



Empoderando vidas.
Fortalecendo nações.

**MOVIMENTO É VIDA:
ATIVIDADES FÍSICAS E ESPORTIVAS
PARA TODAS AS PESSOAS**

Relatório Nacional de
Desenvolvimento Humano do Brasil
2017

Atividades Físicas e Esportivas e a religião no Brasil contemporâneo

Santiago Pich¹

¹ Doutor em Ciências Humanas (PPGICH/UFSC). Professor do Departamento de Estudos Especializados em Educação (EED/CED/UFSC).

INTRODUÇÃO

Religião e saúde guardam uma estreita relação, que pode ser constatada de diversas maneiras do ponto de vista historiográfico. Relação essa que pode ser exemplificada no modo como foi nomeado Jesus Cristo: “soterios” em grego, “aquele que cura”. Além disso, podemos constatar a larga tradição de instituições religiosas que se ocuparam da recuperação de doentes, na qual inicialmente emergiram as “Santas Casas” vinculadas à Igreja Católica, ainda hoje presentes, bem como um amplo número de instituições vinculadas a diversas denominações religiosas dedicadas à recuperação de doentes, por exemplo as instituições para dependentes químicos e as clínicas de tratamento espiritual, e poderíamos continuar com um amplo leque de possibilidades. Interessa-nos particularmente a dimensão etimológica e linguística dessa relação na tradição indo-europeia. A palavra latina *salus*, raiz etimológica da palavra saúde, comporta uma ambivalência semântica que significa tanto “salvação” quanto “saúde/cura”. Isto é, na origem da saúde, ela se confunde com salvação. Essa herança linguística ainda se faz presente em algumas línguas, tais como o alemão, no qual *heilen* significa tanto curar como salvar. Essa dupla dimensão implica sempre a relação corpo/alma, o que pressupõe uma forte herança religiosa na relação com o corpo e a saúde.

Corpo e religião constituem um par conceitual que é constitutivo da condição humana. A religião tem sido uma das principais fontes a partir das quais o corpo é significado e, por isso, situado na esfera da cultura e humanizado. O legado das diversas tradições étnico-religiosas para o campo das atividades físicas esportivas (AFE) é vasto e riquíssimo. Contudo, as AFEs, notadamente o esporte, raramente são associadas às distintas tradições religiosas ou são escavados os vestígios da herança religiosa presente nos modos de relação com o corpo no âmbito das AFEs na modernidade, com ênfase para a contemporaneidade. Ao que tudo indica, as AFEs na modernidade são vistas como participantes dos processos de secularização e desencantamento do mundo e, portanto, concebidas como práticas desvinculadas de qualquer resto religioso, “puramente” modernas.

Em particular na tradição ocidental, destaca-se a centralidade do cristianismo na definição dessa relação. É largamente conhecida a concepção hegemônica de corpo no cristianismo, que o situa como espaço de mortificação em prol da salvação da alma, e suas implicações para a definição da relação entre corpo e sujeito na tradição ocidental, atravessando a modernidade. Devemos assinalar que



essa relação é constitutiva desde os primórdios do cristianismo, e, como uma via de mão dupla, esses dois fenômenos, as AFEs e o cristianismo, retroalimentam-se. A modo de ilustração, lembramos que uma das principais inspirações do apóstolo Paulo para escrever as suas cartas aos nascentes agrupamentos cristãos eram os jogos pan-helênicos e, principalmente, os jogos ístmicos. A partir das observações desses jogos, elabora a metáfora do cristão como um atleta (MERCADO, 2009).

Na modernidade, essa relação estreita-se via incorporação, funcionalização e instrumentalização do esporte por parte dos puritanos, na disputa travada com a corte inglesa no século XVI, em particular com os monarcas Jaime I e Carlos I. Como resultado dessa disputa, a prática do esporte passa a ser considerada lícita por esse movimento religioso somente se tiver como finalidade a reposição das forças para o trabalho e se for praticada reprimindo qualquer manifestação apaixonada (WEBER, 2004). Um dos principais legados dessa tradição para a relação entre corpo e sujeito na modernidade foi a muscular christianity, a cristandade muscular, concepção que valoriza o desenvolvimento muscular masculino conseguido por meio de um trabalho ascético (disciplinado, austero, perseverante, com controle meticuloso do uso da força e que concebe o corpo, em primeiro lugar, como uma instância produtiva, como um instrumento de trabalho) como forma legítima de cultuar e honrar Deus. Entendemos que ecos desse legado podem ser encontrados largamente nas contemporâneas academias de musculação, uma vez que, nelas, a relação com o corpo está marcada pela disciplina, pela não manifestação das emoções e pela centralidade de um corpo produtivo, centrado no modelo do apumado corpo masculino e branco.

Contudo, não foi somente no contexto protestante que o esporte ganhou espaço na formação humana, também observamos um movimento semelhante no contexto católico. Esse foi o caso na reforma modernizante da pedagogia jesuíta, que incluiu o esporte no seu projeto pedagógico (KOCH, 2003). Segundo Santos Neto (2002), esse movimento teria sido incorporado no Brasil na modernização do projeto pedagógico jesuíta (mas também de outras ordens religiosas, como os vicentinos) realizada na década de 80 do século XIX, por meio da introdução do esporte no currículo escolar, em particular o futebol. O colégio jesuíta São Luís, da cidade paulista de Itu, teria sido pioneiro na introdução do futebol no seu projeto de formação. Mais recentemente, em 2012, o Vaticano criou um departamento chamado Cultura e Esporte² vinculado ao Dicastério da Cultura, que, em outubro de 2016, organizou a Primeira Conferência Mundial sobre Fé e Esporte, chamada de “Esporte

² Ver: <<http://www.cultura.va/content/cultura/it/dipartimenti/sport.html>>.



a serviço da humanidade: inclusão, participação, inspiração”. Esses elementos nos alertam para o fato da importante relação entre a religião e o esporte na modernidade em diferentes espectros do campo cristão (mas também em outras religiões, como veremos adiante). Vemos que a modernidade, embora costumeiramente apresentada como um período histórico no qual as diversas esferas da vida social ganham independência do poder religioso e da explicação mágico-religiosa da realidade, no que tange às AFEs, é possível constatar importantes relações entre a religião e as atividades físico-esportivas.

Infelizmente, os estudos da relação entre a religião e as AFEs têm sido um tema secundário de pesquisa no campo acadêmico. Contudo, atualmente, em âmbito internacional, o problema da relação entre pertencimento religioso e escolha, adesão e aderência à prática de AFEs tem recebido atenção crescente. No contexto europeu, observa-se uma importante preocupação em compreender a relação entre o pertencimento religioso, com destaque para o islamismo, e a problemática da integração, atentando para o papel dos valores étnico-religiosos do corpo presentes nas tradições às quais pertencem os imigrantes. Nesse sentido, destaca-se o livro patrocinado pela União Europeia intitulado “Esporte e discriminação em Europa”, organizado por William Gasparini e Clotilde Talleu e publicado em 2010, que reserva uma parte com três capítulos para essa questão. Por outro lado, os estudos realizados em países islâmicos do Oriente Médio têm como temática privilegiada a crítica ao binômio religião e gênero, em particular problematizando o lugar da mulher na prática esportiva e apresentando as limitações bem como as conquistas das mulheres com relação ao acesso à prática esportiva (ver SFEIR, 1985; HARKNESS e ISLAM, 2011; PFISTER, 2003).

Para compreender esse problema no Brasil, devemos partir da relação entre as AFEs e a religião a partir das diversas tradições religiosas que constituem o campo religioso contemporâneo. O Brasil continua a ser um país cristão, fruto da colonização europeia (de suas diversas correntes étnicas), porém cristianismo não equivale mais a catolicismo, como era o caso até o advento da democracia; pelo contrário, o cristianismo é um subcampo dinâmico e atravessado por constantes tensões. As tradições religiosas afro-brasileiras sofreram um forte ataque das emergentes igrejas neopentecostais, porém continuam a ter presença importante em algumas regiões do país, bem como a nutrir fortemente o imaginário religioso, em particular pela mediunidade e pela incorporação espiritual. Por outro lado, as tradições religiosas indígenas sofreram um importante declínio, e os povos indígenas, de forma crescente, incorporam o cristianismo, em particular o



cristianismo neopentecostal, mas estão, no presente, retomando gradativamente as suas práticas religiosas tradicionais. Essas três matrizes têm produzido no país um vasto legado de atividades físicas/esportivas sistematizadas, bem como de movimentos proselitistas que se valem de tais práticas para a formação religiosa dos seus respectivos adeptos.

A relação entre as AFEs e a religião tem ganhado atenção enquanto objeto de pesquisa recentemente no Brasil. No cristianismo, destaca-se o estudo de um movimento de atletas que tomou importantes dimensões, aliado ao crescimento das igrejas pentecostais (FREESTON, 2004), conhecidas também como “evangélicas” (apresentaremos o conceito desse movimento religioso e suas diferenças internas no tópico seguinte), o movimento Atletas de Cristo (ver JUNGBLUT, 1994; DAMIANI, 2009). Outra linha de pesquisa seguida no Brasil direciona-se a estudos que problematizam a relação entre o pertencimento religioso, os preceitos morais que lhe são constitutivos (notadamente em igrejas pentecostais) e a participação em aulas de Educação Física (ver RIGONI, 2008, 2013; RIGONI e PRODÓCIMO, 2013; RIGONI e DAOLIO, 2014, 2016, 2017).

Os estudos da relação entre religiões de matriz afro-brasileira e as AFEs foram desenvolvidos majoritariamente centrando sua atenção na capoeira, embora a problemática das danças também tenha sido objeto de diversos trabalhos. No caso da capoeira, observamos a preocupação com compreender os modos de ressignificação dessa prática ao longo da história a partir das diversas influências que tem recebido, em particular do seu processo de embranquecimento e esportivização, fruto da criação da capoeira regional e do suposto afastamento gradativo das raízes africanas que estariam presentes na capoeira angola, bem como com situar os possíveis paralelos entre o desenvolvimento dos dois estilos de capoeira, angola e regional, e o candomblé e a umbanda, respectivamente, ou entre o sagrado e a capoeira (ver FRIGERIO, 1989; VASALLO, 2005; COLUMÁ e CHAVES, 2013) e a ressignificação da capoeira na apropriação dela pelas igrejas neopentecostais, processo do qual emerge a “capoeira gospel” (BRITO, 2007).

As pesquisas vinculadas à matriz indígena focam sua atenção nos Jogos Indígenas, cuja criação data de 1996 e que são realizados bianualmente, sendo que, em 2015, foram realizados em Palmas (TO) os primeiros Jogos Mundiais Indígenas. Nesse caso, observamos duas perspectivas de análise. Despontam os estudos de Ferreira (2006, 2010), Ferreira e Camargo (2014) e Ferreira et al. (2008), que sinalizam a importância dos jogos para a preservação da cultura indígena, bem como



assinalam os processos de hibridação que tais jogos geram. Em outro sentido, observam-se os trabalhos de Almeida e Suassuna (2010) e de Almeida et al. (2010), que analisam os referidos jogos a partir da perspectiva da esportivização e da lógica disjuntiva que as práticas realizadas adquirem, dissociando-se da sua cosmologia originária. Outro objeto de análise tem sido a corrida de toras e sua relação com a cosmologia dos povos que a praticam (NIMUENDAJÚ, 2002; MELATTI, 1976; DIECKERT e MEHRINGER, 1989, 1994).

A despeito da centralidade da análise das religiões que compõem a matriz étnico-racial do Brasil, no caso específico das AFEs também é necessário ter como referência primeira as próprias práticas e as marcas teológico-religiosas nelas presentes. Nesse caso, despontam no Brasil as práticas referenciadas na religiosidade oriental, sejam as práticas de interiorização como a ioga, o tai chi chuan e o qi gong ou as artes marciais como o caratê, o judô e o kung fu, que, em grande medida, são incorporadas a partir da sua relação com uma cosmovisão e uma moral de origem religiosa.

Porém, a despeito da histórica relação entre atividades físicas/esportivas e tradições religiosas de diversas matrizes (no Brasil, desponta como um caso emblemático o conjunto de atividades físicas/esportivas, danças, jogos e lutas, notadamente a capoeira, associado às religiões de matriz afro-brasileira), não existem estudos demográficos que nos permitam identificar a possível relação entre pertencimento religioso, concepções antropológicas e o lugar do corpo nessas concepções e as motivações para escolha, adesão e aderência à prática regular e sistemática de AFEs. Importa observar que nem o censo, nem tampouco os estudos em larga escala sobre a prática de “atividades físicas”, em particular o Vigitel, fornecem-nos informações nesse sentido. O censo realizado decenalmente pelo IBGE não recolhe dados sobre a prática de AFEs, porém o faz sobre pertencimento religioso, e, por outro lado, o Vigitel não considera a variável pertencimento religioso, limitando-se a colher informações sobre a prática de “atividades físicas”. Os escassos estudos epidemiológicos dessa natureza com que contamos apresentam, na nossa análise, uma contradição estrutural por estarem orientados a realizar análises biomédicas clássicas (isto é, correlações entre grupos e variáveis biológicas) sobre problemas que são de cunho cultural, significacional, procurando verificar, por exemplo, a relação de adolescentes que frequentam o ensino médio público em Pernambuco e são adeptos de igrejas evangélicas com a prática de atividade física e o sedentarismo (MÉLO et al., 2012) ou a relação entre o grau de atividade física e a síndrome metabólica entre os índios Khisêdjê no planalto do Xingú (SANTOS et



al., 2012). Nessas pesquisas, vemos a preocupação de avaliar e normalizar populações urbanas ou indígenas a partir de parâmetros biomédicos relativos ao modo de vida prezado e pregado pela sociedade ocidental, sem considerar as dimensões sócio-cultural, política e econômica que atravessam esse fenômeno. Raros são os estudos críticos que problematizam essa questão (ver FERREIRA e FIGUEIRA, 2007). Pelos motivos acima expostos, é possível perceber a carência de estudos de larga escala que nos permitam elucidar as possíveis inter-relações entre a prática sistemática de atividades físicas/esportivas e o pertencimento religioso.

Para compreender a relação entre a religião e as AFEs, consideramos necessário situar (mesmo que de forma esquemática) o campo religioso do Brasil e relacionar a ele as diferentes AFEs e os conceitos de corpo que se fazem presentes nas diversas correntes religiosas, procurando perspectivar tanto que tipo de práticas sistematizadas pode ser um legado de uma tradição religiosa bem como os modos que podem ser supostos para a relação com as AFEs a partir do(s) conceito(s) de corpo presente(s) nas diferentes tradições religiosas (privilegiando algumas e interditando outras). Por outro lado, importa problematizar as AFEs como um objeto de disputa com relação às formas de práticas consideradas legítimas, nas quais os valores e sentidos/significados que orientam tais práticas são situados em permanente tensão, revelando, assim, o caráter dinâmico da cultura, a cultura como uma dimensão da vida social que está sempre em movimento. Movimento esse que se pauta pela tensão entre o indivíduo e a estrutura, bem como pela tensão entre os diferentes grupos que disputam legitimidade no campo religioso e no campo das AFEs. Essas são as dimensões que estruturam o texto a seguir.

1. Notas sobre o campo religioso brasileiro na contemporaneidade

O Censo de 2010 é a mais recente pesquisa demográfica que nos permite ter acesso a uma compreensão mais qualificada da identificação e do pertencimento religioso da população brasileira. Com base nesse estudo e nas análises que dele foram feitas pelos mais importantes estudiosos do fenômeno religioso no Brasil, apresentamos as características do campo religioso brasileiro contemporâneo, levando em consideração as seguintes variáveis: denominações religiosas, regiões do país, faixa etária, nível de instrução e nível de renda per capita.



