

Iara Regina Damiani

**A INSTITUCIONALIZAÇÃO DO MOVIMENTO RELIGIOSO DOS
SURFISTAS EVANGÉLICOS DE FLORIANÓPOLIS (1982 a 2006)**

Florianópolis, fevereiro de 2009

Iara Regina Damiani

**A INSTITUCIONALIZAÇÃO DO MOVIMENTO RELIGIOSO DOS
SURFISTAS EVANGÉLICOS DE FLORIANÓPOLIS (1982 a 2006)**

Tese apresentada como exigência parcial para
obtenção do Grau de Doutor em História.
Programa de Pós Graduação em História. Centro
de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade
Federal de Santa Catarina.

Orientadora: Profa. Dra. Cynthia Machado Campos.

Florianópolis, fevereiro de 2009

A INSTITUCIONALIZAÇÃO DO MOVIMENTO RELIGIOSO DOS SURFISTAS EVANGÉLICOS DE FLORIANÓPOLIS (1982 a 2006)

Iara Regina Damiani

Esta tese foi julgada e aprovada em sua forma final para obtenção do título de **Doutora em História**, Área de concentração História Cultural.

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dr^a Cynthia Machado Campos – Orientadora - UFSC

Prof. Dr. Leonildo Silveira Campos – UMESP/SP

Prof. Dr. Sérgio Luiz Ferreira – USJ/SC

Prof. Dr. Maurício Roberto da Silva - UFSC

Prof. Dr. Waldir José Rampinelli - UFSC

Prof. Dr Valmir Francisco Muraro - UFSC

Prof^a. Dr^a. Maria Teresa Santos Cunha – UDESC

Florianópolis, fevereiro de 2009

AGRADECIMENTOS

Este é um agradecimento a vocês – assinantes abaixo – que não só partilharam comigo deste momento acadêmico, mas que compartilham da minha vida. Sintam-se agradecidos individualmente porque, simplesmente, vocês são a significação, a representação da vida, da alegria, da solidariedade, do companheirismo, do amor, das lutas, dos acertos e erros, da sabedoria. Isso me faz uma pessoa vitoriosa, justamente porque os tenho como amigo e amiga. Meus familiares sabem que fazem parte desta rede da amizade, pois foram eles que sabiamente me ensinaram que família e amigos são sempre sinônimos, se embasados também no respeito, na atenção, no cuidado ao outro.

Quero ser grata a vocês pelas palavras grifadas nas leituras dos diversos textos da tese, pelas análises apontadas; muito grata pelas contribuições dos colegas que estiveram na banca da defesa, por suas disponibilidades em dedicar tempo e conhecimento, obrigadíssimo por esses diálogos e, aos atletas e não-atletas entrevistados muitíssimo obrigada pela forma respeitosa, atenciosa e simpática com que sempre me receberam: eis aqui o fruto de suas lembranças.

Agradeço a todos alegremente, afinal recebi imensas gotas de felicidade: ganhei um olhar carinhoso, um abraço gostoso, um sorriso faceiro, outros marotos, beijos calorosos, palavras encorajadoras, muitos incentivos, algumas palavras enérgicas, mas sempre sábias e necessárias palavras.

Quero ser grata por tudo, pois ela, a gratidão, também é uma virtude a ser cultivada, a ser respeitada tal qual a natureza humana e a *naturaleza*. Sempre nos foi ensinado, principalmente quando crianças, a agradecer o que recebemos: o brinquedo, o presente, o doce; a retribuir o abraço, o beijo, o sorriso, o olhar; a saber ouvir e, sabiamente, saber o momento de falar. Porém, no andar da vida, vamos em muitos momentos, abandonando muitas vezes esses reconhecimentos, esses respeitos. Por isso quero manifestar minha gratidão pelo respeito que tiveram por mim, em me ouvirem infinitas vezes, muitas vezes repetindo incertezas, outras as certezas, em oferecerem seus ombros, sorrisos para acalantar as angústias das quais somos tomados não só pelo trabalho, mas que a ele se juntam tantas outras ansiedades. Serei eternamente grata pela comidinha caseira, sempre feita com muito esmero, amor e bem achocolatada; agradecer pela acolhida sempre festeira e carinhosa dos meus familiares, atentos a cada sinal de esmorecimento, cansaço e desânimo.

Quero ser grata pela gratuidade de vocês em me enviarem flores, cartões; pelos infindáveis telefonemas para dizer olá amiga, olá querida, saudades! ou olá “iarita”, “iaríssima” quanto tempo! como vai? Quero ser grata pela gratuidade dos empréstimos e presentes de livros, de textos, de revistas, jornais, vídeos e na busca de diversas fontes. Definitivamente, amo vocês, grata por existirem em minha vida e que sejamos sempre “amigo aprendiz”, como diz abaixo a poesia de Fernando Pessoa.

Poema do amigo aprendiz

Fernando Pessoa

Quero ser o teu amigo. Nem demais e nem de menos.
Nem tão longe e nem tão perto.
Na medida mais precisa que eu puder.
Mas amar-te sem medida e ficar na tua vida,
Da maneira mais discreta que eu souber.
Sem tirar-te a liberdade, sem jamais te sufocar.
Sem forçar tua vontade.
Sem falar, quando for hora de calar.
E sem calar, quando for hora de falar.
Nem ausente, nem presente por demais.
Simplesmente, calmamente, ser-te paz.
É bonito ser amigo, mas confesso é tão difícil aprender!
E por isso eu te suplico paciência.
Vou encher este teu rosto de lembranças,
Dá-me tempo, de acertar nossas distâncias...

RESUMO

Este estudo teve como hipótese a institucionalização, em forma de igrejas, do movimento religioso dos surfistas evangélicos, ocorrido em Florianópolis, oportunizando a abertura de caminhos para a criação de várias instituições religiosas e a expansão do neopentecostalismo na cidade. A opção “teórico-metodológica” foi pela História Oral e das entrevistas realizadas com pessoas e atletas que participaram do movimento, identificou-se que (a) o movimento surgiu no meio esportivo do surfe através da “experiência religiosa” do seu fundador; (b) com ele se uniram outros atletas formando as demais lideranças; (c) as drogas, o vazio existencial foram motivações preponderantes no processo de conversão religiosa; e (d) o movimento apresentou duas fases distintas e (e) contou sempre com o aporte de uma igreja evangélica. Na primeira fase, compreendendo o decênio 1982-1992, o movimento foi “um braço” da Igreja Batista Betel, responsável pelas primeiras orientações doutrinárias ao idealizador do movimento, Bitá Pereira, em suas pregações em espaços laicos diversos, muitos deles alocados pela própria Igreja. Entretanto, esta relação Igreja e movimento não ficou ileso de tensões, discordâncias referentes aos posicionamentos bíblicos e aos novos usos e costumes, ocorrendo a ruptura entre estes dois segmentos. Na segunda fase, de 1992-2006, o movimento se constituiu “no corpo” da Igreja “Renascer Floripa”, fruto do convite feito pelo pastor Hernandes, fundador da Igreja Renascer em Cristo, ao casal Pereira, para que fundasse a primeira filial desta Igreja. Isso marcou o processo de consolidação da sua institucionalização, que culminou, então com o surgimento de outras igrejas, fundadas a partir das lideranças do movimento. Da transformação de um único movimento em diversas igrejas, algumas tensões repetiram-se e sobressaíram-se outras como as concorrências, os conflitos, as disputas e as rupturas. A institucionalização suscitou, por exemplo: (1) a configuração de novos “guias” religiosos e, até políticos, assim como (2) a ampliação de outras manifestações da religiosidade pautadas na prosperidade, no mercado de ofertas e no marketing religioso.

Palavras chave: Movimento religioso “paraeclesialístico”. Neopentecostalismo. Institucionalização religiosa.

ABSTRACT

This study the institutionalization had as hypothesis, in form of churches, the religious movement of the evangelicals surfers, occurrence in Florianópolis, initiating the opening of ways for the creation of some religious institutions and the expansion of the neopentecostalism in the city. The option “theoretical and methodological” was for Oral History and the interviews carried through with people and athletes who had participated of the movement, it was identified that (a) the movement appeared in the half sporty of surf through the “religious experience” of its founder; (b) with it the too much leaderships had joined other athletes forming; (c) the drugs, the existencial emptiness had been preponderant motivations in the process of religious conversion; (d) the movement presented two distinct phases and (e) always counted arrives in port on it of a evangelical church. In the first phase, understanding decade, of 1982-1992, the movement was “an arm” of the Church Batista Betel, responsible for the first doctrinal orientations to the idealizer the movement, Bitá Pereira, in its religious speeches in diverse lay spaces, many of them placed by the proper Church. However, this relation Church and movement was not unharmed of tensions, referring discords to the biblical positionings and the new uses and customs, occurring the disruptions between these two segments. In the second phase, of 1992-2006, the movement is constituted “in the body” of the Church “Renascer Floripa”, fruit of the invitation made from pastor Hernandez, founder of the Renascer Church in Christ to the couple Pereira, so that it established the first branch office of this Church. This marked the process of consolidation of its institutionalization, that culminated, with the sprouting of other churches, established from the leaderships of the movement. Of the transformation of one only movement in diverse churches, some tensions has been happened again and they are distinguished from the others as the competitions, the conflicts, the disputes and the disruptions. The institutionalization excited, for example: (1) the configuration of new “guidelines” religious and, until politicians, as well as (2) the expansion of other expressions of the religiosity, based on prosperity, in the religious offerings and marketing.

Words key: Religious movement “paraeclésiástico”. Neopentecostalism. Religious institutionalization.

LISTA DE SIGLAS

- ADC - Atletas de Cristo
- ABHO - Associação Brasileira de História Oral
- AREPE - Associação Renascer de Empresários e Profissionais Evangélicos
- CBF - Confederação Brasileira de Futebol
- CBS - Confederação Brasileira de Surf
- CBME - Coalizão Brasileira de Ministérios Esportivos
- CIEAB - Confederação das Igrejas Evangélicas e Apostólicas do Brasil
- CPDOC - Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil
- FECASURF - Federação Catarinense de Surf
- FGV - Fundação Getúlio Vargas
- GAUF - Grupo de Apoio a Usuários e Familiares
- HD - Hawaiian Dreams
- IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
- IEE - Instituto Estadual de Educação
- IURD - Igreja Universal do Reino de Deus
- MPC - Mocidade para Cristo
- MRCC - Movimento de Renovação Carismática Católica
- MST - Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra
- NMRs - Novos Movimentos Religiosos

LISTA DE FIGURAS

1. Logomarca dos Atletas de Cristo	53
2. Fórmula 2: Alex Dias Ribeiro no “ <i>Karussell</i> ” de <i>Nürburgring</i> , em 1978	55
3. Bitá Pereira com a prancha que desencadeou a história do movimento dos surfistas evangélicos de Florianópolis	55
4. Culto da Virada – Sede Internacional Igreja Renascer em Cristo/Cambuci em 31/12/2008 ..	155
5. Camiseta de Kaká: “ <i>I belong to Jesus</i> ”	194
6. Pastor Rina da Igreja Bola de Neve e a prancha de surfe servindo de altar	195
7. Marcha para Jesus 2008 – Florianópolis	198
8. Cantor e pastor Cris Durán (ajoelhado) – Igreja Livre em Jesus – 30/10/2008	199

SUMÁRIO

LISTA DE SIGLAS	x
LISTA DE FIGURAS	xi
1. INTRODUZINDO O ESTUDO: o problema em questão	1
CAPÍTULO 1 - OS SURFISTAS CRISTÃOS E A HISTÓRIA ORAL: abordagem teórica-metodológica	14
1.1 A História Oral como abordagem metodológica	14
1.2 Historicizando a História Oral	19
1.2.1 Memória e História: reflexões sempre pertinentes	25
1.2.2 O processo metodológico	35
CAPÍTULO 2 - DA PRÁTICA ESPORTIVA À PRÁTICA RELIGIOSA	40
2.1 O pentecostalismo brasileiro	40
2.2 Os Atletas de Cristo – ADC: “ <i>as primeiras portas que se abrem</i> ” para futuras institucionalizações religiosas no universo esportivo	48
2.2.1 Apresentando o movimento dos Atletas de Cristo – ADC	50
2.2.2 Nos discursos dos atletas de Cristo, algumas aproximações com o discurso dos atletas surfistas em Florianópolis	57
2.2.2.1 O vazio existencial: razão da conversão religiosa	59
2.2.2.2 Nas imagens e linguagens de Cristo, surgem as grandes jogadas e as grandes ondas	63
CAPÍTULO 3 - O MOVIMENTO RELIGIOSO DE SURFISTAS EVANGÉLICOS DE FLORIANÓPOLIS: PRIMEIRA FASE (1982-1992)	71
3.1 “ <i>Nascer de novo, nascer da água e do Espírito</i> ”: a emergência do movimento religioso de surfistas evangélicos	72
3.2 O grupo dos atletas evangélicos: sem “amarelar” no “tubo” evangélico	77
3.3 A organização do movimento: as reuniões e a institucionalização do Movimento	87
3.4 O surfe no campo esportivo brasileiro	95
3.5 “ <i>Chá de cogumelo te deixa amarelo, pó de cocaína te leva pra ruína, um pancadão na veia tu pira e cambaleia, um grama de heroína queima a tua adrenalina</i> ”: as drogas no ambiente dos surfistas	103
3.5.1 “ <i>Nem todo maconheiro é surfista, mas todo surfista é maconheiro</i> ”: só que alguns “arrebentam” as ondas e até se consagram pastores	106

