entre Pierre Sanchis y la Argentina. In: *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião 7*: 223-237. Revista de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur. Porto Alegre, Brasil. 2005.

GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas*. São Paulo: Nacional, 1955.

GAUCHET, Marcel. *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris: Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 1985.

GAYOT, Laurent. « L'ideologie chez Marx: concept politique ou thème polémique ? » In: *Actuel Marx en Ligne* n°32 (15/10/2007), <http://actuelmarx.u-paris10.fr/alp0032.htm>

GEERTZ, Clifford. *The Interpretation of culture*, New York: Basic Books, 1973.

\_\_\_\_\_. "A religião como sistema cultural". In: *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: GEN, 1989.

GEERTZ, Clifford. "Ethos", Visão do Mundo e a Análise de Símbolos Sagrados". In: *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: GEN, 1989.

\_\_\_\_\_. Um Jogo Absorvente: Notas sobre a Brigas de Galos Balinesa. In: *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: GEN, 1989.

\_\_\_\_\_. O beliscão do destino: a religião como experiência, sentido, identidade e poder. In: *Nova luz sobre a Antropologia*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, p.149-165, 2001.

\_\_\_\_\_. *Opere e Vite. L'Antropologo come autore*. Bologna: Il Mulino, 1995 (I ed. 1992).

GIRARD, René. *La violence et le sacré*. Paris: Pluriel, 2011.

GIULIANOTTI, Richard. *Sociologia do futebol. Dimensões históricas e socioculturais do esporte das multidões*. São Paulo: Editora Nova Alexandria Ltda, 2010.

GIUMBELLI, Emerson. Religião, Estado, modernidade: notas a propósitos de fatos provisórios. In: *Estudos Avançados*, N° 18 (52), pp.47-62, 2004.

\_\_\_\_\_. Crucifixos em recintos estatais e monumento do Cristo Redentor: distintas relações entre símbolos religiosos e espaços públicos. In: *A religião no espaço público: atores e objetos. Antropologia Hoje*, São Paulo: Terceiro Nome, 2012.

GOFFMAN, Erving. *ASYLUMS. Le istituzioni totali: i meccanismi dell'esclusione e della violenza*. Torino: Edizioni di Comunità, 2001 (I ed. 1961).

GUILLOU, Sophie. « Dans les secrets des vestiaires ». *En jeu une autre idée du sport n° 412*, 2007.

GUTTMANN, Allen. *From Ritual to Record: the Nature of Modern Sports*. New York: Columbia University Press, 1978. éd. rév. en 2004 trad. *Du rituel au record. La nature des sports modernes*. Traduit et présenté par Thierry Terret. L'Harmattan, 2006.

HERVIEU-LÉGER, Danièle; CHAMPION, Françoise. *Vers un nouveau christianisme ? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*. Paris : Éditions du Cerf,. 2008. (1° éd. 1986).

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 1999.

\_\_\_\_\_. La religion, mode de croire. *Revue de Mauss*, pp. 144-158, 2003/2.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *La religion en miettes ou la question des sectes*. Paris : Calmann-Lévy, 2001.

\_\_\_\_\_. Les nouvelles formes de la religiosité. In : Yves Michaud (org.) *Qu'est –ce que la culture*. Paris : Osile Jacob, 2001.

HUIZINGA, J. *Homo ludens*. Torino: Einaudi, 1972.

IONESCU, Simona; LABRIDY, Françoise. Comparaison des représentations religieuses du sport olympique chez les sportifs de haut niveau roumains et français : analyse de cas. *Staps*, 2008.

ISAMBERT, François-André. *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*. Paris: Éditions de Minuit, 1982.

JAMES, William. *The varieties of Religious Experience: A study in Human Nature*. New York: Cosimo Classics, 2007. (1<sup>o</sup> ed. 1902).

JUNGBLUT, Airton Luiz. *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, 1994.

KINTZELR, Catherine. *Penser la laïcité*. Paris: Éd. Minerve, 2014.

KORSGAARD, Ove. Lo sport come rito della modernità. In : *Religione e società – Rivista di scienze sociali della religione*, Anno XXVI, Pisa-Roma, pp. 70-78, 2011. ISSN: 0394-9397.