O levantamento sobre religião é censitário e realizado por meio de uma única pergunta aberta, “qual a sua religião e/ou culto?”, sendo as respostas categorizadas a posteriori. Essa metodologia abre a possibilidade de apreender a diversidade de pertencimentos religiosos, uma vez que não se realiza uma categorização a priori das possibilidades, ao mesmo tempo em que pode limitar a compreensão da terminologia “nativa” empregada pelos participantes, bem como a possibilidade de apreender o múltiplo pertencimento religioso e a especificidade daqueles que se declaram sem religião. Contudo, mostra-se como um procedimento relevante e útil para situar a complexidade e a diversidade do campo religioso.

A declaração de pertencimento religioso da população residente no Brasil se distribuiu da seguinte maneira nos dois últimos censos, de 2000 e 2010:

Tabela 1. Distribuição percentual da população residente por grandes regiões, segundo os grupos de religião – 2000

Grupos de religião	Distribuição percentual da população residente (%)					
	Brasil	Grandes Regiões				
		Norte	Nordeste	Sudeste	Sul	Centro-Oeste
2000	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0
Católica apostólica Romana	73,6	71,3	79,9	69,2	77,4	69,1
Evangélicas	15,4	19,8	10,3	17,5	15,3	18,9
Ev. de missão	4,1	4,3	2,9	4,3	5,7	4,2
Ev. de origem pentecostal	10,4	14,4	6,9	12,0	8,7	13,4
Ev. não determinada	1,0	1,1	0,5	1,2	0,9	1,3
Espírita	1,3	0,4	0,6	2,0	1,2	1,9
Umbanda e Candomblé	0,3	0,0	0,1	0,4	0,5	0,1
Sem religião	7,4	6,6	7,7	8,4	3,9	7,8
Outras religiosidades	1,8	1,7	1,3	2,2	1,5	2,0
Não sabe/ Não declarou	0,2	0,2	0,2	0,3	0,1	0,2

Fonte: IBGE (2012).

Tabela 2. Distribuição percentual da população residente por grandes regiões, segundo os grupos de religião – 2010

Grupos de religião	Distribuição percentual da população residente (%)					
	Brasil	Grandes Regiões				
		Norte	Nordeste	Sudeste	Sul	Centro-Oeste
2010	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0
Católica apostólica Romana	64,6	60,6	72,2	59,5	70,1	59,6
Evangélicas	22,2	28,5	16,4	24,6	20,2	26,8
Ev. de missão	4,0	4,8	3,4	3,9	5,0	4,1
Ev. de origem pentecostal	13,3	20,1	10,1	14,3	10,9	16,6
Ev. não determinada	4,8	3,6	2,9	6,3	4,3	6,1
Espírita	2,0	0,5	0,8	3,1	2,0	2,3
Umbanda e Candomblé	0,3	0,1	0,2	0,4	0,6	0,1
Sem religião	8,0	7,7	8,3	9,0	4,8	8,4
Outras religiosidades	2,7	2,5	2,0	3,4	2,2	2,7
Não sabe/ Não declarou	0,1	0,1	0,1	0,1	0,1	0,1

Fonte: IBGE (2012).

Os dados iniciais do Censo 2010 nos mostram a configuração do campo religioso em movimento. Uma primeira constatação que desponta sobre o pertencimento religioso é que a população brasileira continua sendo esmagadoramente “cristã”. Contudo, cristianismo não mais equivale a catolicismo. O cristianismo é um subcampo majoritário, porém cada vez mais plural, constituído por diferentes instituições e atores sociais que disputam legitimidade em torno da identidade cristã. Esse subcampo permaneceu relativamente estável entre 2000 e 2010, uma vez que os declarados cristãos representavam 89,0% da população no início da década, passando para 86,8% em 2010 (embora esse percentual pudesse ser maior se levássemos em consideração os espíritas, que reconhecem a centralidade da figura de Jesus Cristo, 2,0% da população). Desponta a mudança na composição desse percentual, que em 2000 era constituído por 73,6% de católicos e 15,4% de evangélicos, relação essa que se modifica para 64,6% de católicos e 22,2% de evangélicos no final da década (IBGE, 2012).

Para além da plural hegemonia cristã, o campo confirma uma tendência já claramente presente no censo de 2000: a sua diversificação e destradicionalização, marcas emblemáticas do processo de modernização. Isto é, a religião parece não mais ser uma questão da ordem da tradição, da “herança familiar”, mas começa a ser percebida pelos atores sociais como uma questão de escolha a partir das opções disponíveis no “cardápio das religiões contemporâneas” (PIERUCCI, 2012). Como decorrência desse movimento, o resultado mais expressivo é a afirmação da identidade “evangélica”, que passa a ser positivada e assumida sem restrições. Segundo Mariano (2013), essa mudança do campo decorre do aumento da concorrência, bem como de um fenômeno de importância crescente, o não pertencimento a qualquer instituição religiosa, fenômeno conhecido como “crer sem pertencer”. Esse último aspecto apontado pelo autor também se revela um dado de não menor importância, sendo sua presença destaca dentre os jovens, conforme veremos de maneira ampliada mais adiante.

Os católicos, conforme já referimos, continuam a representar o maior grupo religioso do Brasil, embora em franco declínio, processo que pode ser situado como tendo um ritmo que se acelera a partir dos anos 1990, mas que se inicia depois do processo de redemocratização da sociedade brasileira. Os 64,6% de católicos estão distribuídos de forma desigual no território brasileiro. Das cinco regiões brasileiras, duas contam com mais de 70% de católicos – o Nordeste com 72,2% (a mais católica de todas) e o Sul com 70,1% – e as outras três se situam mais de dez pontos abaixo do Nordeste, a saber: 60,6% no Norte, 59,6% no Centro-Oeste e 59,5% no Sudeste, a região menos católica do Brasil. Ainda, a distribuição intrarregional também não é uniforme. Nesse sentido, desponta a região Sudeste, na qual o percentual de católicos ganha a maior variabilidade, com 70,4% de católicos em Minas Gerais e 45,8% no Rio de Janeiro. Se analisados sob a ótica etária, os católicos são uma religião que sinaliza uma tendência de declínio de pertencimento. A adesão ao catolicismo é crescente se observadas as coortes a partir dos 25 aos 29 anos em diante. Nessa coorte, o percentual de católicos é de 62,8%, crescendo gradativamente nas subseqüentes, até chegar a representar 75,2% entre as pessoas com mais de 80 anos. Com relação ao nível de instrução, a distribuição dos fiéis católicos espelha o perfil de instrução médio da população brasileira, considerando as pessoas com mais de 15 anos. Destaca-se como sendo a religião com o maior percentual de pessoas sem instrução, 6,8%, e com importantes percentuais entre os que contam com ensino fundamental incompleto, 39,8%, e ensino fundamental completo e médio incompleto, 18,3%. Com relação ao nível de renda per capita, os católicos se situam nos estratos inferiores da renda, com 55% dos seus fiéis com



rendimentos de até um salário mínimo, embora superando os evangélicos pentecostais e a maior parte dos sem religião.

Os evangélicos constituem o segundo segmento religioso em importância no Brasil. Consideramos necessário um breve esclarecimento sobre esse segmento, porque nele são reunidos grupos religiosos que não necessariamente guardam proximidade teológico-moral, em particular os grupos denominados no censo de “evangélicos de missão” (4,0%) e os “evangélicos pentecostais” (13,3%). Os “evangélicos não determinados” (4,8%) constituem um grupo mais nebuloso em termos de definição da sua filiação (ou não) institucional. Esses três segmentos representam 22,2% da população. O grupo dos “evangélicos de missão” é integrado pelas igrejas do denominado “protestantismo histórico”. Essas igrejas foram criadas a partir da reforma protestante, tal como a Igreja Luterana, a Igreja Presbiteriana, a Igreja Metodista e a Igreja Batista, por citar algumas das mais relevantes. O grupo dos “evangélicos pentecostais” é formado por fiéis de igrejas vinculadas ao movimento pentecostal; no Brasil, podemos citar as igrejas Assembleia de Deus, a Igreja do Evangelho Quadrangular e a Igreja Universal do Reino de Deus, dentre outras. Nesta análise, faremos um tratamento diferenciado desses dois grupos pelos seguintes motivos: em primeiro lugar, porque os evangélicos de missão configuram um segmento religioso constituído, mormente, por instituições religiosas oriundas de processos migratórios (por exemplo, a imigração alemã, que se assentou principalmente no sul do Brasil, esteve fortemente ligada à Igreja Luterana), apresentam um elevado grau de desenvolvimento e sistematização teológica e escasso interesse no proselitismo (não são igrejas com uma grande vocação em arrebanhar novos fiéis), o que também se reflete no baixo uso dos meios de comunicação eletrônicos/de massa como um meio de evangelização. Por outro lado, as denominações pentecostais constituem um movimento que compartilha de elementos comuns, mas também apresenta diferenças internas. Elas têm em comum o fato de referirem o evento de Pentecostes como decisivo para a sua criação, o que torna o “falar em línguas”, emulando tal evento no qual o Espírito Santo deu o dom aos apóstolos de falar em línguas desconhecidas, um aspecto fundante do movimento. Essas igrejas comportam, atualmente, uma forte marca de brasilidade, ou foram criadas no Brasil (atualmente, são conhecidas como instituições que “exportam” religião made in Brazil), nelas se observa um baixo desenvolvimento teológico (fruto da centralidade do conhecimento por inspiração do Espírito Santo) e uma grande importância atribuída ao lugar do corpo e ao plano imanente (com grande apelo à saúde do corpo e da alma e à prosperidade financeira) e são instituições com um forte aparato proselitista (no qual o tele-evangelismo ganha

destaque, isto é, o uso extensivo dos meios de comunicação de massa para evangelizar) (ver PICH, 2009). Porém, existem diferenças internas importantes.

A despeito do problema das classificações do pentecostalismo, utilizamos aqui aquela elaborada por Paul Freston (1994), amplamente presente no campo da sociologia da religião. Nessa elaboração, o pentecostalismo, as coloquialmente chamadas “igrejas evangélicas” ou “igrejas de crentes”, pode ser dividido em três “ondas”: 1) A primeira relaciona-se às igrejas pioneiras do pentecostalismo, com destaque para a “Assembleia de Deus”, de origem sueca, e a “Congregação Cristã do Brasil”, de origem ítalo-americana, e está situada na primeira metade do século XX, (embora essas igrejas ainda estejam presentes). Suas marcas centrais são a glossolalia (o “falar em línguas” por inspiração do Espírito Santo) e o rigorismo moral, incluindo uma relação ascética com o corpo, que inclui a proibição de fumar e tomar álcool, o cuidado com o asseio corporal e o uso de vestimentas formais – as mulheres com cabelos compridos, saias compridas e camisas e os homens com paletós, camisas, sapatos e calças sociais. 2) A segunda onda inicia-se na década de 1950 e se estende até os anos 70 do século XX, com a chegada de novas igrejas estrangeiras, com destaque para a “Igreja do Evangelho Quadrangular”, de origem norte-americana, bem como nesse período são criadas as primeiras igrejas pentecostais brasileiras, dentre as quais se destacam as igrejas “O Brasil para Cristo” e “Deus é amor”. Nesse novo momento do pentecostalismo, é introduzida a “cura divina” e uma relativa liberalização dos costumes, bem como o uso em larga escala de meios de comunicação para a divulgação da mensagem religiosa, o que tem sido conhecido como “tele-evangelismo”. 3) A terceira onda inicia-se nos anos 1970 e se estende até os dias atuais, com a emergência das igrejas do chamado “neopentecostalismo”. Embora inspirado em igrejas e pastores de origem norte-americana, como Billy Graham e Jimmy Swaggart, ele está constituído majoritariamente por igrejas brasileiras, dentre as quais se sobressaem a “Igreja Universal do Reino de Deus”, a “Igreja Internacional da Graça de Deus” e a “Igreja Mundial do Poder de Deus”. Nessa nova fase do pentecostalismo, a centralidade está na “teologia da prosperidade”, e há uma ampliação e sofisticação do uso das novas tecnologias de comunicação para fins evangelísticos.

Essa classificação tem recebido alguns questionamentos, mas, como toda classificação, deve ser considerada um modelo heurístico que permite situar o fenômeno em questão. Ainda, duas ressalvas são necessárias: 1) embora a ideia de “fases” ou “ondas” possa dar a noção de uma lógica etapista, não é esse o caso. O que cada onda demarca é o período de criação de um conjunto de igrejas com características semelhantes, contudo as igrejas das diferentes ondas coexistem na



atualidade, mantendo relações de influência mútua. 2) As características “teológicas” de cada onda (glossolalia, cura divina e teologia da prosperidade) são cumulativas, isto é, as igrejas da segunda e da terceira onda incorporam as características dos princípios das ondas anteriores, embora processos de apropriação no sentido inverso também se façam presentes no campo.

O terceiro grupo de evangélicos, os “não declarados”, que representam 4,8% da população, tem sido um enigma para a análise do censo de 2010. Contudo, algumas hipóteses emergem como possíveis chaves de leitura desse fenômeno. Se observada a distribuição desse contingente em termos regionais, o elevado percentual desse grupo presente no Sudeste, com 6,3% (embora percentual semelhante se encontre também na região Centro-Oeste: 6,1%), tem levado a entender que, nesse grupo, encontram-se dois tipos de evangélicos: 1) aqueles que, pelo movimento realizado por ações interdenominacionais, passam a identificar uma identidade evangélica supradenominacional. O maior acontecimento dessa natureza é a “Marcha para Jesus” – evento realizado desde 1993, do qual participam principalmente jovens de diferentes igrejas pentecostais, reunidos sob a inspiração do “misticismo gospel” (SANCHIS, 2012), que chegou a reunir 5 milhões de pessoas na Avenida Paulista em 2010 e 2011. Esse conceito, o “misticismo gospel”, foi cunhado por Pierre Sanchis para chamar a atenção da importância da musicalidade na constituição da identidade evangélica em perspectiva supradenominacional. 2) Em virtude do cada vez mais comum trânsito religioso entre as igrejas pentecostais, que, nesse caso, implica o caráter de equivalência e/ou complementariedade do pertencimento de um indivíduo a mais de uma igreja pentecostal (MARIZ e GRACINO JR., 2013), a partir da identificação do indivíduo com o “espírito pentecostal” (PICH, 2009). Contudo, outra análise possível, neste caso considerando o nível de renda e de escolaridade, pode ser que se trata de um grupo misto, formado tanto por “evangélicos de missão” quanto por “evangélicos pentecostais”, porque ambos os indicadores (renda e escolaridade), situam-se em um plano intermediário entre esses dois grupos (MARIZ e GRACINO JR., 2013).

Os evangélicos de missão são um grupo minoritário, porém que mantém constante sua representação no campo religioso, com 4,1%, com um leve declínio de 0,1% entre 2000 e 2010. A representação regional desse segmento se distribui de maneira desigual, com 5% no Sul e 4,8% no Norte como as regiões com o maior percentual, em contraste com o Nordeste, com 3,4%. Esse fato explica-se pela importante presença de igrejas da tradição reformada na região Sul, principalmente a Igreja Luterana, em virtude do movimento migratório de alemães para a região. Já no Norte, esse fato pode se dever a um processo migratório interno de grupos da



região Sul em direção ao norte. A distribuição segundo idade dos evangélicos de missão é relativamente estável em todas as coortes etárias, mudando o perfil de um grupo com presença crescente nas coortes de idade mais avançada, como era o caso em 2000. Nesse segundo momento, observa-se um percentual crescente entre crianças e adolescentes e uma constância etária nos adultos e idosos de 30 anos ou mais, com percentuais que variam entre 4,2% (30 a 39 anos) e 3,7% (50 a 59 anos). Com relação ao nível de instrução, esse grupo apresenta um elevado nível de formação escolar, alcançando 33,4% de fiéis com ensino médio completo e superior incompleto e 12,1% com ensino superior completo, o que totaliza 45,5% de membros nos estratos superiores de instrução. Também apresenta um elevado nível de renda: 49,3% apresentam uma renda per capita superior a um salário mínimo, sendo que 22,2% possuem renda per capita superior a dois salários mínimos. Ambos indicadores são consideravelmente superiores quando comparados com os evangélicos pentecostais, que apresentamos a seguir.