3.6 “Colocando pilha”: o processo de conversão	109
3.7 O discurso evangelizador: das pregações aos testemunhos	111
CAPÍTULO 4 - O “FIM” DO MOVIMENTO OU A CONTINUIDADE DA EXPANSÃO NEOPENTECOSTAL: “AS ESTACAS DA TENDA SE ALARGAM” (SEGUNDA FASE: 1992-2006)	119
4.1 Religião, Estado e Sociedade: há um processo de secularização? Ou estamos diante de um mundo cada vez mais religioso?	121
4.1.1 Estado e religião no cenário evangélico em Florianópolis	128
4.1.2 A secularização	133
4.1.3 Os “sem religião”	141
4.2 O império das igrejas apostólicas “Renascer em Cristo”	146
4.2.1 A Igreja Apostólica Renascer em Cristo: “ <i>Isso tudo é fruto do que temos podido realizar para o Senhor...porque temos o coração para edificar para Ele</i> ”	149
4.2.2 Igreja Renascer Floripa	156
4.2.2.1 A “Prosperidade” na Renascer Floripa	162
4.2.2.2 As tensões e os desafios no processo de fundação das igrejas	164
CAPÍTULO 5 - O FIM DO COMEÇO DE UMA NOVA ORDEM DE AUTORIDADE INSTITUCIONAL	174
5.1 A institucionalização eclesiástica expande o campo evangélico Neopentecostal	176
5.2 O neoliberalismo e a religião	187
5.3 Mercado e <i>marketing</i> religioso: a “espetacularização” evangélica	190
CONSIDERAÇÕES FINAIS	202
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	212
FONTES PRIMÁRIAS	228
FONTES SECUNDÁRIAS	229

1 – INTRODUZINDO O ESTUDO: o problema em questão

Se já não é uma questão simples discutir religião, o que dizer de se estudá-la na relação com os esportes? São dois elementos tidos como “sagrados” e, como se diz no adágio popular: “religião, futebol e política não se discutem”. Diferentemente do que se afirma no senso comum, não somente os dois, mas a tríade religião-esporte-política tem, considerando as últimas décadas do século passado, provocado muitos estudos, reflexões e, principalmente, questionamentos, em face da complexidade que os envolve. Isso significa dizer que o esporte, como uma forma de manifestação da cultura corporal, construída pela humanidade ao longo da história, possui imbricadas relações com as diversas dimensões e instâncias da vida cotidiana, tais como política, educação, economia, cultura, arte, entre outras.

Temos assistido, assim, ao crescimento de diversas manifestações religiosas de todos os matizes, constituindo, no campo religioso brasileiro, um imenso pluralismo religioso. Este vem demonstrar que agrupamentos religiosos diversificados, alguns bem diferentes, outros mais complexos, entre outras características grupais, estão se fazendo presentes no cenário nacional. No campo religioso¹ ocorre uma acirrada competição religiosa, isto porque a noção de campo, para Bourdieu, pode ser entendida como espaço estruturado de posições, ocupadas por agentes em competição, cuja lógica de funcionamento independe desses agentes. Dessa forma, o campo se define, primeiramente, como espaço, lugar abstrato, onde age o pessoal especializado no jogo pela conquista da hegemonia, prerrogativa de determinar as práticas legítimas em cada campo. Três leis gerais se aplicam a qualquer campo no pensar do autor: a primeira é o reconhecimento de um objeto de luta comum. A segunda implica na necessidade de que haja pessoas para jogar o jogo, ou seja, atores que denotem conhecimento das regras do jogo. O estado da relação de forças entre os jogadores, define a cada instante, a estrutura de um campo determinado. Dessa forma, dominantes e dominados adotarão estratégias de conservação ou subversão em função de sua situação relacional num momento específico. Isso porque as estratégias de um “jogador” e todas as condições sociais que agem sobre a definição de seu jogo, dependem tanto da estrutura do campo, quanto da evolução no tempo de volume e da estrutura de seu capital social, disposições mais ou menos duráveis, incorporadas em cada “jogador”. Para ele, o princípio da dinâmica de um campo depende da configuração específica de sua estrutura, das distâncias entre suas posições, das forças que definem os capitais específicos e os troféus em circulação a serem conquistados. A terceira lei

¹ BOURDIEU, 1982 e 1990.

do campo é a unidade manifestada por seus agentes contra todo ataque que tente denunciar os interesses reais que estão em jogo. É a pressão/reação dos que estão jogando, respeitando regularidades e disputando, em permanente redefinição, contra os que pretendem penetrar o espaço desrespeitando as mesmas regras, impondo novos objetos de luta, ou buscando deslegitimar comportamentos definidos pelos contendores como legítimos². Assim que, nesse jogo entre campos ou, entre jogadores do campo religioso, outros elementos também adentram e um deles é o processo de secularização, onde encontraremos também um pluralismo religioso que impõe ao campo(s), aos jogadores outros interesses e que podem gerar novas tensões, rivalidades, competições.

Pierucci³ afirma que o pluralismo religioso não é meramente resultado, mas “fator de secularização”, porque esta se constitui uma via de acesso de uma conjuntura hegemônica que permeia uma única religião para uma conjuntura de pluralismo religioso. Esse fator de secularização implica, portanto, a perda de influências que a religião exerce em diferentes ambientes, sejam eles sociais, políticos, culturais, educacionais, entre outros. Daí decorrem tanto a separação entre Estado-Igreja, ou Política-Religião, quanto uma crise de credibilidade, denominada por Berger de crise de plausibilidade. Essa crise acontece porque Igreja ou Religião dão lugar a um ambiente, ou a uma doutrina que se torna desnecessária, inútil e, conseqüentemente, “sem sentido” – os atletas pesquisados neste trabalho chamam de “vazio existencial” -, em detrimento de um ambiente concreto, real, ou uma doutrina viva, movida por mudanças ou transformações.

Sobre o conceito de secularização, Berger a trata como “processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos”⁴. Diz ele que a secularização, sob a ótica da história ocidental moderna, “manifesta-se na retirada das Igrejas cristãs de áreas que antes estavam sob seu controle ou influência”, e cita como exemplos: “a separação da Igreja e do Estado; a expropriação das terras da Igreja, ou a emancipação da educação pelo poder eclesiástico”⁵. Quando se refere à cultura e aos símbolos, ele argumenta que a secularização “é mais que um processo sócio-estrutural. Ela afeta a totalidade da vida cultural e da ideação e pode ser observada no declínio dos conteúdos religiosos nas artes, na filosofia, na literatura”⁶ e, segue o autor, principalmente no crescimento da ciência, como uma visão autônoma e completamente secular, do mundo.

² BOURDIEU, Op. Cit, 1982, p. 89.

³ PIERUCCI, 1997, p. 115.

⁴ BERGER, 1985, p. 119.

⁵ Idem.

⁶ Idem.

Diante disso, Berger apresenta uma outra esfera onde a secularização pode atuar: a consciência, que tem seu lado subjetivo, individual. Segundo ele, “o Ocidente moderno tem produzido um número crescente de indivíduos que encaram o mundo e suas próprias vidas sem o recurso às interpretações religiosas”⁷.

Isso não significa decretar o fim das instituições religiosas (Religiões; Igrejas), mas, paradoxalmente, entendo que tanto elas podem não mais exercer uma dada influência, um controle ou um poder sobre as práticas religiosas das demais organizações ou sobre a vida das pessoas, como pode acontecer o inverso, ou seja, o processo de institucionalização dessas práticas, novas ou não, bem como eclodir uma expansão de movimentos religiosos. Um exemplo resultante disto é o crescimento de agrupamentos ou movimentos religiosos paraeclesiásticos (seus adeptos pertencem a diversas igrejas evangélicas), oriundos de ambientes esportivos, e que sinalizam para a constituição de organizações eclesiais (Igrejas). Observei que o movimento aqui pesquisado apresentou essa característica. Daí concordar com Berger em sua afirmativa: “O mundo de hoje, com algumas exceções [...], é tão ferozmente religioso quanto antes, e até mais em certos lugares”⁸, isto é, o mundo de hoje não está, uniformemente, secularizado, senão que “a religiosidade [...] está em alta e a conversão religiosa tem estado na moda”⁹.

Pesquisa alemã recente, realizada pelo Instituto *Bertelsmann Stiftung*¹⁰ com 21 mil jovens entre 18 e 29 anos em 21 países, acena para o pensamento de Berger, ao demonstrar que a religiosidade ocupa lugar de destaque no mundo, e em especial no Brasil, cuja população jovem é a terceira mais religiosa do mundo. Em primeiro lugar está a Nigéria, em segundo a Guatemala e, juntamente com o Brasil, estão dois países de maioria mulçumana, a Indonésia e o Marrocos. Os percentuais apontam que 65% da juventude brasileira se declararam profundamente religiosos, 30% se consideraram religiosos e 4% disseram não ter religião. No que diz respeito a rezar diariamente, 74% afirmaram fazer isso, enquanto que 35% disseram viver de acordo com os preceitos religiosos. Também, 90% deles acreditam em Deus, assim como em vida após a morte. Segundo análise de Pierucci, as ofertas religiosas oportunizadas pelo “mercado concorrencial religioso” fazem com que a religião fique “mais viva e, em vez de a crença morrer, ela se multiplica de diferentes formas”¹¹.

⁷ Idem.

⁸ BERGER, 2001, p. 10.

⁹ PIERUCCI, 1998, p. 44.

¹⁰ Publicada em 2008. Disponível em <http://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/ult94u425463.shtml>, acesso em 24/07/2008.

¹¹ PIERUCCI, Op. Cit., p. 44.

Ainda de acordo com o estudo citado, a juventude menos religiosa é a da Rússia, e somente em Israel os jovens são mais religiosos que a população adulta. Matthias Jäger, pesquisador do Instituto *Bertelsmann Stiftung* e responsável pelo projeto “O papel da religião na sociedade moderna”¹², expõe que a pesquisa “desfaz a noção de que decrescentes níveis de religiosidade são inversamente proporcionais ao progresso econômico, social e cultural”. Para ele, a principal conclusão da pesquisa é a de que “a religião desempenha um papel muito mais importante internacionalmente do que geralmente se assume de uma perspectiva ocidental e européia. A Europa é a exceção à regra”, afirmou ele¹³.

Isso nos faz inferir que, quando se fala em pentecostalismo e neopentecostalismo no Brasil, por exemplo, o crescimento cada vez maior desses movimentos religiosos deveu-se, sobretudo, às classes empobrecidas. Dados do Censo¹⁴ demonstram que, embora essa camada social prevaleça entre os adeptos de tais movimentos, vem aumentando neles a inserção das demais camadas, apesar do percentual da renda dos evangélicos, dentre os que ganham menos de 1/2 salário mínimo, é alto (4,79%, sendo 5,34% dos pentecostais), ficando atrás somente dos católicos (5,82%) e dos “sem religião” (4,82%).

Esses dados, até o atual momento, põem em cheque a “fantasia” da Teologia da Prosperidade, segundo a qual na riqueza está a felicidade, o sucesso, e na pobreza a falta de fé. Nas palavras de Mariano, essa corrente teológica defende a crença de que o fiel “adquiriu o direito, já nessa vida e neste mundo, à saúde física perfeita, à prosperidade material e a uma vida abundante, livre do sofrimento e das artimanhas do diabo”¹⁵. São este e outros princípios dessa Teologia que contribuem, também, para a expansão das igrejas evangélicas, principalmente na América Latina. Em geral é a sua população mais empobrecida que vem sustentando essas igrejas, multiplicadas pelo processo da transnacionalização, essencialmente da Igreja Universal do Reino de Deus – IURD¹⁶.

Em recente conferência na Assembléia do Sínodo dos Bispos católicos em Escuintla, na Guatemala, o bispo guatemalteco Víctor Hugo Palma Paúl fez denúncias sobre a Teologia da Prosperidade, em face de sua visão de ver a pobreza como maldição. Como a população em muitas regiões da América Latina pertence à classe empobrecida ou emergente, cria-se, segundo ele, um campo fértil para o *marketing* da Teologia. Motivos que a levam a ser

¹² Ver *site* alemão: http://www.bertelsmann-stiftung.de/cps/rde/xchg/bst/hs.xsl/prj_85217.htm.

¹³ *Site* da *Folha Online*. Disponível em <http://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/ult94u425463.shtml>, acesso em julho de 2008.

¹⁴ Censo/IBGE/2000. Tabela estatística relativa à religião (Tabela 1.3.1 até Tabela 1.3.10). Disponível em http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2000/populacao/tabela_brasil.shtm, acesso em agosto de 2007.

¹⁵ MARIANO, 2003a, p. 242.