LAPLANTINE, François. Penser anthropologiquement la religion. In : *Anthropologie et Sociétés*, vol.27, 2003.

LAPLANTINE, François; NOUS, Alexis. *Le métissage*. Paris: Flammarion, 1997.

LAY, Nancy. Sport and Religion. An Unholy Alliance. *Viewpoints*, US, Department of Educational, Resource Information Center, 1993.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Tropiques*. Paris: Pocket, 2006 (1<sup>o</sup> ed.1955).

\_\_\_\_\_. *Elogio dell' antropologia*. Torino: Einaudi Editore, 2008 (1<sup>o</sup> ed. 1960).

LÉVI-STRAUSS, Claude. *La pensée sauvage*, Paris:Plon, 1962.

\_\_\_\_\_. *Da vicino e da lontano*. Milano: Rizzoli, 1988.

LUCKMANN, Thomas. *La religione invisibile*. Bologna: Il mulino, 1967.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonauti del pacifico occidentale. Riti magici e vita quotidiana nella società primitiva*. Torino: Bollati Boringhieri, 2004 (1<sup>^</sup>ed. 1922).

\_\_\_\_\_. *Giornale di un antropologo*. Roma: Armando Editore, 1992 (I ed.1962).

MANCUSO, Vito. Cristiani e Islamici, una sola preghiera. In: *La Repubblica*, 2/08/2016.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando*. Dissertação de mestrado, USP, São Paulo, 1995.

\_\_\_\_\_. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. *Civitas*, Porto Alegre, pp.238-258, 2011.

MARTELLI, Stefano, PORRO, Nicola. *Manuale di Sociologia dello Sport*. Milano: Franco Angeli, 2013.

MARY André, « En finir avec le bricolage ... ? » In : *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 116 | octobre - décembre 2001, mis en ligne le 12 octobre 2005, consulté le 26 novembre 2015. URL : <http://assr.revues.org/494> ; DOI : 10.4000/assr.494.

\_\_\_\_\_. « Bricolage afro-brésilien et bris-collage postmoderne », In : Paul LABURTHE-TOLRA, éd., *Roger Bastide ou le réjouissement de l'abîme*, Paris, L'Harmattan, 1994, pp.85-98.

\_\_\_\_\_. *Le défi du syncrétisme. Le travail symbolique de la religion d'Éboga (Gabon)*, Paris. Éditions de l'EHESS, 1999 .

\_\_\_\_\_. *Le Bricolage africain des héros chrétiens*. Paris, Cerf, 2000.

\_\_\_\_\_. *Les anthropologues et la religion*, Paris: PUF, 2010.

\_\_\_\_\_. « Syncrétisme », article pour Encyclopædia Universalis, Notions, Dictionnaire des idées &Notions en Religion, 2013.

\_\_\_\_\_. « Syncrétisme et anti-syncrétisme, les paradoxes de l'indigénisation des



pentecôtismes », In : Aubourg V. (éd.), *Religions populaires et nouveaux syncrétismes*, Editions Surya-Département d'Ethnologie, La Réunion, pp.143-164, 2011.

MASON, tony. *Association Football and English Society 1863-1915*. Brighton: The Harvester Press, 1980.

MAUSS, Marcel. *Esquisse d'une théorie général de la magie*, in *Sociologie et Anthropologie*. Paris: PUF, 2004, p 1 -141 (I ère éd. 1950).

\_\_\_\_\_. "Una categoria dello spirito umano: la nozione di persona, quella di "io". In: *Marcel Mauss Teoria generale della magia e altri saggi*. Torino: Einaudi, 2000. (I ed. 1950).

\_\_\_\_\_. « Le tecniche del corpo ». In: *Sociologie et anthropologie*, Presses Universitaire de France, Paris, pp.386-409, ([1936] 1950).

\_\_\_\_\_. *La Prière*. Paris : Félix Alcan, 1909.

MCLOED, Hugh. La religion et l'essor du sport en Grande-Bretagne. In : *Revue d'histoire du XIX siècle*, pp.2-15, 2004. DOI : 10.400/rh19.624.

MINER, Horace. Body Ritual Among the Nacirema. In: *American Anthropologist*, 58(3), pp. 503-507, 1956.