Algumas notas sobre os evangélicos pentecostais se fazem necessárias, sobre a sua distribuição regional, em que eles cresceram de 10,4% em 2000 para 13,3% em 2010 (porém, esse valor pode ser maior se considerado que o número de evangélicos não determinados alcança 4,8% da população); isto é, considerada a taxa específica, experimentou um crescimento de 27,88%. Esse crescimento não aconteceu, contudo, de modo homogêneo nas diversas regiões do país. Nas regiões Nordeste e Norte, a taxa de crescimento foi mais vigorosa, sendo de 46,38% (de 6,9% para 10,1%) e de 39,58% (de 14,4% para 20,1%) respectivamente. Nas demais regiões, as taxas de crescimento são muito inferiores: 16,08% no Sudeste, 25,28% no Sul e 23,88% no Centro-Oeste. O fenômeno pentecostal se encontra em franca expansão, porém com taxas muito diversas nas diferentes regiões do país. Quando analisados os pentecostais sob a ótica etária, os pentecostais são um segmento claramente de jovens. Nas coortes da infância, da adolescência e da juventude, entre zero e 29 anos, observam-se percentuais elevados de pertencimento, que variam entre 16,3% e 12,8%. Nas coortes mais elevadas, a partir dos 30 anos, observa-se um declínio constante no percentual de fiéis pentecostais, iniciando com 13,4% na coorte de 30 a 39 anos e finalizando com 9,0% na de 80 anos ou mais. O nível de instrução desse grupo é sensivelmente inferior ao dos evangélicos de missão, sendo que 6,2% não contam com instrução, 42,3% têm o ensino fundamental incompleto e 21,3% completaram esse nível de ensino. Por outro lado, 4,1% completaram o ensino superior. Com relação ao nível de renda, situam-se no estrato inferior da renda per capita, sendo que 63,6% têm renda de até um salário mínimo, dos quais 31,3% têm renda per capita de até meio salário mínimo.



Os “sem religião”, representando 8,0% da população (eram 7,2% em 2000), são, segundo o critério que aqui seguimos de desdobrar o segmento “evangélico”, o terceiro grupo com maior presença na população brasileira. Esse é outro contingente populacional que gera incertezas quanto à sua configuração. Trata-se de um grupo em franco crescimento, embora o seu ritmo de desenvolvimento tenha diminuído com relação ao decênio anterior. A sua presença majoritária em termos regionais desponta no Sudeste, onde alcança 9,0%, em contraste com a região Sul, na qual representa 4,8% da população. A variável que mais se destaca é a etária, uma vez que o maior percentual desse grupo religioso está concentrado na faixa etária dos 15 aos 29 anos, a qual representa entre 9,4% e 10,6% desse segmento (IBGE, 2012). Além disso, apresenta um perfil semelhante ao dos pentecostais na sua diminuição constante entre as coortes de adultos e idosos, iniciando com 8,8% nos indivíduos entre 30 e 39 anos para chegar a 3,4% nas pessoas com mais de 80 anos. Em termos de instrução, esse grupo se assemelha muito ao perfil dos católicos e, também, embora em menor escala, ao dos pentecostais, com 6,7% de indivíduos sem instrução, 39,2% com ensino fundamental incompleto e 20,2% com ensino fundamental completo e médio incompleto, isto é, um grupo constituído prioritariamente de pessoas com baixo nível de instrução. Entretanto, no outro extremo da formação, vemos que 8,2% dos membros desse grupo têm formação superior, o dobro do número de percentual de pentecostais com esse nível de formação. Em termos de renda per capita, esse grupo apresenta também um perfil semelhante ao dos católicos, constituído por indivíduos de baixa renda, concentrando-se em rendimentos entre um quarto e um oitavo e, também, meio e um salário mínimo, com 19,6% e 27,9% respectivamente, aproximando-se do perfil dos pentecostais e dos católicos. De modo geral, as análises desse grupo pressupõem um modo de experiência da religião sem pertencimento institucional, o que tem sido chamado de “crer sem pertencer”. Essa seria uma forma eminentemente moderna de experiência religiosa, na qual o indivíduo constitui uma trajetória de experiência religiosa reunindo elementos heteróclitos que, no entanto, guardam coerência para ele e produzem sentido para a sua existência. Nos censos anteriores, havia uma tendência a interpretar esse grupo como sendo constituído, majoritariamente, por indivíduos que aderem ao movimento do new age. No cenário atual, é possível suspeitar de que se trata de um grupo diverso, constituído por pessoas que tiveram passagem por instituições religiosas, notadamente igrejas evangélicas pentecostais e provavelmente também católicas, e que decidiram seguir um caminho religioso não institucional, bem como por indivíduos que concebem a religiosidade como uma dimensão humana que dispensa a lógica institucional para poder ser realizada; nesse contexto, os grupos conhecidos como new age emergem como uma possibilidade.



Cumprе salientar que os declaradamente ateus e agnósticos são um grupo pequeno, que pode, no entanto, estar sub-representado em virtude da metodologia da coleta de dados, que explicitava o pertencimento religioso, sem deixar aberta a possibilidade do não pertencimento.

Os “espíritas” constituem um segmento populacional que está vivendo uma franca expansão (cujos motivos ainda são objeto de análise), passando de representar 1,3% em 2000 para 2,0% em 2010, com uma taxa de crescimento de 53,85%. Cumprе esclarecer, ainda, que a autodeclaração como “espírita” não pode não ser considerada como de caráter kardecista, porque, sob esse termo, também podem se reconhecer indivíduos praticantes de outros grupos religiosos, nos quais a mediunidade se faz presente (isto é, a crença na comunicação com seres espirituais ou divindades, tais como o candomblé, a umbanda, a pajelança, o catimbó etc., inclusive alguns grupos chamados de “esotéricos”). No entanto, assume-se que a grande maioria desse segmento religioso seja composta por espíritas kardecistas. Em termos de distribuição regional, esse grupo concentra-se, prioritariamente, em três regiões do país: Sul, Sudeste e Centro-Oeste, com 2,0%, 2,3% e 3,1% de representação na população respectivamente. Em particular, a região Centro-Oeste é conhecida pela marcante presença de grupos espíritas e de grupos esotéricos. Em contraste, as regiões Norte e Nordeste apresentam os menores índices de presença dos espíritas, com 0,5% e 0,8% respectivamente. Os espíritas também são o grupo com a mediana de idade mais avançada de todos os grupos religiosos, com 37 anos, o que se demonstra com a diversa representação entre as diferentes coortes etárias: entre zero e 24 anos, os espíritas oscilam entre 1,2% e 1,6% com tendência crescente nas diferentes coortes e, dos 25 anos em diante, a representação oscila entre 2,0% e 3,1%, sem uma tendência claramente definida. Outro aspecto marcante dos espíritas é o nível de formação. Conforme o relatório do IBGE indica, no censo de 2010, eles são o grupo com o maior percentual de pessoas com formação de nível superior completo, 31,5%, e, por outro lado, aquele que conta com os menores percentuais de membros sem instrução, 1,8%, e com ensino fundamental incompleto, 15% (IBGE, 2012). Também se destaca esse grupo por ser aquele com o mais elevado nível de renda per capita, sendo que 35,4% têm renda superior a três salários mínimos e, desses, 19,7% possuem renda acima de cinco salários mínimos. Esse fato pode ser explicado porque o espiritismo é uma forma de religiosidade (não se assume como igreja) que assenta sua doutrina na explicação racional da espiritualidade, ou que concebe a racionalidade como uma dimensão necessária e complementar da espiritualidade, portanto uma doutrina que precisa ser estudada de forma metódica para ser compreendida e incorporada, sendo, assim, mais orientada



a pessoas adultas e com afinidade com o discurso racional, o que explica a questão etária e o elevado nível de instrução dos espíritas, bem como o nível de renda, em virtude da alta presença de profissionais com formação superior.

As religiões de matriz afro-brasileira, os umbandistas e os candomblecistas, mantiveram um percentual de adeptos estável, representando 0,3% da população nos dois últimos censos. Houve pequenas variações de representação regional, com um aumento de 0,1% nas regiões Norte e Nordeste, passando de 0,0% para 0,1% e de 0,1% para 0,2% respectivamente, e um decréscimo do mesmo percentual na região Sul, passando de 0,6% para 0,5%. Importa assinalar que a região Sul é aquela que apresenta a maior representatividade percentual de todas as regiões brasileiras, destacando-se a cidade de Porto Alegre, as cidades do seu entorno e a região sul do estado de Rio Grande do Sul. Outros contextos nos quais essas religiões se encontram representadas são Salvador de Bahia e região metropolitana, a cidade do Rio de Janeiro e a baixada fluminense, a cidade de São Paulo e região metropolitana e o noroeste do estado de Mato Grosso do Sul. Em termos etários, o maior número de fiéis dessas religiões se situa nas faixas entre 25 e 69 anos; nessas coortes, a adesão varia entre 0,4% e 0,5%. Um aspecto que deve ser destacado é o elevado nível de instrução desse grupo; depois dos espíritas, é o segundo grupo com o grau de instrução mais elevado, sendo que 12,9% dos adeptos possuem formação superior e 33,1% completaram o ensino médio ou não completaram o ensino superior. De forma correlata, desponta também o elevado nível de renda de uma importante parcela dos umbandistas e candomblecistas: 25,8% têm rendimento superior a dois salários mínimos per capita, assim distribuídos: 10,3% possuem rendimentos entre dois e três salários mínimos; 8,4%, entre três e cinco salários mínimos; 4,9%, entre mais de cinco e dez; e 2,2%, de mais de dez salários mínimos per capita. Se comparado com os demais grupos religiosos nesses níveis de renda, também se situa como o segundo grupo com maior nível de renda.

O censo de 2010 do IBGE nos aponta, com relação às tradições religiosas indígenas, sua baixa representação em território brasileiro. O total de adeptos a essas crenças situava-se em 0,03% da população, ou 63.082 indivíduos (IBGE, 2012), concentrando-se majoritariamente na região Norte, o que corresponderia com a maior concentração das populações indígenas no Brasil. Importa sinalizar, contudo, a grande diferença entre o número de pessoas que declaram o pertencimento a alguma religião indígena e o número de pessoas autodeclaradas indígenas, que chegou a 817.963, ou 0,44% da população do país, no censo de 2010. Esse fato deve-se a diversos fatores, muitos dos quais permanecem ainda no plano das hipóteses. Em primeiro lugar, o motivo mais conhecido é o resultado do processo das



missões religiosas, principalmente cristãs, junto a etnias e grupos indígenas, o que levou a que a maior parte da população indígena seja adepta do cristianismo nas suas diferentes expressões: 51% se declaram católicos; 6,41%, evangélicos de missão; 14,31% se reconhecem como evangélicos pentecostais; e 4,75%, como “outros evangélicos”; isto é, 25,47% são evangélicos, 14,47% declararam-se sem religião e 5,25% reconhecem-se nas tradições indígenas (dados com base em PISSOLATO, 2013). Com base nesses dados, torna-se necessário estabelecer um deslocamento da imagem folclórica que costumeiramente retrata a identidade indígena umbilicalmente ligada às tradições religiosas indígenas e a seus rituais, costumeiramente de caráter xamânico e extático, e reconhecer que as populações indígenas foram e continuam sendo afetadas pelo processo civilizatório e de colonização vivenciado desde o final do século XV no continente americano. Porém, breves esclarecimentos metodológicos sobre os dois últimos percentuais se fazem necessários. Por um lado, é muito relevante o percentual dessa população que se declara como “sem religião”. Os possíveis motivos para tanto, segundo Pissolato (2013), são que, para os indígenas, em particular para aquelas comunidades tradicionais que habitam em territórios indígenas demarcados, a ideia de “escolha religiosa” não faz parte do universo cultural e subjetivo desses indivíduos. Para esses grupos, o que no ocidente moderno é denominado de “religião” representa mais um conjunto de elementos culturais, como crenças, narrativas, mitos e ritos profundamente imbricados no modo de viver das comunidades (não esqueçamos que a questão da religião como uma opção vinculada à vida privada é um problema típico das sociedades republicanas modernas). Por outro lado, pode ser também uma forma de recusa deles com relação aos processos evangelizadores cristãos que instituíram a ideia de que “religião” pressupõe o abandono de uma cosmovisão própria; portanto, ser “sem religião” pode significar, nesse caso, uma forma de resistência à imposição de uma visão de mundo outra, colonizadora, ou o não reconhecimento da religião como uma instituição social nos moldes do ocidente moderno. Por esses motivos, concordamos com Pissolato (2013) sobre a relevância de diferenciar os indígenas que habitam em contextos urbanos e em contextos rurais (embora essa linha demarcatória não seja um limite claro e distinto), uma vez que, nos contextos urbanos, observa-se uma tendência de maior adesão a crenças cristãs, enquanto, nos contextos rurais (particularmente nas terras indígenas demarcadas), há uma supremacia daqueles que aderem às “tradições indígenas” e dos “sem religião”. A autora ainda sinaliza que os “sem religião” aumentam significativamente no ambiente rural, em particular nas terras indígenas, nas quais a presença desse grupo se eleva para 20%, o que sugere a adequação dessa interpretação. Ainda, devemos ressaltar que o censo não revela exclusivamente sob



a nomenclatura de “tradições indígenas” a diversidade de formações religiosas de matriz indígena, mas também as religiões que são expressões ocidentais e urbanas e que não contam com a adesão, pelo menos na sua grande maioria, de pessoas autodeclaradas indígenas, mas que são fruto de hibridismos e apropriação de saberes indígenas em outras organizações religiosas, como as religiões do Santo Daime e da Barquinha, e outras religiões que reivindicam o adjetivo de “xamânicas”. Portanto, um segmento daqueles que aderem a essas tradições não se vincula a religiões oriundas das etnias indígenas.

2. As AFEs e os diferentes grupos religiosos

Na análise da relação entre as AFEs e a religião, dando centralidade ao fenômeno no Brasil, iniciaremos pelo cristianismo, em virtude da sua ampla hegemonia no campo religioso brasileiro, daremos sequência com a discussão sobre as AFEs e as religiões de matriz afro-brasileira, na sequência exploraremos as práticas de origem indígena, para finalmente problematizar as AFEs e sua relação com as tradições espirituais orientais.

2.1. O catolicismo e as AFEs

A tradição católica é conhecida pelo conceito antropológico dualista, que situa o corpo como lugar da carne, do pecado e como espaço de mortificação, em prol da salvação da alma. Esse conceito teria sido, segundo Assmann (1994), um elemento incorporado pelo cristianismo católico da tradição estoica. Nesse registro, o cristianismo teria operado um deslocamento de sentido, porém mantendo a rejeição estoica ao prazer mundano, situando os prazeres de modo geral, e em particular aqueles do corpo, na esfera do mal. Contudo, não podemos pensar que, em uma tradição tão rica e complexa como o cristianismo, essa relação tenha se resumido a um único conceito. Já no credo católico, estabelecido originalmente em 321 e modificado em 381 no Concílio de Constantinopla (conhecido como credo niceno-constantinopolitano), explicita-se a crença na encarnação de Cristo e na ressurreição dos mortos em corpo e alma. Na tradição, é possível reconhecer o lugar ambivalente do corpo, que, ao mesmo tempo, é considerado a origem do pecado, bem como uma instância sagrada; contudo, a primeira ideia certamente prevaleceu ao longo da história do cristianismo, não somente do catolicismo. No entanto, a relação entre a Igreja Católica e as AFEs na modernidade não é pautada pela negação de tais práticas. Para citar um exemplo histórico, já antes assinalado, foi a ordem jesuíta que

incorporou o esporte à sua pedagogia de modo a modernizá-la (KOCH, 2003), bem como poderia ter sido ela também uma das pioneiras na prática de futebol no Brasil (SANTOS NETO, 2002). Contudo, na contemporaneidade, interessam-nos dois fenômenos que serão analisados com mais detalhe: a relação entre o Vaticano e o esporte na contemporaneidade e o lugar do corpo na Renovação Carismática Católica (RCC) no Brasil.