¹⁶ ORO (2004); ORO, CORTEN e DOZON (2003) e ORO e STEIL (1999), entre outros.

seduzidos por igrejas que têm a prosperidade como vetor são muitos: a necessidade de uma cosmovisão tanto econômica quanto religiosa, que a auxilie a “superar conflitos de pobreza; corrupção administrativa; frustração econômica; insegurança cidadã”. A ameaça dessa Teologia recai sobre a Igreja Católica e segundo Paúl, porque ela “introduz na interpretação bíblica elementos estranhos à essência do cristianismo”, ou seja, propõe “idéias de progresso material, de reinvenção de si mesmo, de conhecimento de caminhos de anulação da dor etc”. Como possível solução, o bispo argumenta que urge “uma formação e pastoral bíblica que unam Bíblia e Tradição, para viver o encontro com Jesus Cristo como caminho para a conversão, a comunhão e a solidariedade”¹⁷.

Quando se trata do Brasil, observa-se, no conjunto dos Novos Movimentos Religiosos – NMRs¹⁸, o movimento pentecostal e as denominações evangélicas crescendo vertiginosamente. Numa abordagem conceitual, ainda que inicial, tem-se o pentecostalismo como um movimento religioso que surgiu nos Estados Unidos, no ano de 1906, cujas pregações enfatizavam o batismo com o Espírito Santo, demonstrado pelas reações físicas da glossolalia, ou o falar em línguas com sons inarticulados¹⁹. O neopentecostalismo, por sua vez, decorre do pentecostalismo de “Segunda Onda”²⁰, enfatizando “o exorcismo, a cura divina, os dons espirituais, continuidade da revelação divina através de líderes carismáticos, e uma parte dele, aceita a ‘teologia da prosperidade’”²¹. Cabe ressaltar também que os termos “evangélico” e “denominação” serão utilizados em concordância com a compreensão de Freston: o primeiro significa “identificação de identidade” e o segundo uma “identificação de organização”²².

¹⁷ Postado em 10/10/2008. Disponível em <http://www.zenit.org/article-19734?l=portuguese>, acesso em dezembro de 2008.

¹⁸ Silas Guerriero (2006, pp. 20-21) faz uma análise profunda sobre essa terminologia e suas ambigüidades, expondo a dificuldade de defini-la. Esclarece o uso dessa denominação para as novas religiões, que procuram fugir dos modelos das grandes religiões tradicionais (cristianismo, islamismo, budismo, hinduísmo, judaísmo, etc), “como também os novos grupos surgidos no interior delas, trazendo novas mensagens e caminhos diferentes para atingir a salvação ou plenitude. [...] Praticamente todas surgem a partir daquelas existentes, como uma ruptura ou oposição praticada por pessoas que acreditam que sua religião não é mais verdadeira, se corrompeu ou fugiu dos princípios e não é mais fiel à revelação original”. Segundo Guerriero, apesar de muitos autores estrangeiros considerarem os pentecostais e a renovação carismática católica entre os NMRs, ele não os incluiu, pois considera que eles já “fazem parte do cenário religioso brasileiro e não constituem mais uma novidade no jeito de lidar com a religião” (p. 97), ou seja, eles não romperam “com os moldes tradicionais de vivenciar a religião em cada sociedade” (Idem), características estas encontradas em países europeus. Entretanto diz que, se olharmos para algumas das atuais igrejas evangélicas (Sara Nossa Terra, Bola de Neve – e acrescentaria a Universal do Reino de Deus, Renascer em Cristo, etc), perceberemos diversos traços que não se diferenciam de um NMR. Passarei a utilizar, daqui em diante, essa sigla que designa estes novos movimentos religiosos, entre eles, o movimento religioso aqui estudado.

¹⁹ CAMPOS, 1999.

²⁰ FRESTON, 1993.

²¹ Idem, p. 50. Esses dois movimentos serão aprofundados no Capítulo 2.

²² Nesse sentido, há uma identidade histórica, cultural e social das denominações; o termo protestante será aplicado, neste estudo, no seu sentido histórico, isto é, dos grupos que surgiram da Reforma Protestante, dentre eles, o protestantismo histórico, o pentecostalismo e neopentecostalismo (FRESTON, Op. Cit.).

Se considerarmos a expansão de movimentos religiosos provenientes do campo esportivo (atletas de Cristo, surfistas de Cristo, capoeiristas de Cristo, etc), vemos que a religiosidade, seja na esfera social ou individual, não apresenta quedas, ao contrário, aparentemente houve um crescimento; motivado pela visibilidade midiática espetacular em torno deles, pelas ações conversionistas de jovens evangélicos ou, ainda, porque “o protestantismo nasceu, ele próprio, de um movimento de secularização interna do catolicismo”, segundo Willaime²³.

Retomando a questão sobre o processo de expansão do pentecostalismo no mundo, tanto na França quanto no Brasil, assistimos nesse processo a “pastores casados, leigos muito competentes, críticas ao magistério eclesiástico: a instituição é secundária em relação à mensagem. E quem estiver descontente com sua Igreja pode encontrar, ou fundar, outra”²⁴. É o processo de desinstitucionalização da religião, porém não necessariamente da igreja, pois é ela que sustenta, que ampara o fiel, independentemente do lugar em que esteja instalada: numa sala da casa, numa sala de cinema, ou num palacete. Não terá ocorrido no interior do movimento religioso ora estudado, uma vez que a maioria de suas lideranças percorreu esse caminho, porém buscando, em certa medida, a própria burocratização do mesmo, para torná-lo uma igreja? É o que veremos ao longo deste trabalho, pois o descontentamento com a Igreja Católica, as incompatibilidades com seus princípios e suas ações registraram, no campo religioso da cidade de Florianópolis, confrontos, conflitos e tensões, gerando competitividade religiosa, por vezes até hostil.

Quando fazemos uma analogia entre o campo religioso e o campo esportivo, é possível, hipoteticamente, estabelecer possíveis nexos e relações entre esses dois campos. Pode-se, por exemplo, buscar similitudes entre o “culto esportivo” e o “culto religioso”, na medida em que ambos operam em suas respectivas cerimônias/espetáculos a partir de um conjunto de símbolos, linguagens (verbal, corporal, musical, etc.) e, também, na perspectiva do espaço-tempo da competição no qual as religiões transformam-se numa espécie de “religião esportiva”. Nesse sentido, os religiosos-atletas e os atletas religiosos concorrem entre si, isto é, entre suas igrejas, para ver quem “conquista” mais seguidores-atletas, quem inova mais nas estratégias doutrinárias-técnicas, quem consegue mais índices de popularidade na seara do poder da fé, a partir da vitória realizada no campo agonístico das lutas para ganhar uma medalha no *pódium*, em direção ao céu, de onde “acena” Cristo.

²³ WILLAIME, 2001, p. 16.

²⁴ Idem.

Após trazer para o debate, como pano de fundo a problemática em torno dos campos religioso e esportivos, urge agora traçar os elementos que envolvem o problema em questão: “o processo de institucionalização do movimento religioso-esportivo”.

Levando em conta o ápice da religiosidade e o modismo da conversão religiosa, vimos que os jovens continuam sendo, portanto, os principais alvos de ação desse conversionismo evangélico. Apesar de Jungblut efetuar uma análise sobre os problemas identitários dos jovens evangélicos brasileiros, dando atenção ao uso que fazem do *rock and roll*, concordo com ele de que há mais de duas décadas que isso vem acontecendo, estimulados por uma série de políticas e espaços a eles destinados. Essas ações se dão tanto no interior das igrejas existentes, como também em diversas organizações que se dedicam ao “proselitismo conversionista”, que priorizam atingir espaços de interesse e situações problemáticas vividas pelos jovens: sexualidade, esporte, música, drogas, consumo, entre outras. Jungblut dá destaque ao sucesso de “organizações interdenominacionais e paraeclesiais como os Surfistas de Cristo, os Atletas de Cristo, a Organização Palavra da Vida (especializada em promover acampamentos para jovens), a *Tribal Generation* - Novas Igrejas para a Nova Geração, etc”²⁵.

O estudo em apreço também tem seu foco no protestantismo brasileiro, de matriz pentecostal e neopentecostal, colocando em destaque as dimensões religiosas e esportivas. A abertura de uma problemática para refletirmos a respeito da dimensão religiosa manifestada no universo esportivo teve, como percurso e ponto de partida, o movimento religioso denominado “Atletas de Cristo” - ADC²⁶. Trata-se de uma entidade paraeclesial que congrega, em sua grande maioria, jogadores de futebol de diferentes denominações religiosas, destacadamente as evangélicas. Esses praticantes de esportes fazem uso de uma linguagem metafórica (embaixador, diplomata de Cristo²⁷), ajustando entre si as linguagens religiosas e esportivas. Alimenta-se das representações e dos símbolos religiosos, que servem como instrumento de evangelização dos atletas e de todos que estão ao seu redor: comissão técnica, torcedores e o público em geral²⁸.

Por que a escolha por esse tema? Vários foram os motivos: primeiro, porque se assiste, há mais de 20 anos a um movimento crescente de atletas assumindo, publicamente, sua

²⁵ JUNGBLUT, 2008, p. 146.

²⁶ Esta sigla será utilizada no transcorrer deste estudo.

²⁷ No Capítulo 2 há muitos exemplos dessa linguagem narrados pelos atletas.

²⁸ Entre as estratégias apresentadas por essa entidade, uma demonstra a visão que ela tem da igreja nesse cenário esportivo-religioso, reforçando a analogia já mencionada entre esporte e religião: “Desafiar a igreja a se engajar neste projeto, fazendo uma tabelinha com os atletas no cumprimento da Grande Comissão” (Disponível em <http://www.atletasdecrisso.org/index.php?page=hissoria.php>, acesso em março de 2005).

conversão religiosa e sua participação em diferentes movimentos religiosos. Segundo, porque foi a partir do movimento dos ADC que se desencadearam outros, como os “surfistas de Cristo”, os “capoeiristas de Cristo”, os “montanhistas de Cristo”, por exemplo. Assim, na medida em que há um crescimento dos evangélicos brasileiros, como veremos mais adiante através de dados do Censo do IBGE, ocorre uma segmentação própria desse grupo religioso. Terceiro, porque todos esses agrupamentos surgiram no seio da prática de igrejas evangélicas. Quarto, porque foi possível pensar que esse crescimento está na visibilidade que os meios de comunicação oportunizam, acarretando uma possível espetacularização da fé. Quinto, porque a globalização contribuiu para produzir efeitos reciprocamente nos campos religioso e esportivo. Por fim, também, outro motivo, crucial, que subjaz a este estudo: estes movimentos religiosos surgidos no meio esportivo vêm oportunizando o crescimento de instituições religiosas e, principalmente, o crescimento do neopentecostalismo.

Grosso modo, podemos dizer que no processo de construção do problema, o mundo dos atletas de Cristo forneceu pistas para a delimitação do problema de investigação, no que tange às possíveis semelhanças de algumas idiossincrasias do movimento religioso insurgente: o movimento religioso liderado por surfistas evangélicos em Florianópolis.

Esse movimento se caracterizou como interdenominacional, ou seja, sem uma denominação definida: tanto os atletas se autoproclamavam quanto eram assim chamados pela mídia – “movimento de atletas de Cristo”, “surfistas de Cristo” e “reunião dos atletas”. O movimento tinha uma corrente doutrinária organizada nos moldes do movimento pentecostal, como, por exemplo: a evangelização (ênfase no proselitismo), o culto (ênfase na musicalidade, nos testemunhos, nas conversões), entre outras características.

Pensando assim, o presente leva a ocupar-se com o passado, uma vez que as indagações em torno dele têm início quando algum problema atual chama a atenção do pesquisador, aguça seu interesse, instiga questionamentos e averiguações no sentido de apontar caminhos do presente. A história, sendo um ponto de interrogação, de sondagem do passado a partir do presente, não implica em negligenciar o passado, mas significa dar a ele movimento, uma mobilidade para atualizá-lo. Presente e passado se interagem nessa dinâmica relacional, cabendo ao pesquisador em História pontuar esse movimento, restabelecer as redes, as arestas, as tramas e os obstáculos que cruzam o tempo e o espaço. É a idéia de reescrever a História, o que implica um retorno ao passado e, principalmente, à memória.

Nessa linha de pensamento, destaco como premissa e questionamento o processo de construção daquele movimento, ou seja: como foi se institucionalizando o movimento religioso liderado por atletas do surfe, na cidade de Florianópolis?

Diante dessa questão tive como objetivo principal investigar o processo de constituição desse movimento, visando identificar, nos discursos de seus líderes, os motivos e as justificativas para a sua organização; os processos de conversão; as conseqüências de suas experiências religiosas, principalmente aquelas vinculadas à fundação de outras instituições religiosas.

A hipótese central foi que esse movimento oportunizou significativamente a abertura de caminhos para a criação de várias instituições religiosas e, conseqüentemente, houve uma expansão do neopentecostalismo em Florianópolis.

Para além da hipótese e objetivo central, lanço as seguintes questões de pesquisa: quais são as diferenças entre o movimento dos ADC e o movimento evangélico de surfistas, na cidade de Florianópolis²⁹? Que motivos levaram esses atletas a se organizar e por que em torno de princípios e orientações religiosas pentecostais? O movimento surgiu muito mais pela iniciativa e pelo desejo de outras experiências forjadas pela própria juventude ou pelos interesses das igrejas evangélicas em atrair os atletas para ela? Ou, ainda, pela possibilidade que o movimento criou no processo de fundação de novas igrejas evangélicas? Que possíveis relações entre religião, esporte e política surgem do movimento?