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil . *Novos Estudos Cebrap*, pp.47-65, 2006.

\_\_\_\_\_. Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. In: *Etnográfica*, vol. 13(01), pp.7-16, 2009. DOI: 10.400/etnográfica.1195.

MORRIS, Desmond. *The Soccer Tribe*. London: Cape, 1981.

MURAD, Maurício. Corpo, Magia e alienação. O negro no futebol brasileiro: por uma interpretação sociológica do corpo como representação social.

In:

[http://www.ludopedio.com.br/v2/content/uploads/203842\\_1.%20Saldanha,%20uma%20saudade.pdf](http://www.ludopedio.com.br/v2/content/uploads/203842_1.%20Saldanha,%20uma%20saudade.pdf)

OBADIA, Lionel. Religion(s) et modernité(s) : Anciens débats, enjeux présents, nouvelles perspectives. In : *Socio-anthropologie* pp., 17-18, | 2006.

\_\_\_\_\_. « Religion(s) et modernité(s) : Anciens débats, enjeux présents, nouvelles perspectives » In : *Socio-anthropologie* [En ligne], 17-18 | 2006, mis en ligne le 16 janvier 2007, consulté le 27 novembre 2015. URL : <http://socio-anthropologie.revues.org/448>

ORO, Ari Pedro. Reciben lo que veniran a buscar - nação e poder num encontro evangélico internacional, em Buenos Aires. In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 30(1), p. 32-52, 2010.

\_\_\_\_\_. Liberdade religiosa no Brasil: as percepções dos atores sociais. *A religião no espaço público*. In: *Antropologia hoje*, São Paulo, Terceiro nome, 2012.

\_\_\_\_\_. O Feiticeiro recorre ao Judiciário. In: *Revista USP*, São Paulo, 2000.

\_\_\_\_\_. A laicidade no Brasil e no Ocidente: algumas considerações. In: *Civitas*, Porto Alegre, 2011.

\_\_\_\_\_. “*Rinnovamento carismatico cattolico e Pentecostalismo evangelico in Brasile: divergenze dottrinali e convergenze politiche*”. Seminario, Università di Roma La Sapienza, 2012.

\_\_\_\_\_. DOS ANJOS, José Carlos Gomes. *Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre. Sincretismo entre Maria e Iemanjá*, Porto Alegre: editora da Cidade, 2008.

\_\_\_\_\_. Neopentecostalismo: dinheiro e magia. In: *Anuario Antropologia Social y Cultura En Uruguay 2002-2003*, Montevideo, pp.205-214, 2003.

\_\_\_\_\_. O neopentecostalismo macumbeiro. In: *Revista USP*, São Paulo, N° 68, pp. 319-322, 2005.

\_\_\_\_\_. Intolerância Religiosa Iurdiana e Reações Afro no Rio Grande do Sul. In: *Intolerância Religiosa: Impacto do Neopentecostalismo no Campo Religioso Afro-Brasileiro* / Vagner Gonçalves da Silva (org.) São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015, pp.29-69.

\_\_\_\_\_. Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul: Passado e Presente. In: *Estudos Afro- Asiáticos*, Ano 24, n°2, pp. 345-384, 2002.

\_\_\_\_\_. Immigrants européens et religions afro-brésiliennes dans le sud du Brésil. In : *Archives des sciences sociales des religions*, n. 68/1, pp.125-140, 1989.

\_\_\_\_\_. PETROGNANI, Claude. A laïcité em questão. Um comentário a um texto de Luca Diotallevi. In: *Debates do Ner*, 16, n° 27, pp.51-61, 2015.

PACE, Enzo. *Credere nel relativo*, UTET Università, 1997.

PALTRINIERI, Anna Casella (a cura di). *Incroci Transatlantici. Il Brasile negli studi dell'antropologia italiana*. Aprilia: Novalagos, 2012.

PARKER Andrew ; WATSON, Nick J. Sport , spiritualità e religione: “Muscular Christianity” e oltre. *Religione e società – Rivista di scienze sociali della religione*, Anno XXVI, Pisa-

Roma, pp. 61-69, 2011. ISSN: 0394-9397.