É conhecida a forte relação que o Papa João Paulo II tinha com os esportes, tendo sido ele próprio um praticante regular de AFEs; além disso, ele dedicou um importante número de textos a situar as relações entre o cristianismo e o esporte. Porém, só em 2012 o Vaticano institucionaliza a relação com o esporte, criando um departamento chamado de Cultura e Esporte dentro do Dicastério de Cultura, ainda no papado de Bento XVI. Por outro lado, o Dicastério para os Leigos também conta com uma seção dedicada à temática “Esporte e Igreja”³. Esse movimento do Vaticano sinaliza a importância dada pela Igreja Católica ao fenômeno esportivo, vendo nele duas possibilidades: por um lado, um fenômeno que alcançou proporções globais e que pode ser um grande aliado no proselitismo da igreja e, por outro lado, uma prática que, por estar centrada na moralidade, pode ser uma via válida para a formação do sujeito cristão, desde que praticado a partir da influência da visão cristã de mundo⁴. Nesse sentido, as questões colocadas pelo Vaticano sobre o esporte vão no duplo sentido de: “o que tem o esporte a dizer à Igreja?” e “o que tem a Igreja a dizer ao esporte?”. Na análise que faz Mercado (s/d) acerca do pensamento de João Paulo II sobre o esporte, ele assinala que, para o antigo pontífice, era uma importante via de formação do espírito cristão, porém desde que centrado no espírito da coletividade e da superação, e não da sobrepujança do adversário, objetivando a glória pessoal. Com base nessa ideia, podemos considerar que a Igreja Católica passa a observar o fenômeno esportivo a partir da ótica dos valores universais por ela defendidos, que podem ser desenvolvidos no esporte, desde que praticado em perspectiva cristã. Cumpre salientar que as atividades dos dicastérios acima mencionados estão fortemente direcionadas a promover processos formativos em diversas direções para aliar os valores cristãos ao esporte. Assim, em 2016, o Departamento de Cultura e Esporte organizou a primeira Conferência Global sobre Fé e Esporte, denominada Esporte a serviço da humanidade. Esse evento foi realizado entre os dias 6 e 7 de outubro de 2016 no Vaticano com o objetivo de aliar os valores cristão da compaixão, do amor, do respeito, do esclarecimento, do equilíbrio e da alegria ao esporte⁵. O Dicastério para os Leigos se ocupa em organizar cursos de formação para

³ Ver mais em: <<http://www.laici.va/content/laici/es/sezioni/chiesa-e-sport.html>>.

⁴ Ver mais em: <<http://www.cultura.va/content/cultura/es/dipartimenti/sport.html>>.

⁵ Ver mais em: <<http://www.sportforhumanity.com/>>.



treinadores e equipes esportivas em chave cristã (católica)⁶. Não devemos nos esquecer dos dois eventos já organizados pelo Vaticano denominados Jogo pela Paz, que reuniram destacados jogadores de futebol aposentados, como Roberto Baggio ou Ronaldinho Gaúcho, ou em atividade, como Lionel Messi e Manuel Iturbe, no Estádio Olímpico de Roma em 2014 e em 2016 com finalidade beneficente; o primeiro em benefício da Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura (FAO) e o segundo agraciando a Fundação Schoolas Ocurrentes. Esses eventos também ressaltaram a importância de relacionar valores cristãos aos valores do esporte, como paz e solidariedade. Com base nessas ideias, podemos trabalhar com a hipótese de que, daqui em diante, o esporte poderá vir a ser uma importante ferramenta de evangelização no âmbito da Igreja Católica, a partir de orientar sua prática com base na moralidade católica. Disso decorre também que a própria instituição tem interesse em ser um dos agentes que disputa pela definição dos critérios de que tipo de prática esportiva pode ser considerada legítima.

Na contemporaneidade, no âmbito da Igreja Católica no Brasil (mas também em outros países), destaca-se o movimento da Renovação Carismática Católica como um espaço no qual o corpo é objeto de intensa problematização e tensionamento. O crescimento que tem vivenciado a Renovação Carismática Católica (RCC) a levou a ser considerada o movimento que tem conseguido evitar uma migração mais acentuada de fiéis católicos para o campo pentecostal. Uma das suas características emblemáticas é o lugar do corpo na liturgia como espaço de culto a Deus, aliado à marcante presença de padres cantores, que despertam grande adesão do público e incentivam os fiéis a se movimentarem durante a missa. Um dos ícones desse movimento, o Padre Marcelo Rossi (formado em Educação Física pela USP), tornou muito conhecida a “aeróbica do Senhor”; era um conjunto sistematizado de movimentos ritmados, uma coreografia realizada ao embalo da música, com o famoso refrão “erguei as mãos e dai glória a Deus!”. Embora aqui não estejamos tratando de AFEs sistematizadas, o que importa é reconhecer um novo modo de relação com o corpo presente no catolicismo que positiva a corporeidade como espaço em que se entra em relação com o Divino, conforme a análise de Reynaldo Maués (2003). Para o autor, a RCC no Brasil não pode ser considerada uma mera derivação do carisma norte-americano; por esse motivo, precisa ser analisada na sua singularidade (MAUÉS, 2000). No contexto das diversas manifestações desse movimento religioso, Maués (2000, 2003) assinala que, dentre todas as técnicas corporais presentes, a dança e o “repousar ou bailar no Espírito” são as mais destacadas. As danças são momentos em que diversas ações sistematizadas levam

⁶ Ver mais em: <<http://www.laici.va/content/laici/es/media/notizie/riepilogo-seminario-sport.html>>.



os fiéis a se relacionarem com a mensagem religiosa da música de maneira descontraída e incorporando a mensagem, tornando-a parte do corpo do fiel (MAUÉS, 2000). Já o “repousar ou bailar no Espírito” é uma técnica na qual uma pessoa já iniciada leva outra iniciante ou também já iniciada a literalmente cair de costas, por meio da imposição das mãos, acompanhada de um momento de oração em línguas vernáculas ou “falando em línguas” (línguas desconhecidas, como no evento de Pentecostes) e acompanhada de uma música de interiorização. Quem “repousa no Senhor” é protegido pelo próprio oficiante ou um auxiliar, que o deita no chão. Esse momento de transe pressupõe, na visão nativa, literalmente “ser possuído por Deus” (MAUÉS, 2000, 2003). Desse modo, é recuperado o conceito bíblico relegado na tradição católica que identifica o corpo como sendo o “templo do Espírito Santo”. Com base nos elementos acima apontados, podemos pensar que os membros da RCC no Brasil passam a ter uma relação com o corpo que não é somente dada pela lógica da penitência do corpo para a salvação da alma, mas que passa a ser um espaço legítimo de relação com o Divino e, desse modo, merece atenção e cuidado. Podemos suspeitar de que, nessa corrente do catolicismo, os membros podem vir a ter outra relação de cuidados com o corpo, incluindo a prática sistemática de AFEs e de cuidados com o corpo (inclusive estéticos).

2.2. Os evangélicos e as AFEs

Passamos agora para o segmento evangélico, iniciando pelas igrejas do “evangelismo de missão” ou “protestantismo histórico”. Essas instituições tiveram uma contribuição importante na popularização do esporte e das AFEs nos países do Cone Sul (incluindo o Brasil), principalmente a partir da presença da Associação Cristã de Moços (ACM), vinculada às igrejas anglo-saxônicas da tradição puritana. No Brasil, essa entidade foi criada em 1891 (BAÍA, 2012), tendo sido objeto de diversos estudos, com destaque para o campo da historiografia (ver MAZZO, SILVA e FROSI, 2012; MANSKE, 2006; BAÍA, 2012). Contudo, na contemporaneidade, sua presença no cenário das AFEs é restrita, motivo pelo qual faremos apenas menção de maneira mais sintética, sem aprofundarmos o debate. Porém, consideramos importante situar os contornos da relação entre os puritanos e o esporte, para, na sequência, abrir hipóteses de trabalho sobre possíveis relações entre o modo de relação com o corpo elaborado nessa tradição e a prática de diversas AFEs na contemporaneidade.

Na tradição do protestantismo puritano, foi travada uma discussão em torno da legitimidade do treinamento corporal como parte do ethos cristão. Segundo Weber



(2004), a Coroa inglesa, nos reinados de Jaime I e Carlos I, ambos vinculados à Igreja Anglicana, procurava debilitar o movimento puritano mediante a publicação dos éditos reais conhecidos como Book of sports (Livro dos esportes) em 1618 e 1633, que liberavam a prática de algumas modalidades esportivas aos domingos, dia de culto divino. Era a intenção dos reis anglicanos fragilizar esse movimento religioso que ganhava força política e econômica mediante o incentivo à prática de atividades “mundanas” no dia reservado ao culto a Deus. A esse problema, de cunho político-teológico, a resposta dada pelos puritanos foi de que o treinamento seria lícito, desde que respeitados certos limites para a sua prática, em particular servindo somente como uma maneira de recuperação das energias para o trabalho e sem ser permitida a expressão das paixões ou dos prazeres do corpo. Portanto, nesse registro, a relação com o corpo compõe a rígida disciplina puritana conhecida como “ascetismo intramundano”, na qual toda fruição do corpo deve ser reprimida em favor de uma relação racionalizada, instrumental e produtiva com o corpo.

Por outro lado e de maneira complementar, o esporte foi escolarizado pelo pastor, teólogo e pedagogo inglês Thomas Arnold, que atuou entre 1828 e 1842 como diretor da escola de Rugby, na qual introduziu uma importante reforma pedagógica, que inspirou o sistema inglês de educação pública. Um dos elementos dessa reforma incluía a prática de jogos e esportes como parte do processo formativo, que se assentava sobre a formação intelectual, moral e física, com uma forte inter-relação entre as duas últimas. Com base nesse conceito pedagógico, objetivava Arnold formar bons gentlemen cristãos, isto é, “bons homens cristãos” (LUCAS, 1975). Uma moralidade cristã que passa a ter no treinamento do corpo uma das suas principais ferramentas. Desse processo, emerge o conceito de “cristandade muscular” (muscular christianity), o qual pressupõe o ideal do dever patriótico, da revigoração e afirmação da masculinidade, da valorização do trabalho em equipe, da posituação da beleza moral e física da esportividade, da disciplina e do autossacrifício, bem como a crítica a ideais formativos centrados exclusivamente na dimensão intelectual. Com base nesses preceitos, foi criado um modo de prática esportiva assentada em um ideal ascético que afirmava a moralidade puritana que se realizava e revelava no corpo, porém desprovida da ideia de fruição corporal, do desfrute corpóreo. Esse será um dos princípios que balizará o movimento da Associação Cristã de Moços (ACM), instituição criada em Londres em 1844, que tinha como um dos seus principais objetivos evangelizar a partir desses princípios ao redor do mundo. Cumpre destacar que a ACM teve (e continua a ter) presença na América Latina, com destaque para o Brasil, situando-se principalmente nas regiões Sul e Sudeste do Brasil.



Embora a influência da ACM no cenário contemporâneo das AFEs no Brasil seja pequena (por exemplo, a entidade continua a manter um tradicional curso de formação superior em Educação Física na cidade de Sorocaba – SP), não podemos deixar de chamar a atenção para a forte relação que pode ser observada entre o conceito de corpo criado no contexto da tradição puritana e os modos de realização de um amplo número de AFEs na contemporaneidade, que são orientados por essa visão. Essa relação já foi assinalada por Courtine (1995), que analisa o narcisismo ostentatório dos praticantes de fisiculturismo nos Estados Unidos e situa as origens da relação com o corpo desses praticantes no ascetismo puritano. De modo semelhante, em virtude de os significantes “esporte” e “atleta” terem saído do campo estritamente vinculado ao esporte formal e estarem sendo utilizados para designar um grande número de atividades para além daquelas originárias (BETTI, 1998), pensamos que os “atletas urbanos” da contemporaneidade podem ser pensados também sob a ótica do ascetismo puritano. Ser “um atleta” hoje em dia não mais se refere a treinar de forma sistemática uma modalidade esportiva, mas pressupõe um modo de vida altamente regulado, pautado pela moralidade da ascese esportiva, por cuidados com alimentação, higiene, exercício, sono, práticas de lazer etc. Essa hipótese ganha relevância se considerarmos os dados do levantamento survey realizado anualmente pelo Ministério da Saúde denominado Vigitel, que completou dez anos em 2016. O estudo de 2016 demonstra como a prática sistemática de atividades físicas moderadas (considerado o critério de prática de 150 minutos de atividade física moderada por semana) cresceu vigorosamente entre 2009 e 2016 entre a população brasileira, passando de 30,3% em 2009 para 37,6% em 2016, sendo que a parcela da população que mais realiza esse tipo de atividades se encontra entre os 18 e 24 anos, com 52% de praticantes, e de 25 a 34 anos, com 46% (BRASIL, 2017). Assim, abre-se um interrogante acerca do modo de relação com o corpo que se faz presente nessa parcela crescente da população brasileira, que gradativamente tem incorporado a prática sistemática de AFEs como um elemento integrante das atividades realizadas no tempo livre; consideramos que os ecos contemporâneos da ascese puritana podem ser uma interessante pista investigativa, que está sendo investigada inicialmente com relação ao movimento presente nas igrejas pentecostais conhecido como Os Atletas de Cristo.

A seguir, ocuparemos-nos com o movimento pentecostal, analisando brevemente o movimento dos Atletas de Cristo (AC) e as interdições religiosas para a prática de AFEs em aulas de Educação Física, seguido de uma breve discussão sobre o movimento de sacralização das AFEs relacionadas às religiões de matriz afro-brasileira, com destaque para a capoeira.



Segundo Petrognani (2015), o movimento esportivo Atletas para Cristo, criado em 1978 pelo pastor evangélico Abraão Soares e pelo goleiro do Atlético de MG João Leite, é o mais importante grupo religioso presente no futebol brasileiro, podendo ser considerado como hegemônico. Muitos e conhecidos são os casos de atletas de diversas modalidades esportivas que, nas comemorações dos seus tentos ou vitórias, agradecem a Deus pela conquista. São corriqueiros os casos de rodas de oração após um gol ou uma vitória no futebol, bem como atletas de renome assumem publicamente o seu pertencimento evangélico. Casos que despontam nesse sentido são a seleção brasileira de futebol, que conquistou o tetracampeonato mundial em 1994, na qual atletas pertencentes ao movimento, como Jorginho e Taffarel, destacavam-se. Posteriormente, Kaká, notório fiel da Igreja Renascer em Cristo, expunha de maneira frequente suas crenças religiosas, sendo lembrado também por doar o troféu ganho por ocasião da sua escolha como melhor jogador do mundo em 2007 para a sua igreja, bem como por comemorar seus gols no Milan com uma camiseta com o dizer “I belong to Jesus”, e, mais recentemente, a figura de Neymar desponta como representante dos Atletas de Cristo. Para Petrognani (2015), a principal referência desse movimento na relação com o corpo é a tradição da cristandade muscular puritana. Nesse contexto, ressalta-se que o corpo e sua performance se tornaram um meio legítimo de culto a Deus, desde que a performance e as conquistas sejam realizadas a partir de valores considerados válidos pela moralidade pentecostal. Além disso, o sucesso esportivo (e econômico) dos atletas é considerado como fruto de uma bênção divina; portanto, o êxito esportivo é reconhecido como uma graça divina dispensada sobre os atletas como contrapartida do louvor e da correção moral com que levam as suas vidas. Por outro lado, eles consideram que a graça divina dispensada cria uma supremacia desses atletas sobre os demais, justificando o caráter de “eleitos” dos mesmos e tornando-os exemplos a serem seguidos, ou modelos identitários a partir dos quais outros jovens poderão se inspirar (e aderir às igrejas evangélicas). Assim, o movimento Atletas para Cristo parece cumprir uma função dupla; por um lado, de dotar os atletas de um modelo moral para orientar sua vida, bem como de proselitismo das igrejas pentecostais ou evangélicas.