Como tais questões surgiram durante a fase exploratória da pesquisa? Elas são resultados, mais especificamente, das leituras produzidas no campo acadêmico-científico, de livros, jornais, revistas diversas e de *sites* da *internet* que envolviam estudos, pesquisas, análises, comentários, opiniões referentes ao universo de atletas que se autodenominavam “de Cristo”, “cristãos”, ou que pertenciam a algum movimento religioso.

Entendo que este estudo apresenta algumas contribuições relevantes desses novos tempos, à medida que abordo um fenômeno que, de certa forma, ativou, a partir da década de 80 do século passado, o campo religioso em Florianópolis, principalmente com a expansão do movimento pentecostal, pelos evangélicos, e do movimento de renovação carismática, pelos católicos (MRCC)³⁰. O movimento evangélico dos surfistas foi fundamental para a visibilidade desse campo não só porque oportunizou a proliferação de igrejas que se abrem mais freqüentemente, mas também porque repercutiu nos demais campos à medida que suas ações foram interferindo e se inserindo nas políticas públicas governamentais, no assistencialismo social, entre outras inserções nas esferas sociais da cidade.

²⁹ Como se verá mais adiante, esse movimento não teve uma filiação ao movimento dos ADC, porém, como já assinalado, eles assim se autoproclamavam ou eram chamados.

³⁰ A origem desse movimento surge em igrejas pentecostais, onde as práticas de reavivamento como falar línguas estranhas (glossolalia) e ter o dom da cura se constituíram em exemplos reproduzidos pela Igreja Católica. Assim, os católicos eram chamados, inicialmente, de católicos pentecostais.

Tornar isentos alguns acontecimentos ou algumas situações se transforma em impedimento para entender tanto o presente quanto refletir o futuro. Daí a relevância da memória neste nosso estudo como produção do conhecimento histórico de um movimento que dinamizou o campo evangélico na capital catarinense e que, surgido nos fragmentos da memória dos nossos atletas³¹, permitiram diversos cruzamentos, desde a esfera social e cultural até a esfera histórica.

Significa dizer, também, que no âmbito da produção acadêmica em história, esse estudo vem se somar ao processo de crescimento que na última década³² tem avançado o conhecimento sobre religiosidade e cultura, através de pesquisas sobre processos históricos de grupos, de organizações, de movimentos religiosos e, principalmente, a memória coletiva desses fenômenos na cidade de Florianópolis.

Nesse processo da formação da memória, das lembranças que podem ser aparentes, ou recuperadas, ou reconstruídas é que foi sendo configurada a história do movimento aqui focalizado.

Também foram importantes no desencadeamento deste trabalho as produções de pesquisas, de artigos, pois ao mesmo tempo que tratavam do fenômeno religioso no ambiente esportivo nos remetiam a pensar e a efetuar muitos questionamentos. Na grande maioria das produções estudadas, o foco investigativo esteve centrado na entidade dos atletas de Cristo, e o enfoque teórico situado na Antropologia e na Sociologia. Tais elementos também constituíram fatores relevantes na opção por desenvolver este estudo.

Sobre a entidade dos ADC, encontrei a dissertação de Mestrado em Antropologia de Airton Jungblut³³, que objetivou inventariar as várias práticas discursivas que davam suporte à identidade religiosa de um grupo dos ADC, no caso, o grupo de Porto Alegre. Em outra investigação, também de viés antropológico, Francisco Nunes³⁴ trabalhou com a hipótese de que essa organização representava uma religiosidade laica, não confessional, sob grande influência do neopentecostalismo, em um campo cada vez mais profissional que é o sub-campo do futebol. Posteriormente, esse mesmo autor escreveu o artigo “Futebol, religião e

³¹ Chamo aos nossos entrevistados também de atletas e não como ex-atletas, pois até a finalização deste estudo todos eles continuavam a praticar o surfe, além de se autoconsiderarem ainda atletas, mesmo que alguns não mais estejam competindo. Os que competem participam das categorias *master*, *super master*, ou seja, acima de 35 e 42 anos, respectivamente.

³² De 1997 a 2007, tivemos 18 Trabalhos de Conclusão de Curso (TCCs), 20 dissertações e 04 teses defendidas no Curso de Graduação e Programa de Pós-Graduação em História da Ufsc, tratando de diversas problemáticas de cunho religioso. Registro fornecido pela Secretaria da Pós-Graduação em História, mas que podem ser encontrados no site <http://www.pos.ufsc.br/historia/>.

³³ JUNGBLUT, 1994.

³⁴ NUNES, 2003.

política entram em campo”³⁵, discutindo as relações entre religião e esporte, a partir desse movimento, em especial, na atuação dos seus atletas futebolistas. A tese de doutorado de Reinaldo Aguiar³⁶, na área da Sociologia da Religião, buscou articular o sub-campo protestante brasileiro e o esporte (leia-se futebol), através de um grupo de atletas de Cristo. Preocupou-se também com a mudança de mentalidade nos meios evangélicos brasileiros, que em 50 anos passou de uma atitude de condenar todas as modalidades esportivas³⁷ para outra de utilizar o esporte como veículo de divulgação de sua mensagem. Esse autor também escreveu um artigo resultante de sua tese, “Religião e Cultura Popular: o caso dos Atletas de Cristo”³⁸, e nele, estabeleceu vinculações entre a religião e a cultura, dando ênfase à compreensão do “atleta não-de-Cristo”, fosse ele católico, espírita, filiado a religiões afro-brasileiras ou simplesmente um “não-cristão”³⁹.

Refletir a relação movimento e instituição é sempre uma tarefa complexa; num primeiro momento aparentam controvérsias, uma vez que o primeiro nos remete a pensar, na tentativa da sua transformação, a procura pelas vias: (a) da desburocratização, (b) das ações de prevalência mais práticas, (c) de formação de grupos, (d) de modelos alternativos e (e) de contraposição aos padrões comportamentais vigentes (de sociedade, de religião, etc). Foi assim que surgiu o movimento local dos surfistas evangélicos, sem grandes estruturas físicas e organizativas, porém motivados em levarem, ao ambiente esportivo, as palavras de Jesus Cristo, o que significava viver uma religiosidade diferente do que pregava o catolicismo. Entretanto, o movimento estudado foi se configurando num movimento eclesial à medida que assumiu formas que caracterizavam uma igreja, ou seja, ele se incorporou em algo (instituição) que inicialmente contestara. A instituição, portanto, nos remete a pensar em (a) legalidade, (b) burocratização, (c) solidez de estruturas já dispostas, (d) rigidez de modelo e (e) hierarquias sociais. Exemplos de forma de institucionalização de movimentos em igrejas podemos encontrar em Thomas O’Dea⁴⁰, com o movimento de Jesus que germinou na instituição judaica; em Campos⁴¹, com o movimento religioso pentecostal autônomo se institucionalizando na Igreja Universal do Reino de Deus, entre outros. Eles, respeitando seus contextos históricos, apresentam traços dos conceitos estudados por Weber - liderança

³⁵ NUNES, 2006.

³⁶ AGUIAR, 2004.

³⁷ Algumas igrejas ainda contestam o esporte, como a Igreja Pentecostal Deus é Amor, de David Martins Miranda.

³⁸ AGUIAR, 2006.

³⁹ Estes estudos serão retomados no Capítulo 2.

⁴⁰ O’DEA, 1969. Ele apresenta o exemplo do cristianismo do século 1, que após a explosão de carisma em Jesus de Nazaré, passa a se organizar no culto (liturgia), no campo doutrinário e no organizacional com o surgimento dos presbíteros, pastores, bispos, etc.

⁴¹ CAMPOS, 1996.

carismática – e por Bourdieu, efetuando críticas à teoria do carisma de Weber através dos estudos sobre a gênese e estrutura do campo religioso, em que reflete e desenvolve as relações entre sacerdote, profeta e mago/feiticeiro⁴².

Retomando ao movimento ocorrido em Florianópolis, localizei na dissertação de Mestrado em Educação e Cultura, defendida em 2005 por Mariana Taube Romero, um tópico do seu primeiro capítulo relatando o papel histórico desempenhado pelo idealizador do movimento, o surfista Bitá Pereira, na fundação da “Igreja Renascer Floripa” e, nesse contexto, alguns elementos do próprio movimento liderado por ele e demais surfistas⁴³.

Esta pesquisa está estruturada em cinco capítulos, além desta Introdução. O Capítulo 1 tratou de apresentar, primeiramente, os caminhos teórico-metodológicos da investigação. Abordei conceitos sobre história oral e memória, dialogando com as lideranças do movimento estudado e apresentando alguns episódios vividos nos bastidores do campo que foram pertinentes para entender o processo de organização do movimento.

No Capítulo 2, as reflexões giraram em torno do crescimento do pentecostalismo no Brasil, considerando que ele desencadeou o surgimento de diversos agrupamentos, organizações e movimentos paraeclesiais, dentre eles o movimento nacional dos atletas de Cristo. Nos discursos dos atletas deste movimento, encontrei algumas aproximações com o discurso dos surfistas do movimento local, dentre elas o sentimento de vazio existencial e as imagens-linguagens que atribuíram a Cristo.

O Capítulo 3 teve como fundamento a gênese e as particularidades do movimento religioso de surfistas evangélicos em Florianópolis a que denominei “em sua primeira fase” (1982-1992). Nessa década, o movimento se organizou e foi se firmando na cidade como um fenômeno religioso, visto que seus integrantes eram jovens e surfistas que, com Bíblias em punho, estavam em lugares dantes considerados “do mundo”: praias, praças, restaurantes, etc, propagando a “palavra sagrada” de Cristo. Eles não pertenciam integralmente a uma igreja, mas difundiam e defendiam os preceitos evangélicos. Diante disso, a configuração do campo religioso na cidade começou a sofrer alterações. Abordo, assim, os discursos presentes nas experiências religiosas, traduzidas pelas revelações divinas dos atletas entrevistados; as drogas, paradoxalmente o principal motivo de participação, engajamento e conversão religiosas e os testemunhos, estratégias importante nesses movimentos para o convencimento da conversão. Por último, a reflexão ocorreu sobre as tensões provocadas pelas mudanças teológicas da Igreja Batista Betel - braço do movimento em seus aportes técnicos e

⁴² Retomo esta análise nos capítulos 3 e 4.

⁴³ ROMERO, 2005, pp. 46-70.

doutrinários, fundada no protestantismo histórico e que se abre para liturgias mais informais. Essa ruptura ocasionou o que considerarei ser o fim da primeira fase do movimento estudado, em certa medida, paraeclesiástico.

No Capítulo 4 trato sobre o início da expansão neopentecostal na “segunda fase” do movimento (1992-2006), dando destaque ao império das igrejas Renascer em Cristo nacional e local, igrejas estas que abrigaram muitos grupos e movimentos religiosos provenientes do universo esportivo – entre eles o movimento dos surfistas –, abrindo suas portas também para o surgimento de mais instituições religiosas. Diante do conjunto de atuações e situações que as envolvem, surgiram ponderações sobre o processo secularizante da religião, o declínio do catolicismo brasileiro, a corrente teológica que fundamenta tais igrejas e o cenário político, mais especificamente, o contexto local, que foram preponderantes no crescimento de igrejas de raiz neopentecostal.

No Capítulo 5 as reflexões recaíram sobre a hipótese central desta investigação, que tratou da institucionalização do movimento; o crescimento das igrejas evangélicas; a expansão do movimento neopentecostal em Florianópolis, destacando as influências ditadas pelo mercado e *marketing* religioso que fazem dessas igrejas uma imensa espetacularização evangélica.

CAPÍTULO 1 – OS SURFISTAS CRISTÃOS E A HISTÓRIA ORAL: abordagem teórico-metodológica

Tudo que é chamado hoje de memória não é memória, mas já história. Tudo que é chamado de clarão de memória é a finalização de seu desaparecimento no fogo da história. A necessidade de memória é uma necessidade da história (Pierre Nora, 1993).

1.1 A História Oral como abordagem metodológica

Não há história sem coletividade, pois, como ciência social e humana, a história está fundamentada em representações, em interpretações coletivas. A história não é meramente um somatório de fatos, de acontecimentos, sejam eles individuais ou coletivos, mas nos remete a um entrecruzamento desses acontecimentos, visando à contextualização dos mesmos.

Nesse sentido, a opção teórico-metodológica pela História Oral deu-se por alguns fatores que julguei importantes e significativos para este tipo de investigação, quais sejam: por ter oportunizado dialogar com pessoas que participaram, por alguns anos de sua vida, de um movimento religioso; por ser um método de pesquisa que tem as pessoas no centro da história de um acontecimento; por dar voz a elas, entre outros fatores. Isso possibilitou recuperar, nas memórias dos entrevistados, as experiências vividas; porque, através dessas vozes, foi possível tomar conhecimento da importância de um acontecimento que repercutiu e oportunizou mudanças no campo religioso da capital, no final do século passado. Concordo com Lang quando diz que testemunhar um fato não quer dizer somente uma perspectiva individual, uma vez que “esta é informada pelo grupo desde os primórdios do processo de socialização. A versão do indivíduo tem, portanto, um conteúdo marcado pelo coletivo ao lado certamente de aspectos decorrentes de peculiaridades individuais”¹.

Desta forma, para compreender as narrativas dos atletas entrevistados, recorri a alguns pesquisadores que desenvolveram seus estudos, suas análises na História Oral, como as reflexões trazidas por José Carlos S. B. Meihy², Marieta M. Ferreira e Janaína Amado³, Paul Thompson⁴, Verena Alberti⁵ e Ecléa Bosi⁶.