PETROGNANI, Claude. *Il rituale è di rigore?* Gestis, spazi e superstizioni di una squadra di calcio. Tesi di Laurea Specialistica Magistrale, UNIGE, 2010.

\_\_\_\_\_. Estou aqui como um profeta de Deus: Zé Roberto, o futebol e a religiosidade como *beliscão do destino*. In : *Debates do Ner*, 15, n° 26, pp. 229-252, 2014. ISSN: 1519-843X

\_\_\_\_\_. Avanço neo-pentecostal no futebol brasileiro: análise sócio – antropológica acerca das relações entre religião, futebol e espaço público no Brasil. In: *El futuro nel Pasado*, 6, pp.175-191, 2015. <http://dx.doi.org/10.14516/fdp.2015.006.001.007>

PFISTER, Gertrud. Tra restrizioni ed empowerment. Islam e sport femminile. In: *Religione e Società-Rivista di scienze sociali della religione*. Pisa-Roma, 2011.

PIERUCCI, Flavio « O crescimento da liberdade religiosa e o declínio da religião tradicional: a propósito do censo 2010 » In : *Anuac*, Vol. I, N° 2, pp. 87-96, 2012. DOI: 10.7340/anuac2239-625X-36.

PIERUCCI, Flavio; PRANDI, Reginaldo (Org.) *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1996.

PIETTE, Albert. *La religion de près. L'activité religieuse en train de se faire*. Paris: Métailié, 1999.

\_\_\_\_\_. La photographie comme mode connaissance anthropologique. In : *Terrain* [en ligne], 1992. <http://terrain.revues.org/3039>

\_\_\_\_\_. *Les religiosités séculières*. Paris : PUF, 1993.

\_\_\_\_\_. Pour une anthropologie comparée des rituels contemporains. In : *Terrain*, 1997.

\_\_\_\_\_. “Hybridité, circulation, transmission, réflexions autour des religiosités séculières”, In: *Recherches sociologiques*, pp.113-122. 1997/3,

PORRO, Nicola. *Sociologia dello Sport*. Bologna: Carocci Editore, 2008.

PRANDI, Reginaldo. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. In: *Estudos Avançados* 18 (52), 2004.

\_\_\_\_\_. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das letras, 2001.

PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. In: *Civitas*, Porto Alegre, v.3, n.1, pp.15-33, 2003.

PRICE, Joseph L. *From Season to Season. Sports as American Religion*. Macon, GA: Mercer University Press, 2001.

QUEVAL, Isabelle. *S'accomplir ou se dépasser, essai sur le sport contemporain*, Paris : Gallimard, 2004.

RIAL, Carmen. "O ovo do diabo" e os jogadores de futebol como pastores neo-pentecostais. In: *Revista Instituto Humanitas*, nº424, 24/06/2013.

\_\_\_\_\_. Rodar: a circulação dos jogadores de futebol brasileiro no exterior. In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, 2008.

\_\_\_\_\_. Banal Religiosity: Brazilian Athletes as New Missionaries of the Neo-Pentecostal Diaspora. In: *Vibrant* v.9 n.2, Brasília, 2012.

\_\_\_\_\_. Futebol e mídia: a retórica televisiva e suas implicações na identidade nacional, de gênero e religiosa. In: *Antropolítica*, 14(2):61-80.

RIVIÈRE, Claude. *Os ritos Profanos*. Petropolis: Vozes, 1996.

\_\_\_\_\_. *Socio-anthropologie des Religions*. Paris: Armand Colin, 1997.

ROBBINS, Joel. Pluralismo Religioso e Pluralismo de Valores: Ritual e Regulação da Diversidade Intercultural. In: *XVII jornadas sobre alternativas religiosas na América Latina*. Porto Alegre, 2013.

RODRIGUES, D. Dos S. Liberdade de afirmar –se sem religião: reflexo de transformação no Brasil contemporâneo. In: *Plural*, v.2, 2011.

ROSENFELD, Anatol. *Negro, Macumba e futebol*. São Paulo: Perspectivas, 1993.

SANCHIS, Pierre. Desencanto e formas contemporâneas do religioso. In: *Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, 2001.

\_\_\_\_\_. « Pra não dizer que não falei de sincretismo », Comunicações do ISER, no 45, 13e année, 1994, 4-11.