O fenômeno da interdição à realização das AFEs entre os pentecostais vem sendo amplamente estudado por Ana Carolina Capellini Rigoni, que abordou as relações entre as prescrições religiosas de igrejas do pentecostalismo de primeira onda sobre o corpo feminino e as AFEs realizadas no contexto das aulas de Educação Física escolar na sua dissertação de mestrado e tese de doutorado (RIGONI, 2008, 2013). A autora assinala que, no âmbito das igrejas estudadas, a



Assembleia de Deus e a Congregação Cristã (ambas pertencentes à primeira onda do pentecostalismo), observa-se um forte rigorismo moral em torno do corpo feminino, em virtude da preocupação em evitar a prática de atividades consideradas “mundanas”, que levam à tentação, sendo, portanto, pecaminosas. Por esse motivo, as atitudes que levem à demonstração da sensualidade e à vaidade são consideradas imorais. A ordem moral dessas igrejas opera com base em uma lógica maniqueísta, que opõe de maneira categórica a dimensão sagrada, as “coisas de Deus” (segundo o léxico nativo), e a dimensão profana, o âmbito das “coisas do mundo”, a mundanidade. Nesse contexto, situam-se também o corpo e a alma, cabendo ao fiel centrar sua atenção na dimensão sagrada, na alma, abstendo-se das práticas mundanas que cultuam o corpo, por levarem ao pecado, como, por exemplo, a prática de AFEs.

Importa assinalar que, nas diferentes expressões do pentecostalismo, o corpo é considerado como o “templo do Espírito Santo” (PICH, 2009). O corpo adquire, no pentecostalismo, o lugar no qual o indivíduo recebe, incorpora, é tomado pelo Espírito Santo, o que se reflete tanto no mito fundador do movimento quanto em cada culto. Nos cultos pentecostais, observa-se uma centralidade da musicalidade e do louvor, por meio da qual se realiza uma preparação do fiel para receber o Espírito no seu corpo. Para que isso seja possível, é necessária uma permanente e rigorosa vigilância dos sinais de tentação da carne e possessão demoníaca, que impedem que o corpo seja o “templo do Espírito Santo”. Portanto, o corpo adquire um lugar ambivalente no contexto do pentecostalismo: por um lado, ganha o estatuto de sacralidade, ao mesmo tempo em que deve ser mantido sob permanente vigilância para afastá-lo das tentações da carne.

Retomando a discussão sobre o corpo feminino nas igrejas da primeira onda do pentecostalismo, vale assinalar que essa lógica moral prescreve abster-se das atividades corporais nas quais pode haver a experiência da fruição corpórea. Pelo menos até a década de 1970, as igrejas pentecostais da primeira onda demonizavam as práticas esportivas, bem como expressões musicais que não respondessem ao ideal anglo-saxão das músicas de louvor dos hinários oficiais das igrejas. Ritmos musicais brasileiros e danças autóctones, como o samba, eram considerados profanos e não lícitos de serem praticados. Por esses motivos, a aula de Educação Física é um espaço considerado, pelas alunas das igrejas estudadas, como um espaço de culto ao corpo e à sensualidade e de exaltação da vaidade, de mostrar o corpo para ser admirado (RIGONI, 2008, 2013; RIGONI e PRODÓCIMO, 2013; RIGONI e DAOLIO, 2014, 2017). Embora não seja objeto de debate em virtude da extensão deste trabalho, não podemos esquecer que, na tradição pentecostal,



afirma-se uma visão androcêntrica, na qual a virilidade e a masculinidade são centrais e dominantes com relação à feminilidade. Portanto, mostrar o corpo feminino segundo os critérios de moralidade definidos pela instituição religiosa, marcados pelo recato, é um sinal de diferenciação e qualificação moral da mulher cristã. Rigoni e Prodócimo (2013) assinalam que a relação com o corpo feminino passa por dois vetores: a aparência corporal e a gestualidade. Para ambos os vetores, o que importa é o recato, o pudor e evitar ficar em evidência e chamar a atenção, isto é, qualquer sinal de vaidade. A aparência corporal, em suas diferentes dimensões, ganha, nesse registro, uma importância capital: corpos cobertos sem exaltar as curvas, sendo a saia a vestimenta oficial do corpo feminino, sem uso de maquiagem nem adornos. A gestualidade deve ser contida, por exemplo, evitando sentar de pernas abertas e no chão e não participando de atividades com contato corporal, de danças e de atividades que sejam vinculadas à tradição afro-brasileira, como a capoeira. Também fazem parte desse repertório evitar o uso de palavras de baixo calão e usar um tom de voz suave. A interdição de práticas como a capoeira e o samba se relaciona com a demonização que se opera no pentecostalismo das práticas vinculadas às religiões de matriz afro-brasileira. Danças, lutas, jogos que evoquem qualquer elemento simbólico dessa tradição são considerados demoníacos pelas igrejas pentecostais, devendo, portanto, ser evitados. Nesse contexto, devemos sinalizar o modo como as igrejas tem se movimentado enviando documentos às escolas solicitando a dispensa de educação física das alunas que estão vinculadas a elas (RIGONI e DAOLIO, 2017). Outro aspecto que merece ser destacado diz respeito ao problema da relação entre corpo e prazer. As atividades realizadas no âmbito da educação física escolar relacionam-se com formas consideradas indecentes e que devem, portanto, ser evitadas. A indecência aqui se vincula com a possibilidade da experiência da fruição e do prazer corporal, que são elementos considerados constitutivos na educação para o lazer que acontece no âmbito da educação física, entrando em colisão com os preceitos morais relacionados ao corpo das igrejas pentecostais (RIGONI e DAOLIO, 2016). Contudo, a mudança de igreja para instituições da segunda e terceira ondas tende a tornar mais laxos os princípios morais.

Vemos que a religião entra em colisão com um espaço secular e laico como é a escola, colocando em cena o debate em torno da separação entre o espaço público e o espaço privado, ideia cara e central da modernidade, que pressupõe que o espaço público deve ser isento de posições religiosas, as quais têm que ficar restritas ao espaço da vida privada. Nas análises realizadas por Rigoni e seus colaboradores, destaca-se o papel da educação física escolar como um âmbito no qual os sujeitos de extração pentecostal são confrontados com os valores laicos e

levados a refletir sobre esses valores, tensionando-os. Esse movimento permite a esses indivíduos guardar relações menos imperativas com os valores religiosos, abrindo espaço para a agência individual. Assim, é demonstrado como esses agentes se movimentam sempre em um “entre lugar”, entre a religião e a laicidade, e não assumem de forma linear os preceitos religiosos, mas guardam com eles relações singulares e reflexivas, que são possibilitadas pelo agir laico da escola moderna (RIGONI e DAOLIO, 2014, 2017).

Um fenômeno mais recente, e que já conta com estudos incipientes, é o processo de sacralização das práticas corporais vinculadas às religiões de matriz afro-brasileira, que estão sendo “cristianizadas”, portanto “sacralizadas” pelas igrejas pentecostais, com destaque para a capoeira. Antes de entrarmos na discussão desse fenômeno, cabe assinalar um aspecto crucial para o desenvolvimento das religiões do ponto de vista sociológico na esteira da tradição weberiana, que tem sido denominado de “antropofagia das religiões contrárias” (PICH, 2009). Na análise weberiana, constata-se que, nos processos de colonização, os povos colonizadores tendem a incorporar as religiões dos povos colonizados a partir da demonização das suas divindades. Esse processo aconteceu na colonização dos povos originários do continente americano, tanto na América Latina, por parte da Igreja Católica, quanto na América do Norte, por meio dos grupos missionários do puritanismo. Assim, esses povos eram considerados idólatras por adorarem a “falsos deuses”, e não ao Único Deus existente, o Deus cristão, levando a que suas divindades fossem consideradas demoníacas, justificando, assim, a necessidade da conversão desses sujeitos (e da condenação pela inquisição daqueles resistentes à conversão). Contemporaneamente, esse fenômeno tem acontecido no âmbito das igrejas pentecostais. O embate das igrejas pentecostais se dá em relação às igrejas de matriz afro-brasileira, considerando demoníaco tudo o que estiver relacionado com essas tradições religiosas, incluindo a prática de AFEs como a capoeira. Para citar alguns exemplos, nessas igrejas, recomenda-se aos fiéis se manterem em estado de oração e vigília nos dias de Carnaval em virtude da forte presença na rua dos “demônios”, sendo esses demônios as divindades do panteão das religiões afro-brasileiras, principalmente os exus e as pombagiras. Nos cultos, esse fenômeno se faz presente principalmente nas igrejas da terceira onda, com destaque para aquelas dedicadas à cura. Nesses espaços, é sempre realizada a “expulsão dos demônios ou dos encostos”, o que significa que o fiel, em um movimento performático, demonstra estar possuído por um “espírito maligno”, que é sempre associado à figura de uma divindade das religiões de matriz afro-brasileira (denominado de “manifestar”, na linguagem nativa dessas igrejas), e, posteriormente, pela força divina do Deus



cristão, que se faz presente na ação do oficiante do culto, é “curado” do mal. Desse modo, o pentecostalismo incorpora, fagocita, opera a “antropofagia das religiões contrárias” – nesse caso, as religiões de matriz afro-brasileira – por meio da demonização das divindades dessas religiões. Por esse motivo, a prática de atividades como a capoeira, vinculada à tradição das religiões de matriz afro-brasileira, é concebida pelos pentecostais como sendo mundana e um espaço propício para a possessão demoníaca.

Outro movimento paralelo e complementar ao anterior, que também se observa no âmbito pentecostal, é o que denominamos de “cristianização” e “sacralização” de práticas consideradas “profanas”, notadamente aquelas oriundas das tradições religiosas afro-brasileiras. Nesse contexto, a capoeira emerge como uma atividade física esportiva com a que se opera um deslocamento da tradição à qual pertence e se cria o que se conhece no movimento pentecostal como “capoeira gospel”. No estudo de Diolino (2007), revela-se o modo como os mestres de capoeira gospel criam uma nova narrativa mítica que refunda essa tradição. A narrativa da criação da capoeira é reinventada a partir da sua analogia com a história da libertação do povo judeu do Egito. Segundo a mitologia do Antigo Testamento, Deus teria conduzido a libertação do povo judeu na figura de Moisés; já no caso da capoeira, constrói-se uma narrativa mítica que assinala que essa manifestação cultural teria sido um Dom divino para os negros escravizados como ferramenta de libertação e resistência (Diolino, 2007, p. 90). Desse processo, resulta a legitimação do uso de diversos elementos da capoeira, porque inscritos na tradição judaico-cristã. Nesse contexto, a história do atabaque, um dos instrumentos musicais tradicionais da capoeira e fortemente associado às tradições religiosas afro-brasileiras, é reinterpretada, situando-o como um instrumento utilizado pelos judeus antigos para louvar a Deus. Assim, o que os capoeiristas cristãos estariam fazendo seria restituir seu correto uso. Não podemos esquecer a questão da saúde, que é vista como uma dádiva divina concedida ao praticante, que, a partir da sua adesão à capoeira, passa a viver em conformidade com os valores cristãos e tem na capoeira um modo de louvor e glorificação a Deus. Cumpre assinalar que a capoeira gospel é um fenômeno em franco crescimento, conta com diversos grupos de prática espalhados pelo país inteiro e com encontros sistemáticos entre esses grupos, embora não possa ser quantificado com precisão o número de praticantes. Além disso, conforme assinalam Columá e Chaves (2013), a capoeira gospel evita o ritual do “batismo”, no qual o praticante recebe um nome capoeira, por considerá-lo uma profanação do batismo cristão, chamando o momento de iniciação de “estreia”, sem atribuir um novo nome

ao praticante. Por outro lado, as músicas são inspiradas em motivos cristãos, como as músicas de louvor.

2.3. As AFEs e as religiões de matriz afro-brasileira: a capoeira

Certamente, dentre as manifestações culturais da tradição afro-brasileira, a capoeira desponta como uma AFE que ganha centralidade e já é internacionalmente reconhecida como uma prática eminentemente brasileira. Ao longo das últimas décadas, ela tem despertado crescente interesse do campo acadêmico. A capoeira tem sido objeto de estudo de trabalhos acadêmicos no âmbito da educação física pelo menos desde o início dos anos 80 do século XX, com a proposição de Inezil Penna Marinho da capoeira como a base de um método ginástico brasileiro. Por outro lado, cabe destacar que, em 2008, o Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) registrou a capoeira como bem cultural imaterial do Brasil.

Em termos acadêmicos, o trabalho de Alejandro Frigerio “Capoeira: de arte negra a esporte branco”, publicado em 1989 na Revista Brasileira de Ciências Sociais, é um marco no desenvolvimento de estudos acerca dessa atividade. Nesse artigo, o autor demonstra o modo como a capoeira foi assumindo historicamente diferentes formas de organização, apresentando-a de forma binária a partir da capoeira “original”, a capoeira angola, e sua forma “esportivizada” (e embranquecida), a capoeira regional. Frigerio (ele próprio um representante do processo de globalização da capoeira; argentino, conheceu a capoeira nos Estados Unidos e, posteriormente, realizou estudos acerca dessa manifestação cultural no Brasil) elaborou uma tipologia da capoeira e analisou o modo de sua transformação pela capoeira regional. As características da capoeira original, que é associada à capoeira angola, seriam: 1) a malícia, 2) a complementação, 3) o jogo baixo, 4) a ausência de violência, 5) os movimentos bonitos, 6) a música lenta, 7) a importância do ritual e 8) a teatralidade. Em particular, a importância do ritual seria reveladora da relação da capoeira original com o candomblé. Esse modo de expressão da capoeira, que estudos atuais situam como parte de um “mito fundador”, representa, para nós, uma essencialização de uma produção histórica e afirma sua suposta representação “pura” da tradição afro-brasileira, isto é, a única vinculada a uma ancestralidade original com raízes no continente africano. Mestre Pastinha seria o representante genuíno dessa expressão. (FRIGERIO, 1989).

É amplamente conhecido o processo de perseguição e interdições legais que sofreram as expressões culturais vinculadas às tradições afro-brasileiras entre final do século XIX e, de forma mais acentuada, a três primeiras décadas do século XX,



embora esse processo seja mais longo, perpetuando-se até a atualidade. A “capoeiragem” (entendida como o vaguear, não ter atividade fixa, realizar práticas consideradas de luta em grupos) era criminalizada por não se adequar aos parâmetros da civilidade moderna. Não pode ser esquecido o projeto de construção de uma nação brasileira moderna, calcado no ideal de “embranquecimento” e “europeização” da nação. Nesse caldo de cultivo é que a refundação da capoeira – capitaneada por Mestre Bimba e a criação, em 1932, do seu “Centro de Cultura Física e Capoeira Regional” em Salvador de Bahia, posteriormente reconhecida pelo governo em 1937 (FRIGERIO, 1989) – é crucial para compreender o modo como essa AFE passa a ser reconhecida como legítima no cenário brasileiro, principalmente a partir da sua esportivização como luta brasileira.

Entendida como esporte, a capoeira seria caracterizada por: 1) burocratização, 2) incorporação de elementos das artes marciais, 3) cooptação ideológica e política da arte pelo sistema e 4) concepções evolucionistas. Desse processo teria resultado a reformulação total da capoeira angola, com a diminuição da malícia, a complementação que não mais se observa, o menor uso do jogo baixo, uma mudança da estética para uma prática mais performática, aproximando-a da lógica do espetáculo, as músicas mais rápidas, o ritual quase desaparecido e a teatralidade decaída. Interessa, para o nosso trabalho, situar que a capoeira, nesse registro, passa a ser associada à umbanda e não ao candomblé, isto é, a uma religião de matriz afro-brasileira, mas que passa por um processo de hibridização e sincretismo com os santos e divindades do cristianismo católico e, portanto, é ocidentalizada e embranquecida.