Ecléa Bosi foi fundamental para pensar as narrativas dos atletas com suas lembranças, suas memórias, principalmente quando ela trata de verdade ou de verdades narradas, descrevendo,

¹ LANG, 1996, p. 45.

² MEIHY, 1996 e 2002.

³ FERREIRA e AMADO, 2002.

⁴ THOMPSON, 2002.

⁵ ALBERTI, 1989 e 2004.

⁶ BOSI, 2007.

com muita propriedade, aquilo que ocorreu também nesse estudo. Ela não apresenta uma preocupação acentuada na veracidade do narrador, pois, “com certeza seus erros e lapsos são menos graves em suas conseqüências que as omissões da história oficial⁷. Nosso interesse está *no que foi lembrado*⁸, no que foi escolhido para perpetuar-se na história de sua vida”⁹. Este foi o meu interesse: saber como eles lembravam das situações, das pessoas, das suas atuações no movimento. Entretanto, mesmo que o movimento não tenha tido uma história descrita anteriormente, o que me interessou foi “o lembrado” pelos atletas. Impossível negar que omissões aconteceram; se foram propositais ou não, fica um ponto de interrogação, o certo é que elas apareceram numa espécie de “silenciamento da memória¹⁰” e de uma “memória negada” por eles próprios. Duas situações nos chamaram a atenção durante as entrevistas: uma que se referia à passagem do movimento para a igreja, tratada por três lideranças como algo *necessário*¹¹, uma *mudança burocrática necessária*¹², *porque as pessoas não enxergavam um trabalho desse como algo que estava sendo feito para Deus*¹³. Isso tudo sem apontar, quiçá questionar, os conflitos e tensões que existiram entre o movimento e a igreja que, naquela década, indiretamente os *auxiliou*¹⁴, assim como entre a corrente teológica do movimento local com o movimento dos Atletas de Cristo, que ocasionou, segundo a fala de outra liderança, um *ruído na linha*¹⁵. A segunda situação foi referente aos motivos que ocasionaram os seus desligamentos da Igreja Renascer Floripa¹⁶, todos eles “negando” possíveis conflitos e tensões entre eles e a liderança da mesma. Quando questionados sobre isso, diziam não ter havido tais problemas e “desviavam” os motivos para os novos ou outros *usos e costumes* da igreja¹⁷. Tais silenciamentos, de certa forma, asseguraram a construção da hegemonia do grupo e a consolidação do seu domínio¹⁸, assim como garantiram macular a figura, a imagem do mito fundador.

⁷ Grifo meu. Esse estudo não teve esta história antecedente, mas situações ou, como chamo, “pedaços” dela contidos em outros contextos históricos, sociais e midiáticos.

⁸ Grifo da autora.

⁹ BOSI, 2007, 37.

¹⁰ A memória pensada neste trabalho é constituída de dois sentidos que nele se entrelaçam: um deles, como situações e representações do passado de contornos dominantes e o outro, da capacidade das pessoas - individual e coletivamente discorrerem sobre o passado, lembrando de suas situações e experiências silenciadas. Sendo assim, a memória é o elemento mediador entre o presente e o passado, portanto tem um potencial crítico-transformador (MARCON, 2005).

¹¹ Marcos de Souza, entrevista em 17/06/05.

¹² Ivan Junckes, entrevista em 10/11/04.

¹³ Natanael Nunes Paixão, entrevista em 03/06/05.

¹⁴ Rubem Carlos Pereira Filho, o “Bita Pereira” e Cláudia Cargnin Pereira apontam os problemas, mas também “omitem” outras situações que serão vistas ao longo deste trabalho. Entrevistas em 26/05/03 e 12/04/04, respectivamente.

¹⁵ Luciano de Carvalho Oliveira, entrevista em 20/06/05

¹⁶ Utilizei essa denominação, ou ainda *igreja local*, quando me refiro à Igreja Evangélica Renascer em Cristo, de Florianópolis.

¹⁷ Atribuíam problemas às vestimentas, às linguagens, aos preceitos morais-religiosos, entre outros.

¹⁸ MARCON, Op. Cit.

A lembrança está intimamente associada a algo, a alguém, mediante situações que se apresentam no presente. Na realização das entrevistas, alguns afirmaram que as situações vividas surgiam em sua mente *como se fosse um filme*¹⁹, vendo as pessoas, o que simbolizava estarem “refazendo” os fatos. Um deles inclusive relatou que há muito tempo não falava sobre esse acontecimento em sua vida e, por isso, de algumas coisas não lembrava mais com tanta precisão: *as datas, principalmente*²⁰. Mesmo que algumas passagens não fossem lembradas com tanta nitidez, eles as reconstruíam nas suas memórias. Nesse aspecto, volto a concordar com Bosi, de que nem sempre “lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e idéias de hoje, as experiências do passado”²¹. Ainda para ela, “a lembrança é uma imagem construída pelos materiais que estão, agora, à nossa disposição, no conjunto de representações que povoam nossa consciência atual”²².

Como neste estudo recorro aos preceitos básicos da História Oral, procurei conhecer tanto o “registro das experiências” vividas no movimento religioso pelo grupo de atletas entrevistados quanto algumas “informações baseadas em acontecimentos”, o que oportunizou a recuperação desse acontecimento, assim como a identidade de um grupo, principalmente diante de uma produção de documentos textuais ainda inicial em Florianópolis. Encontrei, como já citado anteriormente, somente um estudo, a dissertação de Mariana Taube Romero²³, com um tópico apontando alguns elementos constitutivos desse movimento. Embora a autora apresente dados que em muito subsidiaram este trabalho, seja para complementações e pormenores, seja por suas análises, seu foco esteve restrito ao propulsor do movimento, Bitá Pereira, e não ao grupo que, juntamente a ele, ajudou na consolidação desse acontecimento. Como utilizei entrevistas com questões abertas, elas versaram sobre a história de vida esportiva de cada um, sua inserção no movimento, sua participação nele, suas motivações, suas formas de organização e as ações demandadas, entre outras questões que surgiam mediante respostas, dúvidas, esclarecimentos²⁴. Objetivando examinar, com mais detalhes, as

¹⁹ Marcos, entrevista em 17/06/2005.

²⁰ Luciano, entrevista em 20/06/2005.

²¹ BOSI, Op. cit. p. 55.

²² Idem.

²³ ROMERO, Op. cit. 2005.

²⁴ Os cinco atletas (Bitá, Ivan, Marcos, Natanael e Luciano), mais Cláudia – que não era atleta, mas na época namorada de Bitá, que formaram o grupo condutor do movimento, foram entrevistados uma vez. Entretanto, recorri para mais duas entrevistas “breves”, com alguns deles (Cláudia, Marcos, Natanael e Ivan), objetivando detalhar, esclarecer algumas informações. Foram conversas rápidas, mas fundamentais, uma vez que nesses encontros sempre lembraram de algo, de outras situações até então não narradas. Como escreveu Bosi, realmente; “Lembrança puxa lembrança e seria preciso um escutador infinito” (1994, p.39). A lembrança chama a memória e ela vai projetando os pormenores dos fatos, dos acontecimentos, das situações. A transcrição da primeira entrevista gerou um documento que foi entregue para cada um deles, objetivando: primeiro, para verificarem a fidedignidade das informações fornecidas; segundo, para assinalarem o que poderia ser disponibilizado publicamente e o que ficaria restrito à pesquisadora. O terceiro objetivo foi a assinatura do documento, permitindo a utilização pública de seus nomes.

particularidades presentes nas narrativas de cada entrevistado, procurei distinguir os episódios que marcaram suas vidas e foram preponderantes não só nos processos de sua conversão religiosa e de inserção no movimento, mas também na entrada da religião em suas vidas. Inegavelmente, a religião (neste particular, a evangélica) foi preponderante nas mudanças ocorridas nas vidas desses atletas, desde o plano pessoal e profissional até ao trato com as pessoas, com as coisas “do mundo”²⁵. Apesar de Luciano ter se afastado definitivamente de qualquer vinculação religiosa, não deixou de considerar que a religião teve uma parcela significativa na melhoria de sua vida pessoal. No entanto, entendo que a religião considerada por eles teve essa importância devido à existência do movimento e neste, a religião teve um sentido mais de religiosidade do que um sistema religioso em si.

Tendo as entrevistas sido organizadas em documentos escritos, “a dinâmica da palavra” continuou a existir, ainda que, segundo Meihy, “alheia ao conhecimento que o documento escrito possa vir a produzir”²⁶, afinal, o processo de discussão que envolve a História Oral, desde a sua legitimidade científica até a proximidade com a etnografia “antropológica”, por exemplo, não lhe tira o fascínio de suas histórias, sejam elas de vida, temáticas ou de tradição. Em todas elas, a base está nas “lembranças, comentários, memórias de fatos e impressões sobre acontecimentos, desde que motivados para entrevistas”²⁷.

Ouvir pessoas que testemunharam acontecimentos, eventos; visitar seus locais de trabalho; conhecer seus familiares; entrar na intimidade de suas casas; ouvir os seus “fiéis”²⁸; assistir suas pregações²⁹, constituíram-se em situações muito significativas e, por vezes, atraentes, pois em muitos momentos me vi querendo saber coisas que iam além do que a pesquisa objetivava, e me deparando com o inesperado. Como exemplo, cito uma conversa que tive com jovens de uma igreja, enquanto aguardava a chegada do atleta a ser entrevistado, que era o pastor. O sentido de pertencimento a uma comunidade lhes fez perceber que alguém não-pertencente a ela estava em seu espaço de convívio. Em seguida, sorridentes, vieram ao

Importante destacar que nenhum deles solicitou retirar ou acrescentar informações, mas que houvesse, por parte da pesquisadora, as correções relativas às concordâncias verbais e à retirada de muitas expressões repetitivas, como *né*, *daí*, etc. Da mesma forma, também não se opuseram à citação de seus nomes.

²⁵ Uma espécie de visão ascética de algumas igrejas evangélicas, de que “o mundo” é um lugar do divertimento, das festas, das bebidas, das drogas, portanto, um lugar também de pecado, ou ainda uma situação de prazer, de satisfação, e que cabe ao crente ter uma postura diferente. Ele deve ser o diferencial, ele deve fazer a diferença neste mundo. Como um exemplo desse ascetismo religioso, no caso dos atletas entrevistados, há a abdicção do sexo antes e fora do casamento.

²⁶ MEIHY, Op. cit., p. 24.

²⁷ Ibid., p. 14, citando Patai.

²⁸ Bitá, Ivan, Natanael e Cláudia foram ouvidos nas suas igrejas, o que me permitiu uma aproximação com os fiéis que lá estavam.

²⁹ Estive presente a dois cultos em igrejas diferentes e o evento “Marcha para Jesus”, em 25/06/2005. Como todas as Marchas têm a organização geral sob a responsabilidade da Igreja Renascer em Cristo, Bitá e Cláudia tiveram atuações destacadas na condução das mesmas, através das pregações, das apresentações das autoridades políticas e eclesásticas, dos louvores, das coreografias, entre outras tarefas.

meu encontro. Dois rapazes e uma moça³⁰ aproximaram-se, enquanto circulavam ao redor muitos outros jovens e crianças. A moça, a mais falante, logo quis saber quem eu era e se eu estava precisando de alguma ajuda. Respondi, sem muitos detalhes, que eu era professora e estava ali esperando o pastor para uma entrevista relativa a uma pesquisa. Ela frisou, novamente, a segunda pergunta e lhe respondi que não precisava de nada, apenas aguardava a chegada do pastor. Perguntou se eu conhecia aquela igreja e eu disse que já tinha conhecimento dela, mas não havia estado nessa, e dei destaque para a beleza do local. Nesse momento percebi que suas questões tinham como pano de fundo o intuito de ocupar aquele espaço-tempo para me instruir, evangelizar, ou seja, eu estava diante de uma eufórica missionária. Não sei precisar o tempo que ela ficou falando, ou melhor, tentando me seduzir para a sua igreja, mas me chamou a atenção a forma empolgada com que dissertava a Bíblia, a intimidade com que tratava Cristo, a alegria por estar naquela igreja (tinha vindo de outra, também evangélica, e estava ali há um ano e meio), o entusiasmo na fala sobre os motivos de sua conversão. Toda essa euforia vinha acompanhada por um conjunto de valores doutrinários. Percebi estar diante de uma missionária em potencial que, com seus olhos extasiados, me via, certamente, como uma possível convertida.

Situação como esta e outras similares exigiram olhares atentos, críticos, pois a pesquisa de campo é fértil em entrelaçamentos, envolvimento, seja com as pessoas que nela transitam, seja com as pessoas pesquisadas, seja com as situações que nela ocorrem. Encontramo-nos, portanto, frente aos diversos personagens de uma história: autores, atores, coadjuvantes, todos com suas histórias, fazendo ou querendo fazer parte da história maior. O fato de ter entrevistado diversas pessoas, entre elas atletas, pastores, profissionais liberais; de ter estado nas igrejas, casas e trabalhos de alguns; de ter assistido a cultos, participado de eventos, tudo isto se constituiu num amplo campo investigativo, isto é, num vasto campo de muitas histórias. Entretanto, estar centrada no objetivo deste estudo, e no fato de que, nele, era imprescindível distinguir quem era quem no movimento, permitiu-me encontrar “os principais personagens desta história”. Isso não significa que, posteriormente a este estudo, não se descubram outros ainda, pois esta história não se finda com este estudo. Praticar a História Oral possibilitou-me, também, de acordo com Lozano, “produzir conhecimentos históricos, científicos [filosóficos, sociológicos, antropológicos]³¹ e não simplesmente fazer um relato ordenado da vida e da experiência dos ‘outros’”³².