\_\_\_\_\_. As religiões dos brasileiros. In : *Horizonte*, Belo Horizonte, v.1, N° 2, pp.28-43, 1997.

SANCHIS, Pierre. Cultura brasileira e religião : passado e atualidade. In: *Cadernos CERU*, v.19, n.2, 2008.

SCHECHNER, Richard. Pontos de contato entre o pensamento antropológico e teatral. In: *Cadernos de campo*, São Paulo, n.20, 2011.

SEGALEN, Martine. *Rites et rituels contemporains*. Paris: Armand Colin, 2002. (1 ed. 1998).

SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). *Intolerância Religiosa: Impacto do Neopentecostalismo no Campo Religioso Afro- Brasileiro* / Vagner Gonçalves da Silva (org.) São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015, pp.171-189.

\_\_\_\_\_. Concepções religiosas afro-brasileiras e neopentecostais: uma análise simbólica. In: *REVISTA USP*, São Paulo, nº67, pp. 150-175, 2005.

\_\_\_\_\_. *Intolerância religiosa. Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro* (org.) São Paulo: Edusp, 2015 (1 ed. 2007).

SOARES, Edio, *Le butinage religieux, pratiques et pratiquants au Brésil*, Karthala, 2009.

SORIANO, Osvaldo. *Cuentos de los años felices*. Buenos Aires: Sudamericana, 1994.

\_\_\_\_\_. *Fútbol. Storia di calcio*, Torino: Einaudi, 2006.

STERCHELE, Davide; MOLLE, Andrea. Introduzione. Sport, religione, spiritualità: nuovi spazi di ricerca e riflessione teorica. *Religione e Società-Rivista di scienze sociali della religione*. Pisa-Roma, 2011.

THUILLIER, Jean-Paul. *Le Sport dans la Rome antique*, Paris : Errance, 1996.

\_\_\_\_\_. con Wolfgang Decker. *Le Sport dans l'Antiquité. Égypte, Grèce et Rome*, Paris : Antiqua Picard, 2004.

TOLEDO, Luiz Henrique. Futebol e Teoria Social: Aspectos de Produção Científica Brasileira. In: *BIB*, São Paulo, nº52, 2º semestre, p. 133-165, 2001.

\_\_\_\_\_. *Lógicas no futebol. Dimensões simbólicas de um esporte nacional*. Tese de doutorado, São Paulo: PPGAS/USP, 2000.

TOLEDO, Luiz Henrique; COSTA, Carlos Eduardo Costa (orgs.). *Visão de jogo: Antropologia das práticas esportivas*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2009.

TROGER, Vincent. Sport et dopage : Perversion marchande ou rêve de surhumanité ? In: *Sciences Humaines*, N° 180, mars 2007.

TURINI BRUHNS Heloisa, *Futebol, Carnaval e Capoeira*. Entre as gingas do Corpo Brasileiro. Campinas: Papyrus, 2010.

TURNER, Victor. *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine, 1969.

\_\_\_\_\_. *Antropologia della performance*. Bologna: Il Mulino, 1993 (I ed. 1986).

\_\_\_\_\_. "La stanza degli specchi. Rito, dramma, carnevale, film e spettacolo nelle performance culturali". In: *Antropologia della performance*. Bologna: il Mulino, 1993.

\_\_\_\_\_. "Il dramma sociale nell'Umbanda brasiliano. La dialettica del significato". In: *Antropologia della performance*. Bologna: il Mulino, 1993.

\_\_\_\_\_. "Antropologia della performance". In: *Antropologia della performance*. Bologna: il Mulino, 1993.

\_\_\_\_\_. "Carnevale a Rio. Dramma dionisiaco in una società in via di industrializzazione". In: *Antropologia della performance*. Bologna: il Mulino, 1993.

\_\_\_\_\_. *Dal Rito al Teatro*. Bologna: il Mulino, 1986 (I ed. 1982).

\_\_\_\_\_. "Dramma e riti di passaggio, lo svago e Il lavoro. Saggio di simbologia comparata." In: *Dal Rito al Teatro*. Bologna: il Mulino, 1986.

\_\_\_\_\_. "La recitazione nella vita quotidiana e la vita quotidiana nella recitazione". In: *Dal Rito al Teatro*. Bologna: il Mulino, 1986.