Consideramos válido apresentar brevemente a análise de Alejandro Frigerio porque ela tem sido um marco relevante para compreender as transformações da capoeira, incluindo as suas relações com a religiosidade. Contudo, parece ser inexata a leitura de Frigerio ao apresentar essa expressão da cultura corporal brasileira nesses moldes, ao construir um esquema explicativo binário, sem dúvidas interessante e de fácil compreensão, mas que operou uma redução e simplificação do fenômeno, negligenciando elementos historiográficos que posteriormente foram utilizados para revisar essa postura. Ainda, outro aspecto relevante é o problema de o trabalho afirmar, mesmo não sendo essa sua intenção, uma postura essencialista da cultura, que implica também em um julgamento de valor; nesse caso, da nova forma de configuração da capoeira.

As relações entre a capoeira e as religiões de matriz afro-brasileira têm sido objeto de diversos estudos, tendo sido demonstrada a forte filiação de diversos componentes simbólicos e rituais que nela estão presentes ao candomblé, em



particular. Nesse sentido, Columá e Chaves (2013) situam a relação entre essas manifestações culturais a partir da crença de que uma boa roda de capoeira só acontece se houver bom “axé”, isto é, se partir do entendimento de que a energia da roda é fundamental para o seu bom desenrolar. O “axé”, sabemos, é o modo como se designa a energia dos orixás no candomblé. Ainda, cabe somente ao mestre a manutenção e o cuidado do axé, sendo ele o único que pode tocar legitimamente o berimbau gunga, o mais grave e maior dos três berimbaus da roda. O manuseio desse instrumento é fundamental para a manutenção do axé da roda e seu bom desenrolar no jogo, no canto, no ritmo e na mandinga. Entrar na roda ao som desse berimbau é considerado um rito com aura sacral, ou que confere sacralidade à roda, bem como a participação na roda é uma experiência de contato com o sagrado, segundo a percepção dos capoeiristas. Além disso, é comum que cantigas de capoeira façam referência a temas religiosos, principalmente vinculados às religiões afro-brasileiras. Os autores destacam também os diversos grupos de capoeira que são nominados a partir de orixás, bem como de santos católicos, sinalizando também para o fato de a capoeira fazer parte do processo de sincretismo religioso presente, de maneira marcante, no nordeste brasileiro.

Varela (2012) destaca que existe uma forte relação entre a capoeira angola e o candomblé, bem como que é comum que academias de capoeira tenham, no seu interior, altares dedicados a divindades dessa religião, o que garantiria o cuidado da atividade e a boa energia, o “axé”, da prática. Além disso, a autora constata o uso de símbolos do candomblé na prática de capoeira, como os patuás, a importância das interdições sexuais e alimentares para manter o “corpo limpo”, bem como o ato de pedir a bênção ao pai ou mãe de santo antes de participar de uma roda importante. Vassallo (2005) sublinha também as analogias entre o ritual do candomblé e a capoeira, tais como a bênção da terra, os três tambores do candomblé, que são substituídos pelos três berimbaus na capoeira, bem como o uso idêntico do pandeiro e do agogó. Contudo, também há discontinuidades entre os rituais do terreiro e da capoeira; uma que ganha destaque é a incorporação. O candomblé é uma religião mediúnica, em cujos rituais a incorporação de entidades sobrenaturais é condição para a eficácia simbólica do culto. Na capoeira, não é praxe a incorporação de orixás, embora seja considerada fundamental a sua presença na roda para o bom andamento dela. Vassallo (2005) assinala, nesse sentido, o importante lugar ocupado por Ogum, orixá guerreiro, da resistência e da proteção.

Nesse contexto, situa-se o objeto de estudo realizado por Varela, o “corpo fechado” na capoeira. A aprendizagem do “corpo fechado”, fundamental na capoeira angola, não pode ser circunscrita a uma questão de mera técnica corporal, mas



precisa ser situada no contexto de uma cosmologia, cujas bases se encontram no candomblé. Ter o corpo fechado significa tanto estar atento e preparado para evitar ser atingido pelo oponente-parceiro quanto uma atitude perante a vida que permite ao sujeito manter a própria energia perante as vicissitudes do mundo, evitando que ela lhe seja roubada. Para que esse movimento seja realizado, os mestres são considerados fiadores da relação com os ancestrais africanos. Embora seja relativamente comum que mestres de capoeira angola sejam adeptos do candomblé, não existe qualquer obrigatoriedade de que os praticantes da capoeira angola sejam também adeptos dessa religião. Contudo, em virtude da forte relação entre os grupos de capoeira e o candomblé, a primeira pode se constituir em uma porta de entrada para a religião de matriz afro-brasileira.

A despeito do amplo vínculo estabelecido entre a capoeira angola e o candomblé, consideramos fundamental avançar no sentido que criticamos no texto de Frigerio, procurando desubstancializar tal relação. Simone Pondé Vasallo (2005) destaca a importância de diferenciar a relação entre identidade e cultura, para evitar leitura essencializante da identidade. Uma implicação importante dessa leitura para a compreensão da capoeira é a desubstancialização da relação entre capoeira e negritude. A autora opera uma interessante crítica ao “mito de origem” da capoeira angola e à lógica binária que se cria entre a capoeira angola e a capoeira regional com base nesse mito. Essa narrativa remete a origem da capoeira angola à pureza africana e à sua relação umbilical com as tradições banto e nagô, bem como pressupõe que não seria possível dissociar a capoeira como prática corporal e como filosofia de vida; tal indissociabilidade só seria garantida pela adesão ao candomblé. Um aspecto importante assinalado pela autora diz respeito ao fato de que a construção da narrativa binária das capoeiras angola e regional implicou na produção de um modo único de prática da capoeira angola considerado legítimo. Assim, houve uma redução de uma multiplicidade de práticas que não se orientavam por parâmetros comuns e a consequente institucionalização e burocratização na forma da capoeira angola. Ainda, a autora sublinha que foi importante o engajamento de intelectuais no processo de produção desse mito, conferindo-lhe legitimação acadêmica. Outros elementos para contribuir com a desconstrução desse mito identificamos no trabalho de Brito (2011), que apresenta a ideia de que a capoeira está fortemente assentada na ideia de “linhagem”, isto é, de uma descendência que reproduziria a natureza da origem. Por esse motivo, os mestres Bimba e Pastinha referiam ser discípulos (ou descendentes) de negros africanos praticantes da luta brasileira, cuja efetiva existência ainda é objeto de questionamento, motivo pelo qual se especula que podem ter sido figuras forjadas para adequar-se a um mito de

origem. Por outro lado, o binarismo do mito da linhagem também se assenta no par sincretismo (embranquecimento e cristianização/umbanda) x antissincretismo (pureza negra e candomblé), o primeiro representado pela capoeira regional e o segundo, pela angola. Contudo, Brito (2011) demonstra, com base na historiografia da capoeira angola, o caráter mítico de tal par. A “linhagem” do pai fundador da capoeira angola, mestre Pastinha, praticante do candomblé, mostra como seus dois discípulos diletos, os mestres João Grande e João Pequeno, não seguiam o esquema binário, uma vez que o primeiro seguiu a tradição de filiação ao candomblé, enquanto o segundo, mesmo mantendo-se fiel à capoeira angola, tornou-se membro da Igreja do Evangelho Quadrangular, isto é, de uma igreja evangélica de origem norte-americana do pentecostalismo de segunda onda, que nenhuma relação tem com a origem africana e negra. O autor demonstra, ainda, como o mesmo caso aconteceu com “descendentes” desses dois mestres que, sem deixar de se reconhecerem como “angolanos” (praticantes da capoeira angola), transitaram nos dois sentidos de pertencimento religioso, entre o candomblé e o cristianismo (principalmente o cristianismo evangélico), bem como que a construção de cantigas com base em motivos religiosos cria disputas internas na capoeira angola entre os angolanos cristãos e os candomblecistas. Vemos, desse modo, que a relação entre capoeira e religião é constitutiva e, sem dúvidas, complexa. Contudo, para que essa complexidade possa ser compreendida, é fundamental lidar com um modo de conceber a cultura que a conceba como híbrida e em movimento e como um campo de disputa por legitimidade.

3. As AFEs e os povos e as tradições indígenas: a corrida de toras e os Jogos dos Povos Indígenas

As AFEs, infelizmente, não têm sido um objeto privilegiado de pesquisa das tradições indígenas no Brasil, destacando-se temas tradicionais da antropologia social como o parentesco, o processo de cura e a estrutura linguística e mitológica dos povos originários do território ocupado hoje pelo Brasil. Por esse motivo, optamos por recortar a discussão, nesse segmento, pelas práticas ou eventos vinculados aos povos indígenas que têm recebido mais atenção do campo acadêmico e em cujas pesquisas possamos inferir ou depreender a relação entre as AFEs pesquisadas e o fenômeno religioso. Assim, o recorte dar-se-á pela corrida de toras dos Timbira, com destaque para a etnia Canela, e o debate que tem sido estabelecido a respeito dos Jogos dos Povos Indígenas, evento esportivo intertribal no qual etnias do território



brasileiro confrontam-se em diferentes modalidades esportivas, inspiradas em AFEs oriundas das diversas tradições indígenas do território brasileiro.

A corrida de toras, embora não conte com um número tão grande de estudos, é certamente a AFE que tem recebido mais atenção no meio acadêmico e que tem sido estudada não somente do ponto de vista funcional, mas principalmente pelo viés simbólico. Como fontes, utilizamos o clássico e pioneiro estudo do antropólogo alemão Kurt Nimuendajú de 1934 (publicado no Brasil em 2001) sobre os povos Timbira com ênfase para os Canela ou Timbira do Leste (uma das etnias Timbira), o trabalho de Julio Cezar Melatti de 1976 sobre os índios Craô e os estudos feitos pela dupla de pesquisadores alemães Jürgen Dieckert e Jakob Mehringer de 1989 e 1994 sobre os Canela. Os autores consultados nos permitem uma compreensão que possibilita ultrapassar o senso comum a respeito dessa atividade, como sendo um ritual preparatório para o casamento. Para fins deste trabalho, essa atividade é apresentada como um exemplo do modo como os povos originários ou indígenas se relacionam com as AFEs e a forte implicação destas e dos rituais que regem sua prática com a cosmogonia e cosmovisão desses grupos sociais.

As corridas de toras impressionaram os visitantes das tribos do serrado do Nordeste e Centro-Oeste do Brasil em virtude do enorme vigor, da resistência e da agilidade demonstrados pelos praticantes, que conseguem carregar toras que chegam a pesar 130 quilos. Segundo Nimuendajú (2001), as corridas de toras entre os Timbira podem ser consideradas um “esporte nacional”, por serem centrais na vida social desses grupos étnicos e praticadas diariamente. A sociedade Timbira é sempre apresentada como sendo dual, isto é, a estrutura social está pautada pela divisão em pares: o espaço, o tempo, os grupos. A aldeia também é assim estruturada, constituindo-se, principalmente, pelo par leste-oeste. Essa divisão é a que estrutura os grupos que fazem parte da corrida de toras. As corridas são apresentadas como sendo de três tipos: curtas (dentro da aldeia, 850 metros), de média distância (4 a 5 km) e corridas longas (20 a 40 km) (DIECKERT e MEHRINGER, 1994). Além das corridas de toras, esses grupos também realizam outras corridas, como as de estafeta e outras sem uso de implementos. Ainda, as corridas de toras, embora realizadas principalmente por homens iniciados, também são realizadas, em menor medida, por crianças e mulheres. Os materiais utilizados para a confecção das toras são diferentes, porém a principal matéria-prima é a palmeira de buriti.

Essa palmeira tem um papel simbólico fundamental na cosmogonia e cosmologia dos Timbira, tanto na criação dos seres humanos quanto na simbologia das corridas. Com relação à criação dos seres humanos, o mito que a representa



sinaliza que teriam sido criados a partir de palmeiras de buriti lançadas ao rio pelos heróis culturais dos tempos primitivos (DIECKERT e MEHRINGER, 1989). Por outro lado, Dieckert e Mehringer (1994), ao analisarem as diversas narrativas míticas que explicam a corrida, destacam o mito de Hijaka, um índio Canela que queria deixar de ser “fraco” e que, para tanto, foi ao serrado e uma palmeira de buriti lhe pediu para ser sua filha. A partir desse momento, Hijaka era o único que tinha força suficiente para carregar uma tora de buriti, pelo amor devotado à sua filha, deixando de ser considerado “fraco”. Essa narrativa mítica poderia explicar o motivo pelo qual (embora cada vez de maneira menos frequente) o comprimento da tora é tomado a partir da altura de uma moça escolhida na aldeia, seja total ou até os mamilos (DIECKERT e MEHRINGER, 1994; NIMUENDAJÚ, 2001). Também aí pode-se encontrar uma chave de leitura para a compreensão de por que a tora de buriti é considerada uma mulher. Ainda, devemos destacar que os trabalhos consultados (DIECKERT e MEHRINGER, 1994; NIMUENDAJÚ, 2001) sinalizam para uma estreita relação entre a corrida de toras e os mortos, representando cada tora a alma de um morto, chamada de megaro, principalmente a da própria filha de Hijaka, a qual amaria o verdadeiro corredor.

Consideramos interessante a interpretação de Melatti (1976), embora Dieckert e Mehringer (1994) se afastem dela, sobre a função simbólica da corrida de toras. Ele parte da diferenciação de Lévi-Strauss entre jogo (e esporte) e rito, na qual o primeiro é disjuntivo, pois parte de uma conjunção (igualdade formal da competição) para finalizar em uma situação de desigualdade (vencedor); o segundo é conjuntivo, pois, ao contrário, parte de uma situação de dissociação para finalizar em uma conjunção. A corrida de toras situa-se no segundo caso por não haver necessariamente condições formais de igualdade ao iniciar a atividade; por, durante a atividade, as toras poderem ser trocadas; pelos corredores regularem o ritmo da corrida para não serem muito mais velozes que o oponente e por finalizar com uma conjunção, em virtude de não haver qualquer celebração dos vencedores nem castigo ou humilhação aos vencidos, todos ganham e celebram juntos. Importa, ainda, o resultado do conjunto, a corrida é uma corrida de grupo, e não de caráter individual. Em termos simbólicos, uma das equipes representa a sociedade e a outra, a natureza, fazendo com que ambas as dimensões convirjam ao levar algo de fora para dentro da aldeia nas corridas médias e longas, representando a integração de natureza e sociedade, ou a produção da cultura.

A questão da vitória também se inscreve no âmbito da cosmologia Timbira. Como já dito, existem sérias interdições à comemoração da vitória, bem como às críticas pela derrota ou por desempenho insuficiente. Uma instituição central de



orientação da comunidade, o Conselho dos Velhos, assume o papel de infringir sanções a quem transgride essa norma (DIECKERT e MEHRINGER, 1994; NIMUENDAJÚ, 2001). Além disso, é temida a possível intervenção danosa da alma de um morto, um “megaro”, se o membro da equipe que está correndo na frente se distancia demais do seu oponente, tornando visível a diferença de rendimento. Ainda, ao final da corrida, o ritual é de comemoração coletiva, e não individual, nem somente do grupo que chegou na frente. Nos trabalhos consultados, observa-se uma certa diferença de ênfase com relação à competição e à vitória conforme se avança no tempo. Nimuendajú relata, a partir das suas observações com relação ao final de uma corrida:

“(...) nenhuma só palavra de reconhecimento para os vencedores ou para os que empregaram todas as forças para resistir até o fim, nenhuma só palavra de censura contra os vencidos e retardatários. Não se pode ver nem rostos amofinados, nem triunfantes, pois, para os Timbira, o esporte é a finalidade em si, e não um meio para a satisfação de sua vaidade pessoal. Cada um fez, correspondentemente às suas forças, todo o possível. Isso basta.” (NIMUENDAJÚ, 2001, p. 165).