³⁰ Com idade entre 18 e 22 anos, aproximadamente.

³¹ Grifo e acréscimo meu.

³² LOZANO, 2002, p. 17.

A História Oral atua dinamicamente, como eixo de diálogo entre as relações passado-presente-passado ou presente-passado-presente e busca aí uma interação dos subsídios provenientes da Sociologia, da Psicologia, da Antropologia, da Filosofia, entre outras disciplinas e áreas, no intuito de aprofundar estas relações. Entendo que a entrevista, ferramenta condutora da História Oral, institui sua matéria prima, a narrativa, e nela a memória torna-se o elo das relações acima expostas: a memória traz, à lembrança do passado, o presente, sem, necessariamente, fazer desse acontecimento um retorno ao movimento ideal.

1.2 Historicizando a História Oral

A genealogia da História Oral, como caráter “científico” e “histórico”³³, nasceu atrelada à necessidade de dar voz e ouvido às pessoas, principalmente aos combatentes, familiares e às vítimas dos conflitos da Segunda Guerra Mundial. Ela surgiu como moderna História Oral com Allan Nevins, na Universidade de Colúmbia, Nova York, em 1948. Nevins, com a ajuda do progresso tecnológico, neste caso o gravador, “organizou um arquivo e oficializou o termo que passou a ser indicativo de uma nova postura em face da formulação e difusão das entrevistas”³⁴. No âmbito europeu, essa aparece nos anos 60, movida tanto pela contracultura como também pelos avanços da tecnologia, principalmente das pesquisas espaciais, que possibilitaram “a gravação de sons, as fotografias e outras formas de registros visuais e auditivos”. Se nos EUA a História Oral despontou após a Segunda Grande Guerra, no Brasil ela apareceu nos anos 70, em plena censura e repressão provocadas pela ditadura militar, ou seja, a História Oral teve uma vinculação muito estreita com os conflitos políticos, no sentido de revitalizar processos democráticos. Entretanto, foi somente no final da ditadura, já em meio à década de 80, que ela passou a ser desenvolvida, motivada pela articulação entre as Fundações Ford e Getúlio Vargas, do Rio de Janeiro, através do Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil - CPDOC. Resultou daí um programa pioneiro da História Oral brasileira, com o objetivo de “captar depoimentos da elite política nacional”³⁵. Mais tarde, já na década de 90, em decorrência de seminários, encontros e programas de pós-graduação em História e, conseqüentemente, de cursos que se destinavam a refletir a História Oral, ela passou a ter uma ampliação maior no seu campo de estudos. Funda-se, então, em 1994, durante o II Encontro Nacional de História Oral, na cidade do Rio de Janeiro, a Associação Brasileira de História Oral - ABHO, reunindo historiadores e

³³ Aqui apresento uma síntese histórica da História Oral, baseada em Meihy (2002, pp. 88-103), porém sem esquecer as produções já citadas, e que nos possibilitam conhecê-la e aprofundá-la mais.

³⁴ Ibid., p. 89.

³⁵ Ibid., p. 103.

pesquisadores de diversas disciplinas das áreas das Ciências Sociais e da Educação de todo o Brasil. A ABHO passou a promover encontros regionais e nacionais de dois em dois anos e, como meio de divulgação de suas produções acadêmico-científicas, criou em 2000 o Boletim Eletrônico, além da revista História Oral, editada desde 1998³⁶.

Entre os conceitos atribuídos à História Oral, há muitas classificações. Dentre elas, temos Ferreira e Amado, que a enfocam sob três eixos: como técnica, disciplina e metodologia. A primeira é definida com base nas “experiências com gravações, transcrições e conservação de entrevistas”³⁷, sendo do interesse de pessoas que estão envolvidas mais de perto na construção e conservação de acervos orais, valendo-se das entrevistas, sempre que elas se fizerem necessárias, para a obtenção de informações complementares decorrentes das fontes escritas. A segunda, reconhecida como disciplina, parte da premissa de que a História Oral introduziu “técnicas específicas de pesquisa, procedimentos metodológicos singulares e um conjunto próprio de conceitos”³⁸, o que lhe assegura um novo campo de conhecimento. Por fim, a terceira é compreendida como metodologia porque, “como todas as metodologias, apenas estabelece e ordena procedimentos de trabalho”³⁹, como, por exemplo, os diversos tipos de entrevista, de transcrição, as vantagens e desvantagens, as relações travadas com o entrevistado e outros. Assim, ela funciona “como ponte entre teoria e prática”. Todavia, as autoras ressaltam que, “na área teórica, a História Oral é capaz apenas de *suscitar*, jamais *solucionar* questões; formula as perguntas, porém não pode oferecer as respostas”⁴⁰. Aí o recurso que se tem em buscar, nas outras disciplinas e áreas, as suas contribuições teóricas.

Podemos compreendê-la também como uma metodologia de pesquisa. Meihy⁴¹ assinala três tipologias para a História Oral: de vida, temática e de tradição oral. Cada uma delas sugere procedimentos próprios, autônomos, que porém se orientam para os mesmos objetivos, ou seja, aprofundar estudos de “memória e identidade”⁴². A História Oral de vida diz respeito às narrativas das experiências de vida de uma pessoa; a temática refere-se às narrativas de um determinado acontecimento, fato, evento ou situação a ser elucidada. Por

³⁶ Mais informações podem ser obtidas no site da entidade: <http://www.cpdoc.fgv.br/abho/>

³⁷ FERREIRA e AMADO, 2002, p. xii.

³⁸ Ibid., p. xiii.

³⁹ Ibid., p. xvi.

⁴⁰ Ibid., p. xvi. Grifos das autoras. Elas explicitam que a divergência entre os que advogam a História Oral como disciplina e os que a encaram como metodologia (o caso delas), encontra-se, justamente, no reconhecimento de que a primeira a tem como “*uma área de estudo com objeto próprio e capacidade (como o fazem todas as disciplinas) de gerar, no seu interior, soluções teóricas para as questões surgidas na prática*”, exemplificando as imbricações entre história e memória, entre sujeito e objeto de estudo, entre outras. Por sua vez, a segunda, por ser uma metodologia, “*não dispõe de instrumentos capazes de compreender os tipos de comportamento*”, por exemplo. “*Apenas a teoria da história é capaz de fazê-lo, pois se dedica, entre outros assuntos, a pensar os ‘conceitos’ de história e memória, assim como as complexas relações entrem ambos*” (Idem).

⁴¹ Idem.

⁴² Ver LE GOFF, 1994.

último, a tradição oral está direcionada às narrativas de transmissão geracional que, segundo ele, são “emprestadas”. Como para “a explicação do presente a tradição oral necessita da retomada de aspectos transmitidos por outras gerações, dá-se o empréstimo do patrimônio narrativo alheio, quase sempre herdado dos pais, avós e dos mais velhos”⁴³. O mesmo autor, ao fazer parte de um colóquio junto ao Seminário Internacional Memória e Cultura, define História Oral como sendo um “recurso moderno de apreensão de fontes orais que se tornam registros de situações” e que, “em qualquer caso, o uso de meios eletrônicos para as gravações é condição material para caracterizar os projetos de História Oral”⁴⁴.

Outro que a concebe como metodologia é Lozano, descrevendo que ela

É antes um espaço de contato e influência interdisciplinares; sociais, em escalas e níveis locais e regionais; com ênfase nos fenômenos e eventos que permitam, através da oralidade, oferecer interpretações qualitativas de processos histórico-sociais. Para isso, conta com métodos e técnicas precisas, em que a constituição de fontes e arquivos orais desempenha um papel importante. Dessa forma, a história oral, ao se interessar pela oralidade, procura destacar e centrar sua análise na *visão* e na *versão* que dimanam do interior e do mais profundo da experiência dos atores sociais⁴⁵.

Por sua vez, Thompson, ao adotar a História Oral como dinâmica metodológica que dá voz aos excluídos, assevera que ela

é uma história construída em torno de pessoas. Ela lança a vida para dentro da própria história e isso alarga seu campo de ação. Admite heróis vindos não só dentre os líderes, mas dentre a maioria desconhecida do povo. Estimula professores e alunos a se tornarem companheiros de trabalho. Traz a história para dentro da comunidade e extrai a história de dentro da comunidade. Ajuda os menos privilegiados [...]. Propicia o contato – e, pois, a compreensão – entre classes sociais e entre gerações. E para cada um dos historiadores e outros que partilhem das mesmas intenções, ela pode dar um sentimento de pertencer a determinado lugar e a determinada época. Em suma, contribui para formar seres humanos mais completos. Paralelamente, a História Oral propõe um desafio aos mitos consagrados da história, ao juízo autoritário inerente a sua tradição. E oferece os meios para uma transformação radical no sentido social da história⁴⁶.

Essa compreensão permite que uma relação aproximativa se estabeleça entre o pesquisador e o pesquisado, ou entre o sujeito e o objeto e, com ela, o “re-fazer” dos acontecimentos pode ocorrer de modo mais sensível, verdadeiro e, quiçá, justo.

Alberti é outra historiadora que também compreende a História Oral como um método de pesquisa; segundo ela, é uma metodologia histórica, antropológica, sociológica que dá primazia às entrevistas com “pessoas que participam de, ou testemunharam acontecimentos,

⁴³ Idem, p. 152.

⁴⁴ MEIHY, 2007, p. 01.

⁴⁵ LOZANO, Op. Cit, p. 16.

⁴⁶ THOMPSON, 2002, p. 44.

conjunturas, visões de mundo, como forma de se aproximar do objeto de estudo”⁴⁷. Como resultado disso, o método da história, segundo ela, “produz fontes de consulta (as entrevistas) para outros estudos, podendo ser reunidas em um acervo aberto a pesquisadores”⁴⁸. É a idéia da produção das fontes pela História Oral. Assim, as entrevistas gravadas e transcritas constituem-se em um documento de uma versão do passado, mas “não mais o passado tal como efetivamente ocorreu, e sim a versão do entrevistado”⁴⁹. De certa forma, a História também é assim.

Uma das indagações dos historiadores sobre a História Oral diz respeito à confiabilidade de suas histórias, argumentando que elas podem mudar com o tempo, o que gera problemas de avaliação do seu conteúdo factual. Entretanto, a história é constantemente reescrita. Por exemplo, o entrevistado pode contar fatos e versões novas diante de uma entrevista feita tempo depois por uma mesma ou outra pessoa. Da mesma forma, ele pode reafirmá-los, propositadamente ou não. Essa possibilidade de mudança da narrativa com o passar dos anos não se aplicou a este estudo, pelo menos na narrativa da principal liderança do movimento.

Como veremos nos capítulos subseqüentes, Bitá contou-me a sua história de vida, tal qual a encontrada em outras fontes como revista⁵⁰, livro⁵¹, *sites*⁵² e entrevista em programa de televisão⁵³, inclusive com o uso idêntico de muitas palavras e passagens. Pareceu-me que a mesma narrativa em todos esses espaços se configurou como uma autoafirmação de sua história: ele precisa se convencer de sua própria história. Convencendo-se dela, convence-se de que muitos têm a mesma história que a sua – e isso foi confirmado pela maioria dos atletas entrevistados. Também pode ter havido uma intencionalidade de *marketing* à sua própria imagem. Como sabemos, todos os movimentos paraeclesiais saídos do meio esportivo, assim como o neopentecostalismo, surgido do meio religioso, têm à sua frente uma forte liderança, conhecedora dos fundamentos do *marketing*. Desse modo, o retorno de sua imagem é fundamental para projetos futuros. Certamente sabendo muito bem disso, Bitá teve um retorno que o beneficiou duplamente: viu a sua inserção nos mercados religioso e político local. Assim, se há uma ausência da memória, o mesmo não se pode dizer das lembranças, pois elas são sempre as mesmas, daí contar a mesma história em todos os lugares. O fato de lembrar-se

⁴⁷ ALBERTI, 1989, p. 01.

⁴⁸ Idem.

⁴⁹ Idem.

⁵⁰ RENASCER FLORIPA MAGAZINE, 2002.

⁵¹ RIBEIRO, Op. Cit, 1994.

⁵² www.atletasdecristo.org; www.renascerfloripa.com.br; www.lagoinha.com, entre outros.

⁵³ DVD: Programa (nº 17) de televisão, de Antônio Carlos Sontag.

e narrar os mesmos acontecimentos ecoa como uma narrativa ensimesmada, afinal isso tudo se reverte a seu favor, no sentido de lhe dar segurança, de confiar em si mesmo.

Na contra-argumentação acerca da confiabilidade das histórias narradas, alega-se que, embora nas narrativas haja possibilidades de mudanças nos detalhes, nos participantes, nos símbolos, seu objetivo, tal qual o da história escrita, é propiciar aos estudiosos novas análises, novas interpretações do passado e do presente⁵⁴.