TURPIN, Jean-Philippe. Le Sport : une religion décadente... Note polémique sur les discours « ritologiques » en sociologie du sport. In : *Corps et Culture n°4 – Corps, Sport et Rites-*, 1999.

VALERI, Mauro. *La razza in campo. Per una storia della Rivoluzione Nera nel calcio*. Roma: Edup, 2005.

VAN GENNEP, Arnold. *Les rites de passages*. Paris : Nourry, 1909.

VAMPETA; UNZELETE, C. *Vampeta: memórias do velho Vamp*. São Paulo:Editores LTDA, 2012.

VAZ DE CAMINHA, Pero. *Lettera sulla scoperta del Brasile*. Palermo: Sellerio, 1992.

VELHO, Gilberto. Individuo e religião na cultura brasileira. Sistema cognitivos e sistemas de crenças. In: *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, 1991.

\_\_\_\_\_. Observando o Familiar. In: *NUNES, Edson de Oliveira- A Aventura Sociológica*, Rio de Janeiro, 1978.

WACQUANT, Loïc. Breve genealogia e anatomia del concetto di habitus. In: *ANUAC*, vol.4, nº2, pp.67-77, 2015.

\_\_\_\_\_. *Corpo e Alma*. Notas etnográficas de um aprendiz de boxe. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

WEBER, Max. L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme. Paris: Gallimard, 2003 (I ed. 1922)

WEISS, Raquel. Efervescência, dinamogenia e a ontogênese social do sagrado. In: *Mana* 19(1), 2013.

\_\_\_\_\_. Do mundano ao sagrado: o papel da efervescência na teoria moral durkheimiana. In: *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, 2013.

WILLAIME, Jean Paul. *Sociologie des religions*. Paris: PUF, 2004. (I ed. 1995).

YONNET, Paul. *Huit leçons sur le sport*. Paris : Gallimard, 2004.

## **Sites consultados**

[www.adhonep.com](http://www.adhonep.com)

[www.ihu.unisinos.br](http://www.ihu.unisinos.br)

[www.wikipedia.com.br](http://www.wikipedia.com.br)

[www.caras.uol.com.br](http://www.caras.uol.com.br)

[www.la-croix.com/Debats/Opinions/Debats/Jean-Bauberot](http://www.la-croix.com/Debats/Opinions/Debats/Jean-Bauberot)

[www.education.gouv.fr](http://www.education.gouv.fr)

[www.religiao\\_candomble.com.br](http://www.religiao_candomble.com.br)

<http://sociologies.revues.org/3536>

[www.portalroberiodeogum.com.br](http://www.portalroberiodeogum.com.br)

[www.observatorioracialfutebol.com.br](http://www.observatorioracialfutebol.com.br)

[www.ludopedio.com.br](http://www.ludopedio.com.br)

[www.youscribe.com](http://www.youscribe.com)

[www.esportes.estadao.com.br](http://www.esportes.estadao.com.br)

[www.classiques.uqac.ca](http://www.classiques.uqac.ca)

[www.terrain.revues.org](http://www.terrain.revues.org)

[www.routard.com](http://www.routard.com)

[www.internacional.com.br](http://www.internacional.com.br)

<http://www.sports21.com.br>

[www.dicio.com.br](http://www.dicio.com.br)

[www.atletasdecristo.org/jornal](http://www.atletasdecristo.org/jornal)

[www.dossiersdunet.com](http://www.dossiersdunet.com)

<http://www.europa.uniroma3.it/cipriani>

[www.observatorioracialfutebol.com.br](http://www.observatorioracialfutebol.com.br)

[www.veja.abril.com.br](http://www.veja.abril.com.br)



[http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia\\_visualiza.php?id\\_noticia=2170&id\\_pagina=1&titulo=Censo-2010:-numero-de-catolicos-cai-e-aumenta-o-de-evangelicos,-espiritas-e-sem-religiao](http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia_visualiza.php?id_noticia=2170&id_pagina=1&titulo=Censo-2010:-numero-de-catolicos-cai-e-aumenta-o-de-evangelicos,-espiritas-e-sem-religiao)