Contudo, a corrida de toras assume um papel importante nas relações sociais da tribo, vinculadas à masculinidade. Em primeiro lugar, porque tornar-se um corredor “aprovado”, isto é, um que é considerado com aptidão suficiente para participar da corrida carregando a tora, exige um longo processo de iniciação e provações que dura em torno de dez anos. Essa condição pode, inclusive, nunca ser alcançada, mantendo o homem na condição de corredor “acompanhante”, isto é, um corredor que participa do grupo, porém não cumpre a função de carregar a tora. Ser reconhecido como um corredor destacado contribui para a ascensão política e para tornar-se desejado pelas mulheres da tribo.

Por fim, mas não menos importante, há a função das corridas. Um dado assinalado por Melatti (1976) é a autocompreensão dos Craô como sendo um “povo do serrado” (em oposição a um povo e aos animais da floresta), sendo essa condição determinante para as aptidões que estes deveriam desenvolver, dentre as quais a resistência para procurar caça (pelo entendimento de que os animais do serrado são aqueles que mais correm), bem como fugir em situações de perigo ou de combate. Dieckert e Mehringer (1989, 1994) assinalam que uma lenda contada pelos índios Canela retrata a história de um membro da tribo que teria corrido atrás da sua caça até esta cair morta, podendo assim pegá-la. Nimuendajú (2001) compreende que a resistência corporal que é desenvolvida pelas corridas teria permitido aos Canela, nos tempos em que guerreavam com tribos adversárias, conseguir carregar os seus

companheiros feridos ou mortos em combate para poder enterrar os últimos de acordo com o ritual mortuário predominante, o que permitiria que a alma (o megaro) pudesse migrar para o mundo dos mortos, não mais pensando neste mundo nem perturbando os demais membros da tribo. A partir das considerações acima, devemos reconhecer a relação de implicação entre a prática da corrida de toras entre os povos Timbira e suas cosmogonia e cosmologia, não podendo ser compreendida fora dessa relação, nem tampouco a partir do par conceitual moderno de “lazer e tempo livre”.

O segundo fenômeno em análise neste trabalho são os Jogos dos Povos Indígenas (JPI). Esse evento foi idealizado pelos irmãos Marcos e Carlos Terena, da etnia Terena, e é organizado pelo Comitê Intertribal Memória e Ciência Indígena em parceria com diferentes entes públicos, dentre os quais se destaca o Ministério do Esporte. Segundo consta no website do Ministério do Esporte dedicado aos jogos⁷, o lema é “o importante não é competir, e sim celebrar”, e eles têm como objetivo a integração das diferentes tribos e o resgate das culturas tradicionais. Foram iniciados em 1996 e, desde a segunda edição (em 1999) até 2005, foram realizados anualmente, sendo que, a partir desse ano, passaram a ser realizados bienalmente. Em 2015, o Brasil sediou a primeira edição dos Jogos Mundiais dos Povos Indígenas. Nos jogos, são disputadas dez modalidades esportivas com caráter competitivo e classificatório, a saber: futebol masculino e feminino, corrida de fundo, corrida de 100 metros rasos, corrida de toras, arco e flecha, arremesso de lança, cabo de força, canoagem e natação-travessia. As regras que regem o certame são calcadas naquelas do esporte formal; por exemplo, o futebol é regido pelas regras da Confederação Brasileira de Futebol (CBF). Além dessas modalidades, são realizadas outras competições, porém a modo de exibição, sem caráter classificatório, e, paradoxalmente, são chamadas de “modalidades tradicionais”; em um total de 11, variam entre a corrida de toras, as lutas e atividades com arco e flecha e são realizadas para demonstrar as AFEs típicas de algumas das diferentes etnias presentes no evento. Nesse caso, as apresentações seguem as regras e o ritual correspondente à etnia da qual a atividade provém. Também acontecem apresentações culturais de dança e adornos dos diferentes povos presentes. Depois dos primeiros eventos, também começaram a ser realizados jogos estaduais, localizados principalmente nas regiões Norte, Nordeste e Centro-Oeste.

O debate acadêmico em torno dos jogos tem se dado, principalmente, no âmbito da educação física, uma vez que alguns atores desse campo acadêmico

⁷ Ver: <<http://www.esporte.gov.br/index.php/institucional/esporte-educacao-lazer-e-inclusao-social/jogos-indigenas>>.



tiveram forte envolvimento com o processo de concepção e desenvolvimento dos jogos; porém muitos trabalhos foram realizados em parceria com pesquisadores de outras áreas, notadamente da antropologia social. As análises realizadas em torno dos JPI tematizam o problema da relação entre cultura e AFEs, com forte ênfase para o horizonte mítico-religioso em que tal relação se inscreve. Duas perspectivas de análise despontam nesse debate: uma primeira marcada pela ideia de que os jogos seriam uma ocidentalização e implicariam em uma descaracterização da cultura dos povos participantes, uma vez que as AFEs realizadas nos jogos não mais estariam na ordem simbólica originária, com seus respectivos mitos e ritos; um segundo viés de análise sinaliza que os jogos seriam, ao contrário, um momento de congraçamento, de intercâmbio e de reconhecimento dos povos indígenas.

A crítica realizada aos JPI está direcionada ao modo como os jogos são estruturados, calcados no esporte formal de rendimento, contrariando a lógica na qual as AFEs são realizadas nos contextos tribais, nos quais estão umbilicalmente ligadas às tradições mítico-religiosas (ALMEIDA et al., 2010). Os trabalhos apresentam uma severa crítica à incorporação, na realização dos jogos, de valores caros ao esporte moderno, tais como as comparações objetivas e a sobrepujança. Diversos elementos típicos do esporte formal concorrem no modo de organização do evento, sendo que o seu início se dá com o “congresso técnico”, no qual se definem as regras da competição, que passam a ter “caráter universal” e ser pautadas na ideia de igualdade formal, ideias estranhas à cosmologia indígena (ALMEIDA et al., 2010; ALMEIDA e SUASSUNA, 2010). Daí se depreende a questão de “como fazer para que regras passem a ser universais quando elas se vinculam a contextos e cosmologias locais?”. Outro aspecto que merece destaque é a ideia de treinamento para a competição, isto é, os jogos interferem na dinâmica social das aldeias, de modo que os “atletas” passam a ter treinamento específico por alguns dias da semana como forma de preparação visando à performance nos jogos, deslocando os interesses tradicionais das práticas. Além disso, as atividades realizadas nos jogos se orientam pela lógica da espetacularização pelo viés do exotismo, secundarizando a dimensão ritual tradicional. Assim, os jogos se tornam mercadorias culturais, e os indígenas são produzidos como “atletas” e “competidores”. Embora os autores reconheçam a cultura como um processo de hibridização, também ponderam que, nesse caso, a produção da cultura não é realizada a partir de relações horizontais de poder, mas por relações assimétricas. Assim, as posições dominantes, vinculadas à tradição do esporte moderno, tendem a se sobrepor à lógica das práticas tradicionais indígenas, impondo valores, sentidos e significados às AFEs realizadas nos jogos. Além disso, Pacini (2014) alerta para o processo de

burocratização do evento e as relações de poder dele emergente. A principal instituição responsável pela organização dos jogos, o Comitê Intertribal Memória e Ciência Indígena, é que, em convergência com as demais instâncias organizativas (ministérios do Esporte e da Educação, secretarias de governos estaduais e prefeituras), define quais etnias são convidadas, criando uma seletividade e uma exclusão de etnias com as quais o poder público pode estar em conflito, como revelado nos jogos de Mato Grosso, realizados em Campo Novo do Parecis em 2007, nos quais a etnia dos Chiquitano não foi admitida (Pacini, 2014). Assim, parece não haver critérios claros para a definição das etnias a serem convidadas, análise que é confirmada por Ferreira et al. (2008), que assinalam a presença majoritária dos povos da Amazônia Legal e a falta de participação das etnias Ticuna, Kaingang e Guarani da região sul do Brasil. No entanto, Pacini (2014) chama a atenção para o fato de os jogos comportarem também espaço para rituais tradicionais, como o acendimento do fogo pela fricção de gravetos, bem como a incorporação do futebol como uma prática signada por sentidos e significados indígenas. Assim, nesse viés de análise, as AFEs nos JPI são interpretadas como operando um apagamento das tradições indígenas ancoradas em cosmologias seculares em favor de uma lógica universal de prática orientada pelos valores de uma das mais importantes expressões do ocidente moderno, o esporte de rendimento espetacularizado.

Outra perspectiva de análise dos JPI os concebe como um espaço de afirmação identitária indígena, de debate político e de encontro dos povos indígenas. Nesse sentido, os estudos de Maria da Rocha Ferreira e colaboradores se destacam. Ferreira (2006) assinala que o evento não pode ser resumido às competições esportivas, uma vez que dele também fazem parte a feira de artesanatos, a exibição de esportes tradicionais, diferentes momentos rituais e o fórum social indígena, destinado ao debate das políticas públicas para os povos indígenas, que incluem a demarcação de terras, a assistência à saúde e a política educacional, dentre outras.

A estrutura dos jogos comporta diversos elementos que respondem às tradições das etnias participantes, tais como a escolha do local e o período lunar da sua realização, bem como os momentos rituais de abertura e preparação para a competição. O acendimento da chama, que obedece ao ritual de fricção dos gravetos, simboliza a união dos povos e é realizado segundo a tradição de fazê-lo ao final do dia anterior ao início dos jogos. Por outro lado, no cerimonial de abertura (cuja estrutura se espelha na abertura dos grandes eventos esportivos, com desfile de “delegações”), é celebrado um ritual com os pajés das tribos, uma “pajelança”, e realizado em um momento posterior sem participação do público (FERREIRA, 2006, 2010; FERREIRA e CAMARGO, 2014). Além disso, as análises de Ferreira e



colaboradores sinalizam que a centralidade dos jogos se dá a partir do lema, que afirma que “o importante é celebrar”. Nesse sentido, Ferreira (2006, 2010), Ferreira e Camargo (2014) e Ferreira et al. (2008) indicam que o espírito dos jogos pode ser comparado com o ágon grego, porque a competição, embora presente, é subsumida à ideia do encontro daqueles que competem, fazendo-o de maneira honesta. No caso dos JPI, o que os caracterizaria seria o conagraçamento com clima festivo dos povos participantes, orientados pelo modo tradicional de realização das AFEs (análise semelhante é realizada por Rubio et al., 2006). Portanto, nesse viés de análise, afirma-se que os JPI são espaços de manutenção da memória, porém de uma memória que precisa ser compreendida como uma dimensão viva que se atualiza e renova no processo de fazer história (FERREIRA et al., 2008). Esse modo de relação com as atividades realizadas distancia-se do modo hegemônico de realização das atividades esportivas da tradição ocidental.

Esses estudos reputam que o problema da esportivização das AFEs no contexto dos JPI precisa ser situado, principalmente nos demais atores, em particular o governo, os locutores do evento e a mídia. O primeiro, enquanto organização burocrática, orienta-se por processos formais de organização pautados por critérios objetivos e universais. Ainda, pela presença protagônica do Ministério do Esporte, a lógica do esporte formal é situada como o horizonte quase necessário para a organização dos diversos eventos “atléticos”. Por outro lado, a mídia reproduz o modo tradicional de veiculação de matérias esportivas, também calcado no esporte formal, acrescido da ideia de “exotismo” como uma marca singular desses jogos. Por fim, na medida em que os eventos ocorrem em arenas esportivas, que incluem a presença de locutores que narram o desenrolar das competições, eles o fazem na lógica do espetáculo esportivo, incentivando as “torcidas” a darem um tom de confronto beligerante às atividades. Assim, a esportivização dos jogos é atribuída aos atores “não índios” responsáveis pelos jogos, isentando os índios de tal processo. Contudo, consideramos limitada essa abordagem, porque tanto os estudos mencionados como aqueles que discutimos anteriormente sinalizam o modo como os diversos grupos indígenas passam a incorporar os valores do esporte formal no modo de se relacionarem com as AFEs. Desse modo, as AFEs, tais como praticadas nos JPI, tendem a se orientar pelos valores hegemônicos da tradição ocidental moderna em virtude da correlação desigual de forças entre os organizadores e os indígenas participantes, fazendo com que os valores ocidentais passem a orientar o modo de relação com o corpo e a prática da AFEs, inclusive no contexto das aldeias. Porém precisa ser deixado em aberto o modo como esse processo de apropriação acontece.



4. Orientalismo

Costumeiramente associadas a tradições espirituais milenares, as AFEs oriundas do oriente, com destaque para China, Japão e Índia, têm sido disseminadas largamente nos países ocidentais a partir de um processo conhecido como “orientalização do ocidente”. Tal movimento histórico tem relação com diversos acontecimentos, tais como os processos migratórios de pessoas do continente asiático para diferentes países do ocidente que tiveram como resultado a transmissão das práticas culturais por elas realizadas, bem como a procura de grupos e indivíduos de países ocidentais por outras formas de vida idealmente localizadas no oriente e inspiradas na ideia de harmonia e paz, em face do resultado do desenvolvimento científico-tecnológico e do seu uso político, que teve nas grandes guerras do século XX os seus momentos emblemáticos (mas não os únicos). Nesse sentido, Siviero e Lorenzetto (2004) apontam que, nos chamados “movimentos alternativos” ou “movimentos de contracultura”, considera-se a “energia” como base do processo vital, ideia baseada na tradição taoista, do “qi” como harmonização do yin e yang, conceito fortemente presente das tendências de orientação do ocidente. Contudo, devemos apontar que a orientação do ocidente não é um processo de “mão única”, uma vez que ele também implica na ocidentalização dos bens culturais de origem oriental que são transmitidos no ocidente, sendo, portanto, um processo de hibridização. Com relação às AFEs, são dois tipos de atividades que despontam; por um lado, as “práticas gímnicas de interização ou ginásticas orientais”, tais como a ioga, e as “artes marciais”, como o judô, o caratê e o kung fu.

A ioga é costumeiramente apresentada como sendo uma atividade de origem indiana, que situa em relação corpo, mente e alma em harmonia perfeita e que, mais do que um conjunto de técnicas corporais, trata-se de uma forma de vida que conduz ao conhecimento interior e à elevação espiritual. Porém, conforme bem observam Galindo, Poletto e Pereira (2014), a Índia é uma construção imagética, associada ao exotismo, à espiritualidade, à ancestralidade e, mais recentemente, ao lazer e turismo, a partir dos yoga journeys. Nesses percursos, procura-se um modo de vida alternativo ao ocidente, que estaria situado em um ambiente imune ao passo do tempo. Porém, por outro lado, as ofertas de viagem à Índia também incluem espaços laicos para o “bem-estar”, mas que se apresentam com uma aura de espiritualidade, como os spas de ioga. Desse modo, a Índia é um lugar



imageticamente construído no ocidente como a “Meca” da ioga, mas que, na realidade, já apresenta a ioga como uma mercadoria cultural adaptada à representação ocidental, sem que, necessariamente, esteja vinculada a uma tradição espiritual, mas sim às ideias de saúde e bem-estar ocidentais.

As artes marciais têm recebido pouca atenção no campo acadêmico, e só recentemente está começando a se desenhar um movimento de produção acadêmica em torno delas. A prática que tem sido objeto dos trabalhos mais qualificados é o kung fu (ou Wushu), que, a seguir, discutimos brevemente. Segundo Zica (2012), o kung fu é uma arte marcial que, em suas diferentes expressões, conjuga elementos das tradições budista e taoista, embora o “mito fundador” do kung fu no Brasil (e no mundo também) esteja fortemente ligado ao mosteiro Shaolin, ao estilo Shaolin do Norte e ao budismo Chan, base de conhecimento espiritual sobre a qual se constrói esse estilo. Segundo Apoloni e Aguiar (2008), essa vertente do budismo é não racional e centrada na ideia de iluminação, bem como comporta princípios coerentes com as artes marciais, em particular com o kung fu, com relação ao uso da violência, motivos pelos quais teria ganhado adesão entre as classes não letradas, permitindo a sua grande popularização. Ainda, esse estilo deve ser considerado o produto cultural chinês transnacionalizado relativo às artes marciais.