Outra indagação está relacionada à utilização de depoimento ou, testemunho, confundidos por vezes com História Oral, outras como se fosse fonte, que é tido como de menor valor científico, pois se considera que a autoridade se encontra na fonte, no documento escrito. Assim, a autoridade da fonte escrita sobrepõe-se ao depoimento, ou seja, há uma valorização da primeira em detrimento do segundo. Pressupõe ainda uma idéia de hierarquia cultural, pois se se pensar sobre esse viés da sobrepujança, a história de uma comunidade ou de uma sociedade sem escrita, por exemplo, pode estar fadada a não ter o seu valor histórico. Isso implica, também, uma distorção da História Oral, que pode ser considerada simplesmente um “tapa buraco” da História, ou algo circunstancial, ocasional, que se ocupa de acontecimentos, de nomes que ainda não foram publicados, documentados, registrados. Isso não retira, entretanto, a importância e a necessidade da escrita, pois consideramos, também, que “as palavras e os pensamentos morrem, mas os escritos permanecem”⁵⁵.

Cuidados com a História Oral devem levar em conta que as pessoas não vão dizer, em sua grande maioria, o que realmente aconteceu. Dependendo da conjuntura elas evitam citar determinadas coisas. Isso ocorreu neste estudo, face às diversas omissões dos entrevistados: do “desconhecimento” do movimento dos ADC e da Igreja Renascer em Cristo afirmado por Bitá; os possíveis conflitos entre si e com a liderança, entre outros.

Essas e outras críticas à História Oral, às fontes orais, viabilizam reflexões e estudos que buscam dar um trato “pedagógico” aos usos e abusos delas, parafraseando Ferreira e Amado, principalmente no que se refere à memória, à subjetividade e ao passado, provocados pelo recurso das narrativas orais.

No entanto, na dinâmica metodológica deste trabalho, a organização de um roteiro de entrevista e sua realização não tinham como centralidade confrontar, comparar, contestar situações, informações obtidas, mas, sim, reafirmar que a preocupação maior estava naquilo que eles lembravam, no que reconheciam ser importante, pois aquele movimento significava

⁵⁴ CRUIKSHANK, 2002.

⁵⁵ HALBWACHS, 1990, p. 80.

“perpetuar-se na história de suas vidas”⁵⁶. Entretanto, à medida que se ia entrevistando um e outro, foi-se tornando impossível não efetuar comparações e confrontações de situações. Estes elementos foram elucidativos para compreender melhor o contexto de desenvolvimento do movimento, assim como “desocultar” informações, desvelar conflitos, até então, inexistentes para alguns.

Impossível negar, também, que não tenha ocorrido uma memória seletiva, pois, como diz Pollak, nem tudo fica gravado, retido ou registrado nela. Um exemplo desta memória seletiva apareceu no significado que atribuíram ao movimento. O feito dos “testemunhos de atletas famosos” que participaram das reuniões foi ressaltado e considerado por todos e sendo destacado como um elemento fundamental na visibilidade do movimento. A propósito, a memória depende, também, do estímulo e das situações do presente, assim como reflete uma relação afetiva, estabelecida entre o entrevistado e o entrevistador, e que pode se dar pela linguagem oral ou corporal, por exemplo. Em muitas situações, vi que o meu olhar de dúvida, ou o gesto com a cabeça oscilando de um lado e outro, como algo incerto diante do que narravam, tinha logo como resposta a busca por outros caminhos percorridos por suas memórias, tentando justificar-se da melhor forma possível. Lembro que eles não aceitavam a palavra “fim” ou “término” do movimento. Quando estavam narrando a passagem do movimento para a igreja, e que a situação demonstrava ter tido, ali, esse desfecho, bastava que eu lançasse um olhar de surpresa para sua “suposta” afirmação que eles, imediatamente, buscavam outras respostas como justificativa não de um término, mas de um declínio, por exemplo. O corpo falava e dele recebia muitas respostas.

Se nem tudo fica retido na memória, ela é, em parte herdada, seguindo o pensamento de Pollak, “e não se refere apenas à vida física da pessoa. A memória também sofre flutuações que são função do momento em que ela é articulada, em que ela está sendo expressa. As preocupações do momento constituem um elemento de estruturação da memória”⁵⁷. A memória é estruturada a partir do tempo presente, neste caso, o da fala, da entrevista dos atletas. Percebi que sempre que era solicitada a data de um acontecimento narrado, dificilmente eles a tinham na lembrança. Daí recorrerem à memória quando buscavam conexões de possíveis datas com fatos, eventos, comemorações que lhes foram marcantes e, com isso, conseguiam precisar a data.

Na relação entre fontes orais e documentais, é importante ressaltar que as fontes documentais, neste caso, os jornais, as revistas e um DVD de um programa de televisão,

⁵⁶ BOSI, Op. Cit.

⁵⁷ POLLAK, 1992, p. 204.

propiciaram averiguar as informações narradas, assim como foram fundamentais para a análise da história do movimento. A seguir desenvolverei algumas considerações sobre a memória e sua relação com a história.

1.2.1 Memória e História: reflexões sempre pertinentes

Muitas são as contribuições de diversos estudiosos e de diferentes áreas⁵⁸ que trataram e tratam de aprofundar investigações, análises, embates de concepções e reflexões sobre a memória ou memórias. Particularmente duas brasileiras, Marilena Chauí e Ecléa Bosi enfocam esse mesmo fenômeno, enriquecendo-o com sua autoridade e interpretações.

Chauí⁵⁹ apresenta vários conceitos de memória, estudando-a desde os antigos gregos que, além de a considerarem uma “identidade sobrenatural ou divina” capaz de proteger “as Artes e a História”, utilizavam-na na medicina, diagnosticando o paciente por meio da “anamnese”, ou seja, do lembrar-se, recordar-se ou, ainda, da “reminiscência”. Apoiando-se no filósofo Bergson, a autora aponta dois tipos de memória: “a memória-hábito”, fixada pela repetição de algo, pelo automatismo, e a “memória pura ou propriamente dita”, fixada por acontecimentos, impactos ou situações dotadas de significado “especial afetivo, valorativo ou de conhecimento”. Conceitua memória como “a capacidade humana para reter e guardar o tempo que se foi, salvando-o da perda total”. Diz ainda que ela é “uma atualização do passado ou a presentificação do passado e é também registro do presente para que permaneça como lembrança”. Na tríade memória-lembrança-recordação, esclarece que, em decorrência da memória, nos apropriamos da lembrança e da recordação. Para a autora, a lembrança surge deliberadamente mediante uma dada circunstância do presente que nos remete à situação passada, e a recordação implica no esforço para lembrar episódios. Por fim, pondera:

A memória não é um simples lembrar ou recordar, mas revela uma das formas fundamentais de nossa existência, que é a relação com o tempo, e, no tempo, com aquilo que está visível, ausente e distante, isto é, o passado. A memória é o que confere sentido ao passado como diferente do presente (mas fazendo ou podendo fazer parte dele) e do futuro (mas podendo permitir esperá-lo e compreendê-lo)⁶⁰.

Bosi inicia suas reflexões a partir das “lembranças dos velhos”⁶¹, acenando que a memória “é um cabedal infinito do qual só registramos um fragmento”⁶². Abrindo um parênteses, podemos dizer que esse turbilhão de lembranças, de recordações, de

⁵⁸ Exemplos como da História: Pollak, Nora e Le Goff; da Sociologia: Halbwachs; da Filosofia: Bergson e Chauí, da Psicologia: Bosi.

⁵⁹ CHAUI, 1999, pp. 125-130.

⁶⁰ Idem, p. 130.

⁶¹ BOSI, Op. Cit pp. 39-68.

⁶² Ibid., p. 39.

reminiscências formadoras do conjunto que compõe as memórias ocorreu neste estudo, fazendo-me perceber muitos fragmentos de eventos quando os entrevistados narravam uma situação até então vivenciada. Imediatamente faziam comparações com o momento da entrevista, o que denotava uma “alusão saudosista” ou melancólica das suas experiências: *hoje a situação é bem diferente, não tem muita ajuda, tem muita violência e naquela época [isto] não tinha*⁶³. Na realidade, a valorização ou não de um passado não se encontra nessa “lembrança saudosista” de ter vivido coisas boas ou não, de ter sofrido ou não, do ter e não ter, do passado ser melhor do que o presente, entre outras dualidades. A reflexão recai na importância de buscar o passado, no sentido de oportunizar significados diante das necessidades que urgem no presente. Nessa perspectiva, Jacques Le Goff ressalta a importância da memória coletiva, afirmando que “a memória, onde cresce a história, que por sua vez a alimenta, procura salvar o passado para servir o presente e o futuro. Devemos trabalhar de forma a que a memória coletiva sirva para a libertação e não para a subserviência dos homens”⁶⁴.

Voltando às interpretações de Bosi, a autora analisa a concepção de memória em Bergson como sendo a conservação do passado, e sua função no processo psicológico “permite a relação do corpo presente com o passado e, ao mesmo tempo, interfere no processo ‘atual’ das representações”⁶⁵. Por meio da memória, “o passado não só vem à tona das águas presentes, misturando-se com as percepções imediatas, como também empurra, ‘desloca’ estas últimas, ocupando o espaço todo da consciência”⁶⁶. Dessa forma, “a memória aparece como força subjetiva ao mesmo tempo profunda e ativa, latente e penetrante, oculta e invasora”⁶⁷.

Em Halbwachs, a autora busca uma concepção de memória pautada na reconstrução do passado, em que ele estuda os “quadros sociais da memória”⁶⁸. Assim sendo, as relações não ficarão restritas à dualidade entre corpo e espírito ressaltada por Bergson, mas “perseguirão a realidade interpessoal das instituições sociais”⁶⁹, ou seja, as instituições são fundamentais na formação do sujeito. Isso se dá porque a memória do sujeito está intimamente ligada aos ambientes familiar, escolar, profissional, à classe social, à igreja, entre outros grupos de referência e de convivência. Na contramão de Bergson, para quem “o

⁶³ Marcos, entrevista em 17/06/2005.

⁶⁴ LE GOFF, 1994, p. 477.

⁶⁵ BOSI, Op. Cit p. 46.

⁶⁶ Idem, p. 47.

⁶⁷ Idem, p. 47.

⁶⁸ Ibid., p. 54.

⁶⁹ Idem, p. 54.

espírito conserva em si o passado na sua inteireza e autonomia”⁷⁰, Halbwachs realça “a iniciativa que a vida atual do sujeito toma ao desencadear o curso da memória”⁷¹. Bosi descreve, com muita propriedade, o pensamento de Halbwachs sobre o caráter espontâneo da memória: “Na maior parte das vezes, lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar com imagens e idéias de hoje, as experiências do passado”⁷². Por sua vez, “a lembrança é uma imagem construída pelos materiais que estão, agora, à nossa disposição, no conjunto das representações que povoam nossa consciência atual” e, assim, “o simples fato de lembrar o passado, no presente, exclui a identidade entre as imagens de um e de outro, e propõe a sua diferença em termos de ponto de vista”⁷³.

Por considerar que a memória é potencializadora da história, portanto, constitui-se em seu elemento fundamental; que elas não são a mesma coisa, não são sinônimos; que há uma dificuldade de apreensão de seus conceitos, ocasionando a perda da fluidez de outros conceitos, de outros lugares da história, é que procurei refletir sobre esta e outras relações que são geradas por elas, com o objetivo de, ao longo deste estudo, estabelecer um diálogo com as memórias construídas pelo grupo que organizou o movimento religioso entre os surfistas em Florianópolis.

Assim, começo com Maurice Halbwachs, sociólogo e discípulo de Durkheim, que teve suas análises centradas no caráter social da memória e nas diferenças entre história e memória. Seu marco conceitual recai sobre a memória coletiva ou memória social. O autor fundamenta a importância do grupo na reconstrução da memória, pois fazer parte de um grupo já se torna uma condição vital no registro da memória. Isso porque ela é compreendida como um fato social e, levando em consideração a memória coletiva, o autor traça o caminho a partir do grupo instituído, do coletivo. Este é o determinante na constituição da memória individual que, por sua vez, passa por transformações de acordo com o lugar que um de seus integrantes ocupa. Assim, as nossas lembranças, segundo ele,

permanecem coletivas e elas nos são lembradas pelos outros, mesmo que se trate de acontecimentos nos quais só nós estivemos envolvidos, e com objetos que só nós vimos. É porque, em realidade, nunca estamos sós. Não é necessário que outros homens estejam lá, que se distingam materialmente de nós: porque temos sempre conosco e em nós uma quantidade de pessoas que não se confundem⁷⁴.

⁷⁰ Idem, p. 54.

⁷¹ Idem, p. 54.

⁷² Ibid., p. 55.

⁷³ Idem, p. 55. Esse assunto voltará a ser abordado no próximo capítulo.

⁷⁴ HALBWACHS, 1990, p. 26.

O grupo entrevistado neste trabalho teceu uma identidade coletiva do movimento, pois todos eram atletas de uma mesma modalidade esportiva, ou seja, o surfe; possuíam o mesmo patamar econômico e social; apresentavam (a maioria dos integrantes) um histórico de envolvimento com drogas e, também, de uma forte identificação religiosa, uma vez que todos se converteram para a mesma religião, apesar de não apresentarem, anteriormente, a mesma identidade religiosa.