<http://www.ipsos-na.com/news-polls/pressrelease.aspx?id=5217&title=%5B1>

[http://www.norc.org/PDFs/Beliefs\\_about\\_God\\_Report.pdf](http://www.norc.org/PDFs/Beliefs_about_God_Report.pdf)

[www.nead.unama.br](http://www.nead.unama.br)

<http://esportes.estadao.com.br/noticias/futebol,fifa-repreende-comemoracao-religiosa-da-selecao-brasileira,3963>

<http://corpsetculture.revues.org/598>

<http://www.dialoghisulluomo.it>

[http://www.repubblica.it/esteri/2016/08/18/news/burkini\\_tahar\\_ben\\_jelloun-146173823](http://www.repubblica.it/esteri/2016/08/18/news/burkini_tahar_ben_jelloun-146173823)

## ANEXOS

### 1. In ricordo di mio padre Gianni: emozioni in viaggio.

(1/3/2012- ore 22:30, Aeroporto di Milano Malpensa, Italia.)

La tua ombra cambia forma in viaggio,  
si ingobbesce su una duna,  
si spezzetta nel sole dietro a una grata,  
si frantuma sui sassi,  
vibra dal finestrino di un treno,  
si irrigidisce, lunga,  
nel tedio di una pianura coperta di brina.  
Danza su un telo mosso dal vento,  
si impenna contro una roccia,  
dando, talvolta, al tuo profilo angoli bizzarri.  
Vedendo la tua ombra cambiare,  
ti accorgi che muovendoti non rimani mai uguale.  
(Marco Aime, Sensi di viaggio<sup>187</sup>)

*Il rullo assordante dei motori dell'Airbus A330 della compagnia aerea TAM sulla pista dello aeroporto di Milano. È una notte d'inverno, di febbraio, il cielo brilla stellato. Dal finestrino, la città è una grande distesa di puntini luccicanti che confonde la vista. Come un puzzle, puoi ricompone la trama. Su, tra le nuvole, il bestione si fa largo. Come una lama nel burro.*

*Lembranças...*

La notte insonne, quella precedente, potrei definirla "di irragionevole agitazione", o solitudine.

Partire soli, attendere in un aeroporto, far passare il tempo tra una coincidenza e l'altra, per non pensare al fatto che si è soli. E che si sta partendo. Crogiolandosi, quando si è giovani, in una dimensione eroica: l'eroe non è solo giovane e bello, ma anche solo. Tutto per non ammettere che si sta soffrendo. Quante pagine sono state dedicate al distacco della partenza, la partenza come morte simbolica. Perché, ogni volta che si parte, ci si scopre più attaccati alle nostre cose che abbiamo intorno, più di quanto vogliamo ammettere. Più abituarci di quanto pensassimo. Il viaggio ti strappa dall'attesa, ti costringe, in qualche modo, a ricominciare. (Aime: 2005, p.10)

*Ricominciare, sì.*

*Dall'altra parte del mondo, dall'alto del mondo.*

*Stop.*

*Inizio o ... fine del viaggio?*

---

<sup>187</sup> Marco Aime, "Sensi di Viaggio", Ponte alle Grazie, Milano, 2005.

*Pensavo al Brasile fin da bambino, "l'immaginavo" attraverso i racconti di mia zia Pierina, lo "sognavo" con il futebol della seleção, "l'indossavo" con la camisa 10, quella di Zico, del mundial 82, presa a São Paulo da mio zio Marino, di quel materiale che pizzica, ma così bella.*

*Lo "giocavo" sulla battigia della spiaggia di maggio, ancora "vergine" dall'assalto dei turisti, affinando la tecnica come facevano solo loro, i brasiliani del "futebol- bailado".  
Calcio e Brasile.*

*E ancora, l'ho "letto" con Amado e Gabriela e i malandros, "colorandomi" dei colori del candomblé e del Pelourinho, l'ho "danzato"(o meglio) visto "danzare" con la sua musica nelle notti d'estate di birra gelata e amori che il vento "de verão" portava via...*

*Lembranças....*

*Un amore. Anzi, due amori.*

*L' antropologia e i viaggi. Il Brasile di Claude Levi-Strauss e i suoi "Tristi Tropici".  
Si, tristi.*