Contudo, é necessário compreender outras formas de expressão do kung fu nas quais se encontram hibridações de diferentes tradições religiosas, incluindo estilos “brasileiros” (menores). Aguiar e Apolloni (2008) assinalam que existem diferentes artes marciais chinesas, dentre as quais o kung fu. Essa diferença está marcada pela filiação religiosa das duas grandes escolas chinesas: a escola Neijia, ou escola interna – vinculada à tradição religiosa taoista, na qual se destaca o tai chi chuan praticado como arte marcial –, e a escola Waijia ou escola externa, associada à tradição budista, na qual desponta o kung fu do estilo Shaolin do Norte. Importa destacar, ainda, que, conforme Tralci Filho (2016), o kung fu precisa ser entendido como uma prática que está marcada pela nacionalização e estatização, na China, das diversas manifestações das AFEs. Em particular, no que tange ao kung fu, esse movimento foi realizado visando torná-lo um esporte olímpico, portanto por um motivo político de reconhecimento do esporte chinês no plano internacional. Assim, a compreensão de tais práticas deve levar em consideração a filiação dos mestres e o reconhecimento dos estilos praticados a partir da sua genealogia. No interessante estudo de Tralci Filho (2016) sobre os mestres brasileiros do kung fu, o pesquisador destaca que as interpretações dos mestres se orientam em dois sentidos diferentes com relação à tradição e à esportivização, sendo que alguns compreendem a tradição como algo cristalizado que deve ser mantido e transmitido, tendo como



referência o modelo “original” (mito da origem), e outros assinalam o caráter de permanente mudança da tradição. Com relação ao processo de esportivização do kung fu, ambas as perspectivas o rejeitam, mas por razões diferentes; ora pela desvinculação das técnicas corporais do horizonte filosófico (e espiritual) de origem, ora pela associação da esportivização ao processo de mudança política na China, em direção do comunismo maoísta. Ainda, consideramos relevante assinalar que a filiação dos mestres a associações internacionais que “certificam” o caráter de legitimidade das atividades realizadas, porque conformes à tradição, na qual a dimensão espiritual é fundamental, comporta uma grande dose de ambiguidade (típica da sociedade tardo-moderna), de, ao mesmo tempo, preservar a espiritualidade, porém fazendo-o a partir da lógica institucional-burocrática característica da organização social do ocidente moderno. De todo modo, podemos considerar que essa prática, como um exemplo das práticas orientais transmitidas no ocidente, tende (principalmente entre os praticantes) a desvincular as dimensões das atividades realizadas do seu pano de fundo espiritual (mantendo-se este presente principalmente entre os mestres), preservando a dimensão moral, porém secularizada, desvinculada da sua origem religiosa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A relação entre a religião e as AFEs tem recebido uma atenção marginal no campo das ciências sociais, talvez por um problema de dupla face: a questão do corpo e suas expressões têm sido um problema secundário na tradição das ciências humanas, só nas últimas décadas o corpo tem sido alçado a objeto de estudo qualificado nesse campo; por outro lado, as AFEs têm sido tradicionalmente (pelo menos na Europa e na América Latina) associadas ao fenômeno da secularização e, via de regra, consideradas como práticas desvinculadas de princípios teológico-religiosos. Contudo, é um fenômeno de recente preocupação do campo acadêmico, porém em franca expansão. Porém, por vezes, esse estudo assume uma ótica de apologia ou de negação, o que não contribui com a compreensão da relação entre as AFEs e o fenômeno religioso. Mesmo assim, o crescente volume de estudos nessa direção permite lançar luzes sobre esse objeto, compreendendo-o de maneira mais complexa.

Consideramos, a partir do processo de trabalho desenvolvido, que é fundamental partir de uma compreensão da cultura (e das AFEs e da religião como importantes dimensões da mesma) como um fenômeno vivo e em constante tensão



e disputa por legitimidade. Desse modo, as AFEs parecem ser um fértil terreno de embate, no qual as diferentes instituições religiosas presentes no campo religioso brasileiro estão investindo, no sentido de promover a prática das mesmas conforme os princípios teológico-religiosos que cada uma defende, vendo nelas uma importante via de proselitismo religioso. Parafraseando Max Weber, as AFEs no registro das religiões são práticas que prometem conquistas no “além”, porém os embates em torno delas e o retorno da sua prática sistemática se alcança no “aquém”, no corpo e neste mundo.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, A. J. M.; SUASSUNA, D. M. F. **Práticas corporais, sentidos e significado: uma análise dos jogos dos povos indígenas**. Movimento, Porto Alegre, v. 16, n. 04, pp. 53-71, out./dez. 2010.
- ALMEIDA, A. J. M. et al. **As práticas corporais e a educação do corpo indígena: a contribuição do esporte nos jogos dos povos indígenas**. Rev. Bras. Ciênc. Esporte, Florianópolis, v. 32, n. 2-4, pp. 59-74, dez. 2010.
- ASSMANN, S. J. **Estoicismo e helenização do Cristianismo**. Revista de Ciências Humanas, Florianópolis, v. 11, n. 15, pp. 24-38, 1994.
- BAÍA, A. da C. **Associação Cristã de Moços no Brasil: um projeto de formação moral, intelectual e física (1890-1929)** [tese de doutorado]. Belo Horizonte: UFMG/FaE, 2012. 214p.
- BETTI, M. **A Janela de Vidro; esporte, televisão e educação física**. 1ª edição. Campinas: Papirus, 1998.
- BRASIL. **Vigitel 2016**. Brasília: Ministério da Saúde, 2017.
- BRITO, C. de. **A mobilização dos símbolos religiosos na capoeira: sincretismos e antissincretismos**. Debates do NER, Porto Alegre, ano 12, n. 19, pp. 53-75, jan./jun. 2011.
- BRITO, D. P. **A capoeira de pernas para o ar – um estudo da capoeira gospel no ABC paulista** [dissertação de mestrado]. São Paulo: Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião/Universidade Metodista de São Paulo, 2007, 183p.
- COLUMÁ, J. F.; CHAVES, S. F. **O sagrado no jogo de capoeira**. Textos escolhidos de cultura e arte populares, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, pp. 169-182, mai. 2013.
- COURTINE, J. J. **Os Stakhanovistas do narcisismo: Body-building e puritanismo ostentatório na cultura americana**. In: SANT'ANNA, D. B.; organizador. Políticas do Corpo. São Paulo: Estação Liberdade, 1995, pp. 39-48.
- DAMIANI, I. R. **A institucionalização do movimento religioso dos surfistas evangélicos de Florianópolis (1982 a 2006)** [tese de doutorado]. Santa Catarina: PPGH/UFSC, 2009, 232p.
- DIECKERT, Jurgen; MEHRINGER, Jakob. **Cultura do lúdico e do movimento dos índios Canelas**. Rev. Bras. Ciênc. Esporte, Campinas, v. 11, n. 1, pp. 55-57, set. 1989.
- _____. **A corrida de toras no sistema cultural dos índios brasileiros Canelas**. Rev. Bras. Ciênc. Esporte, v. 15, n. 2, pp. 166-180, jan. 1994.
- FERREIRA, M. B. et al. **Jogos indígenas, realizações urbanas e construções miméticas**. Cienc. Cult., São Paulo, v. 60, n. 4, pp. 47-49, out. 2008.
- FERREIRA, M. B. R. **Jogos dos povos indígenas: tradição e mudança**. Rev. bras. Educ. Fís. Esp., São Paulo, v. 20, pp. 50-52, supl. n. 5, set. 2006.
- _____. **Jogos dos povos indígenas: diversidades**. O público e o privado, n. 16, pp. 65-80, jul./dez. 2010.
- FERREIRA, M. B. R.; FIGUEIRA, A. Jr. **A urbanização em populações: estilo de vida, saúde e atividade física em grupos indígenas**. Revista Brasileira de Ciências da Saúde, ano III, n. 13, jul./set. 2007.

FERREIRA, M. B. R.; CAMARGO, V. R. T. **Jogos dos povos indígenas: da aldeia para a cidade e suas representações.** RUA, Campinas, n. 20, v. II, pp. 60-72, nov. 2014.

FRESTON, Paul. **Breve histórico do pentecostalismo brasileiro.** In: ANTONIOZZI, Alberto et al. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo.* Petrópolis: Vozes, 1994.

FRIGERIO, A. **De arte negra a esporte branco.** Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 4, n. 10, pp. 85-98, 1989.

GALINDO, D.; POLETTO, C.; PEREIRA, L. **Indianidades: repertórios mobilizados pela ioga transnacionalizada nos fluxos turísticos Brasil-Índia.** Psicologia em Revista, Belo Horizonte, v. 20, n. 2, pp. 297-318, ago. 2014.

GASPARINI, W.; TALLEU, C.; organizadores. **Sport and discrimination in Europe.** Estrasburgo: 2010.

JUNGBLUT, A. L. **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].** Porto Alegre: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas/Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1994.

HARKNESS, H.; ISLAM, S. **Muslim Female Athletes and the Hijab.** Contexts, v. 10, n. 4, pp. 64-65, nov. 2011.

IBGE. **Censo demográfico 2010 – Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência.** Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

KOCH, A. **Spiel und Sport am Jesuitenkolleg "Stella Matutina" in Feldkirch.** In: SCHWANK, W.; organizador. *Begegnung. Schriftenreihe zur Geschichte der Beziehung zwischen Christentum und Sport.* Volume 4. Aachen: Unterverlag, 2003, pp. 13-35.

LOPES, J. R. **Censo 2010 e religiões: reflexões a partir do novo mapa religioso brasileiro.** Cadernos IHU, São Leopoldo, ano 11, n. 182, 2013.

LUCAS, J. A. **Victorian 'Muscular Christianity' Prologue to the Olympic Games Philosophy.** Olympic Review, n. 97-98, pp. 456-460, nov./dez. 1975.

MANSKE, G. S. **Um currículo para a produção de lideranças juvenis na Associação Cristã de Moços de Porto Alegre [dissertação de mestrado].** Porto Alegre: UFRGS/PPGE, 2006, 208p.

MARIANO, R. **Mudanças no campo religioso brasileiro no Censo 2010.** Debates do NER, Porto Alegre, ano 14, n. 24, pp. 119-137, jul./dez. 2013.

MAUÉS, R. H. **Algumas técnicas corporais na Renovação Carismática Católica.** Ciências Sociais e Religião, Porto Alegre, ano 2, n. 2, pp. 119-151, set. 2000.

_____. **"Bailando com o Senhor": técnicas corporais de culto e louvor (o êxtase e o transe como técnicas corporais).** Revista de Antropologia, São Paulo, v. 46, n. 1, pp. 9-40, 2003.

MAZZO, J. Z.; SILVA, C. F.; FROSI, T. O. **A Associação Cristã de Moços e a propagação do esporte em Porto Alegre.** Kinesis, Santa Maria, v. 30, n. 1, pp. 158-173, jan./jun. 2012.

MELATTI, J. C. **Corrida de toras.** Revista de Atualidade Indígena, Brasília, ano I, n. 1, pp. 38-45, 1976.

MÉLO, E. N. et al. **Associação entre religiosidade, atividade física e comportamento sedentário em adolescentes.** Rev. Bras. Ativ. Física e Saúde, Pelotas, n. 17, v. 5, pp. 359-369, out. 2012.



MERCADO, T. E. B. **El deporte bajo la perspectiva de 1 cor 9, 24-27 [dissertação de mestrado em teologia]**. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2009, 102p.

_____. **Juan Pablo II y el deporte**. s/d. Disponível em: <<http://www.laici.va/content/laici/es/sezioni/chiesa-e-sport.html>>. Acesso em: 15 out. 2016.

NIMUENDAJÚ, C. **A corrida de toras dos Timbira**. Mana, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, pp. 151-194, 2001.

PACINI, A. **Em tempo de copa do mundo, os jogos dos povos indígenas em Cuiabá**. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 8, n. 2, pp. 168-204, jul./dez. 2014.

Petrognani, C. **Avanço neopentecostal no futebol brasileiro: análise sócio-antropológica acerca das relações entre religião, futebol e espaço público no Brasil**. El Futuro del Pasado, v. 6, pp. 175-191, 2015.

PFISTER, G. **Women and sport in Iran: keeping goal in jihad?** In: PFISTER, G.; HARTMANN-TEWS, I. Sport and women – social issues in international perspective. Londres: Routledge, 2003, pp. 207-223.

PICH, S. **Extra corporem nulla salus** – a encruzilhada entre corpo, religião e cura no neopentecostalismo brasileiro [tese de doutorado interdisciplinar em ciências humanas]. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2009, 448p.

PIERUCCI, F. A. **O crescimento da liberdade religiosa e o declínio da religião tradicional: a propósito do censo 2010**. Anuac, v. 1, n. 2, pp. 87-96, nov. 2012.

PISSOLATO, E. **“Tradições indígenas” nos censos brasileiros** – Questões em torno do reconhecimento indígena e da relação entre indígenas e religião. In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. Religiões em movimento – o censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013, pp. 235-252.

RIGONI, A. C. C. **Marcas da religião evangélica na educação do corpo feminino: implicações para a educação física escolar [dissertação de mestrado]**. Campinas: UNICAMP, 2008, 161p.

_____. **Corpos na escola: (des)compassos entre a educação física e a religião [tese de doutorado]**. Campinas: UNICAMP, 2013, 175p.

RIGONI, A. C.; PRODÓCIMO, E. **Corpo e religião: marcas da educação evangélica no corpo feminino**. Rev. Bras. Ciênc. Esporte, Florianópolis, v. 35, n. 1, pp. 227-243, jan./mar. 2013.

RIGONI, A.C.; DAOLIO, J. **Corpos na escola: reflexões sobre educação física e religião**. Movimento, Porto Alegre, v. 20, n. 3, pp. 875-894, jul./set. 2014.

_____. **Educação física e religião: tensões entre a educação para o lazer e a busca do prazer**. Licere, Belo Horizonte, v. 19, n. 2, pp. 364-387, jun. 2016.

_____. **A aula de educação física e as práticas corporais: a visão construída por meninas evangélicas**. Movimento, Porto Alegre, v. 23, n. 1, pp. 147-158, jan./mar. 2017.

RUBIO, K. **Os jogos indígenas e as contradições do confraternizar e competir**. Rev. Bras. Ciênc. Esporte, Campinas, v. 28, n. 1, pp. 105-119, set. 2006.

SANCHIS, P. **Pluralismo, transformação, emergência do indivíduo e de suas escolhas**. Cadernos IHU, São Leopoldo, n. 400, pp. 5-7, ago. 2012.

SANTOS, K. M. dos et al. **Grau de atividade física e síndrome metabólica: um estudo transversal com indígenas Khisêdjê do Parque Indígena do Xingu, Brasil**. Cad. Saúde Pública, Rio de Janeiro, n. 28, v. 12, pp. 2327-2338, dez. 2012.



SANTOS NETO, J. M. **Visão de Jogo** – primórdios do futebol no Brasil. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

SFEIR, L. **The status of muslim women in sport: conflict between cultural tradition and modernization.** International Review of Sport Sociology, n. 4, v. 20, pp. 283-306, 1985.

SIVIERO, E. K.; LORENZETTO, L. A. **Energia:** a moeda corrente da cultura corporal alternativa. Motriz, Rio Claro, v. 10, n. 3, pp. 173-179, set./dez. 2004.

TRALCI FILHO, M. A. **Tradição no kung fu:** mestres brasileiros entre permanências e transformações. Movimento, Porto Alegre, v. 22, n. 1, pp. 115-128, jan./mar. 2016.

VARELA, S. G. **Cosmología, simbolismo y práctica:** el concepto de “cuerpo cerrado” en el ritual de la capoeira angola. Maguaré, v. 26, n. 2, pp. 119-146, jul./dez. 2012.

VASALLO, S. P. **As novas versões da África no Brasil:** A busca das “tradições africanas” e as relações entre capoeira e candomblé. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, v. 25, n. 2, pp. 161-188, 2005.

WEBER, M. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