*Il Brasile sognato, cercato, e, come per magia...*

*Atterraggio.*

*Stop.*

*São Paulo. Sono le 5 e 30 di mattina ( 9 e 30 italiane).*

*E' una mattina d'estate. Il cielo è azzurro, limpido, appiccicoso. "Tropicale".*

*L'aroma forte di caffè e l'odore di formaggio del pão de queijo si mescolano, mescolando le mie sensazioni, sollecitando i miei sensi.*

*Si, i sensi. Perché quello mentale è un sogno, non è un viaggio. Puoi deciderne i tempi, le condizioni, i ritmi, le pause. Non sollecita i sensi. Il viaggio, quello vero, ti fa sopportare caldi inebrianti e freddi carichi d'oblio, patire venti indiscreti, godere del primo tepore di un'alba. Non sempre decidi tu dove fermarti, dove dormire, quando dormire. Il viaggio, per me, passa attraverso il corpo, ascoltandone il messaggio, decifrandolo, imparando ad esporlo alle sollecitazioni che provengono dall'esterno. Senza averne paura. Sensi e corporeità. Il piacere di sudare, di rabbrivire, di rimanere abbagliati dal sole o di sentire la sabbia sulla pelle. (Aime, 2005, p.12)*

*E poi gli odori. Il viaggio, quello vero, è fatto di odori che muovono ricordi: il Portogallo e l'odore di pesce, di "sardinhas na brasa" che porta il vento carico di Oceano, nei vicoli di pietra nera dell'Alfama, Coimbra e la fragranza di ciliegia della jinja tra le tasquinhas malandate della baixa, tra studenti, fado, e lo Sporting, Genova e il suo "tanfo" di urina, che sa di "vissuto", di "vero", di storie come quelle di Via del Campo.. " dai diamanti non nasce niente, dal letame nascono i fiori.." cantava De Andrè, Parigi e il "raffinato"*

*profumo di zucchero filato, di caramello tra le piazzette di sassi, giostre e artisti di Montmartre, Londra, e i sapori e gli odori forti, di India, di curry di Liverpool Street. Ricordo l'odore invitante, "zuccheroso" di pipocas doces invadere le "ruas" di Porto Alegre, E poi, San Paolo, il caffè....*

*Ma questa è un'altra storia... e c'è un' aereo da prendere!*

*Mi dirigo, "dribblando" facce e persone dall'aria stanca, al "balcão 7".*

*Un signore con i baffi, mi indica l'uscita.*

*" Sempre pra frente, ta?"*

*" Ta, obrigado".*

*Poi:*

*.....*

*L'aria sempre più "pesante," ma "fredda".*

*Il mio cuore, soffocare.*

*Strozzato.*

*Singhiozzante.*

*Ricordo le lacrime ignorate dai passeggeri che transitavano, sbuffavano per un ritardo che ridevano e si abbracciavano.*

*Io invisibile in mezzo a quella moltitudine. Solo tra un'umanità in viaggio.*

*Ricordo lo sgomento.*

*L'incredulità.*

*L'affannosa ricerca di un telefono.*

*La voce di mia madre strappata al dolore.*

*Mio papà.*

*Gianni.*

*E' partito.*

*In quella madrugada, qualcosa di mio è morto.*

**FINE DEL VIAGGIO.**

*Mi piace ricordare la sua mano, forte, sulla mia spalla.*

*E il suo sguardo, commosso, il giorno della mia Laurea.*

*Il suo "silenzio" pieno di parole.*

*Mi piace pensarlo, vicino a mia madre, sulla tribuna dello stadio, fumando una sigaretta.*

*E il mio sguardo cercarlo.*

*Nella madrugada di São Paulo, la sua stella brilla.  
Starà fumando, forse cucinando un piatto come solo lui sapeva.  
E sarà felice, per me.  
Qua, in Brasile, c'è una "partita" da giocare.  
Sono sicuro, che anche questa vola, non la perderà.  
Fischio d'inizio....  
Dopo quasi 5 anni (la partita più lunga del mondo che Soriano riderebbe)  
Fischio finale ....*

**IL VIAGGIO RICOMINCIA**  
*(30/09/2016, Porto Alegre, Brasil)*



**Gianni, mio padre.**