Este estudo parte da compreensão de identidade na sua relação com a cultura na qual estamos inseridos. Nossa realidade é constituída pelo olhar, pela visão que fazemos de nós mesmos, assim como pelo modo como “o outro” nos vê. É nesse princípio de alteridade que se forja uma interlocução entre o eu e o outro (o diferente) no processo de construção identitária. A identificação, por sua vez, tem o nexos do idêntico, do similar e, assim, “o outro” também é nosso igual. Esse caráter de identificação é passageiro porque resiste a uma situação dada, e ela, de certa forma, contribui para o estabelecimento da identidade. Entretanto, não há como falar de uma identidade, mas de uma pluralidade de identidades e sejam elas individuais ou coletivas estão sujeitas a valores, a culturas partilhadas, uma vez que não há identidades descoladas de um contexto cultural.

Temos visto que tratar do conceito de identidade é bastante complexo, pois há muitas controvérsias em torno dele, bem como de sua polissemia, em se tratando das ciências humanas e sociais.

Nessa esfera, trazemos um conceito sociológico de identidade apresentado por Stuart Hall, que a define como “formada na ‘interação’ entre o eu e a sociedade, sendo a essência ‘interior’ desse sujeito formada e modificada num diálogo contínuo com os mundos culturais ‘exteriores’ e as identidades que esses mundos oferecem”⁷⁵.

As identidades culturais, segue Hall, são “aqueles aspectos de nossas identidades que surgem de nosso ‘pertencimento’ a culturas étnicas, lingüísticas, religiosas e, acima de tudo, nacionais”⁷⁶, e que passam por sucessivos deslocamentos ou são fragmentadas. Portanto, elas não são imutáveis, justamente porque são “formadas e transformadas continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam”⁷⁷.

⁷⁵ HALL, 2004, p. 11.

⁷⁶ Ibid., p. 8.

⁷⁷ Ibid., p. 13.

A construção da identidade religiosa coletiva passa pela apropriação de dados, de “bens simbólicos”⁷⁸, que são indispensáveis às necessidades de atribuir significado, de dar sentido à vida das pessoas, e, por ser uma identidade coletiva, implica uma postura “política” de dar uma visibilidade pública. Cada grupo/movimento religioso procura assegurar sua verdade acerca da sua própria identidade, e o grupo local buscou isto através de vários elementos que foram se fortalecendo ao longo da sua experiência religiosa. Podemos dizer que a modalidade esportiva, o surfe; a fé numa religião evangélica; os motivos da conversão, a crença na cura, no Espírito Santo e nas palavras da Bíblia foram elementos constituintes de sua identidade, ou seja, desse “movimento interativo” entre eu, nós, outro e outros. Michael Pollak, historiador que desenvolveu estudos sobre as memórias subterrâneas – a memória dos excluídos, dos marginalizados, entre outros –, argumenta que a “construção da identidade é um fenômeno que se produz em referência aos outros, em referência aos critérios de aceitabilidade, de admissibilidade, de credibilidade”⁷⁹, e que se faz por meio da negociação direta com outros”⁸⁰. Nesse sentido, podemos pensar que, em termos de memória, os ADC e os surfistas evangélicos do movimento local eram “marginais”⁸¹ aos “olhos” de outros grupos protestantes “tradicionais”. Exemplos dessa “transgressão” da prática desportiva do futebol num dia sagrado, o dia de domingo⁸², assim como as implicações desse dia para um corredor missionário ortodoxo que participa dos Jogos Olímpicos de 1924, na França e que pode ser visto no filme “Carruagens de Fogo”.

Retomando as reflexões entre história e memória, Halbwachs evoca várias distinções entre elas. A primeira delas é referente às memórias autobiográfica e histórica, com a primeira buscando suporte na segunda, porque “toda história de nossa vida faz parte da história em geral”⁸³, o que significa a amplitude da segunda. Na segunda reflexão, “é na história vivida que se apóia nossa memória”⁸⁴ e não naquela aprendida, porque é necessário entender a História “não como uma sucessão cronológica de acontecimentos e de datas, mas tudo aquilo que faz com que um período se distinga dos outros, e cujos livros e narrativas não nos apresentam em geral senão um quadro bem esquemático e incompleto”⁸⁵. Isso denota a impossibilidade de uma História totalizante. Na terceira, o autor argumenta que a história

⁷⁸ Em Bourdieu (Op. Cit, 1982), os bens simbólicos são acordos, são pactos feitos aos diversos mercados, sejam eles de bens culturais, ou religiosos, ou artísticos, ou esportivos, entre outros. A palavra e a cura como bens da salvação são exemplos de bens simbólicos religiosos.

⁷⁹ Grifo meu, destacando que estas podem ser consideradas como “estruturas de plausibilidade”, de Peter Berger.

⁸⁰ POLLAK, 1992, p. 205.

⁸¹ Estavam de lado, ou à margem.

⁸² AGUIAR, Op. Cit. 2006.

⁸³ HALBWACHS, Op. Cit p. 55.

⁸⁴ Ibid., p. 60.

⁸⁵ Ibid., p. 64.

“não é todo o passado, mas também não é tudo aquilo que resta do passado. Ou, se o quisermos, ao lado de uma história escrita, há uma história viva que se perpetua ou se renova através do tempo”⁸⁶. Sobre a relação entre elas, assinala que “a história começa somente do ponto onde acaba a tradição, momento em que se apaga ou se decompõe a memória social. Enquanto uma lembrança subsiste, é inútil fixá-la por escrito, nem mesmo fixá-la, pura e simplesmente”⁸⁷.

Como o autor parte do princípio de que o homem é, precisamente, um ser social, é evidente que a memória está sujeita a esse preceito, pois “só temos capacidade de nos lembrar quando nos colocamos no ponto de vista de um ou mais grupos e de nos situar novamente em uma ou mais correntes do pensamento coletivo”⁸⁸. O “outro” nos coloca frente a situações de memórias, de representações dos acontecimentos. As narrativas obtidas na pesquisa para este trabalho foram demonstrações da própria vida de cada um dos atletas, pois elas eram a sua própria memória. Memória que acontece diante da dinamicidade das histórias e das experiências de vida presente nelas.

Em oposição à perspectiva bergsoniana⁸⁹, de que a memória é conservação espiritual do passado⁹⁰, Halbwachs vai perspectivá-la como uma reorganização ou reelaboração do passado, uma vez que “cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, que este ponto de vista muda conforme o lugar que ali eu ocupo, e que este lugar mesmo muda segundo as relações que mantenho com outros meios”⁹¹. Outra observação do autor, e que se fez presente nos depoentes deste estudo, diz respeito às lembranças dos outros: muito deles esqueceram algumas situações do movimento ou então não as presenciaram, ou, até quem sabe intencionalmente, preferiram não lembrar e daí nem falar. Pode-se reiterar isso com a omissão da fala referente às possíveis tensões com Bitá quando eles tanto participam quanto se desligam da Renascer Floripa. É a memória negada em nome dos “chamamentos divinos”. Entretanto, o silenciamento e a não-presença, não significam que estes não se tenham constituído em elementos da sua memória porque, segundo Halbwachs, a lembrança é “em larga medida uma reconstrução do passado com a ajuda de dados emprestados do presente e, além disso, preparada por outras reconstruções feitas em épocas anteriores e de onde a imagem de outrora manifestou-se já bem alterada”⁹². O autor observa que, quanto mais

⁸⁶ Ibid., p. 67.

⁸⁷ Ibid., p. 80.

⁸⁸ Ibid., p. 36.

⁸⁹ BOSI, Op. Cit, 2007.

⁹⁰ BERGSON, 1999.

⁹¹ HALBWACHS, Op. Cit p. 51.

⁹² Ibid., p. 71.

distante o acontecimento esteja do tempo presente, maior a propensão das pessoas lembrá-lo sob a forma de conjunto, o que sugere reunir lembranças (sejam elas de um coletivo, de um grupo ou da família), análises e interpretações (individuais, pessoais)⁹³.

Bergson⁹⁴ busca estabelecer uma relação entre material, por meio das definições de imagem e percepção, e espiritual (ou imaterial), que são lembrança e memória, estabelecendo a memória como o vínculo entre as duas. A matéria, como conjunto de imagens, aparece inscrita no corpo, centro das ações humanas e da percepção do mundo, e elas, “as imagens passadas, reproduzidas tais e quais com todos os seus detalhes, [...] são as imagens do devaneio ou do sonho”⁹⁵. Percepção e lembrança “penetram-se, portanto, trocam sempre algo de suas substâncias”⁹⁶; assim, a percepção presente “não seria mais que um elo: este elo então comunica sua atualidade ao restante da cadeia”⁹⁷. Ele argumenta ainda que, por conservar o passado, a memória induz o presente e abre oportunidades ao futuro. Para que o presente se organize e se estabeleça, a memória tem a capacidade de fazer com que as lembranças cheguem até ele, o que significará a revelação do futuro. Bosi apresenta uma citação de Bergson referindo-se ao “cone” da memória, e esclarece: “é do presente que parte o chamado ao qual a lembrança responde”⁹⁸. Assim sendo, percepção e lembrança não existem sozinhas, pois, para ele,

[...] não há percepção que não esteja impregnada de lembranças. Aos dados imediatos e presentes de nossos sentidos misturamos milhares de detalhes de nossa experiência passada. Na maioria das vezes, estas lembranças deslocam nossas percepções reais, das quais não retemos então mais que algumas indicações, simples ‘signos’ destinados a nos trazerem à memória antigas imagens⁹⁹.

Essa afirmação reforça a tese da importância da História Oral, uma vez que ela é um grande estimulante da memória.

Em Halbwachs, a lembrança pode ser compreendida como “uma imagem engajada em outras imagens, uma imagem genérica reportada do passado”¹⁰⁰. Numa síntese reflexiva sobre a posição de Bergson e Halbwachs referente à memória, Carlos Rodrigues Brandão diz que Bergson traz as lembranças para dentro, ou seja, para o interior da relação “eu e meu corpo”¹⁰¹ que, por sua vez, se entrelaça na ligação “meu corpo e meu mundo”, levando em

⁹³ Exemplo disso foi descrito anteriormente.

⁹⁴ Filósofo da intuição, segundo Bosi (2007).

⁹⁵ BERGSON, Op. Cit p. 121.

⁹⁶ Ibid., p. 50.

⁹⁷ Ibid., p. 119.

⁹⁸ BOSI, Op. Cit p. 48.

⁹⁹ BERGSON, Op. Cit p. 22.

¹⁰⁰ HALBWACHS, Op. Cit p. 73.

¹⁰¹ Ver também ALVES (1979), que trata do corpo como linguagem, na história do protestantismo brasileiro.

consideração a memória como uma legítima atividade do espírito. Halbwachs, entretanto, traz a memória à tona, isto é, a lembrança situa-se na relação entre “eu e meu mundo (social)”¹⁰².

Pierre Nora é outro historiador que se ocupou em estudar as diferenças entre história e memória, principalmente no que concerne à problemática dos lugares de memória. Ele aponta algumas diferenças, argumentando que “a memória é a vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento”¹⁰³. Por outro lado, “a história é a reconstrução sempre problemática e incompleta do que não existe mais. A memória é um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente; a história é uma representação do passado”¹⁰⁴. Estabelece uma segunda distinção, dizendo que a memória

é, por natureza, múltipla e desacelerada, coletiva, plural e individualizada. A história, ao contrário, pertence a todos e a ninguém, o que lhe dá uma vocação para o universal. A memória se enraíza no concreto, no espaço, no gesto, na imagem, no objeto. A história só se liga às continuidades temporais, às evoluções e às relações das coisas. A memória é um absoluto e a história só conhece o relativo¹⁰⁵.

A memória coletiva, em Halbwachs, é entendida como o somatório de memórias individuais de sujeitos que vivem em comunidade, grupos, tribos etc., compondo-se identidade coletiva. É a constituição do todo partindo das partes. Por sua vez, em Pollak, o processo de construção da memória coletiva ocorre a partir de situações, elementos, fatores pertencentes à memória individual. Já para Nora, a memória social contrapõe-se a ela porque são os sujeitos que, vivendo nessas ou em outras comunidades, a estruturam, a organizam e a desenvolvem. Isso implica considerar aspectos culturais, sociais, geracionais, entre outros, no seu processo de elaboração.

“Lugares de memória”, termo cunhado por Nora, é uma expressão que surge por diversos fatores: pela problemática circunscrita à memória social; pela “aceleração da história” – ao estilo de Cazusa: “o tempo não pára” – neste mundo contemporâneo, ou neste contexto da mundialização; pelo caráter de identidade do homem neste mundo de crises paradigmáticas, entre outros.

Nesse sentido, a memória pode também ser desterritorializada, móvel. Exemplo disso pode ser conferido a algo que se viu, que se leu na *internet* e que não está mais lá. O *site* da igreja Renascer Floripa é um destes casos: saiu do ar logo após a prisão do casal Estevam e Sônia Hernandes nos Estados Unidos. Todo os registro lá contidos agora não passam de uma

¹⁰² BRANDÃO, 1998, p. 297.

¹⁰³ NORA, 1993, p. 9.

¹⁰⁴ Idem.

¹⁰⁵ Idem.

memória móvel, da mesma forma que as imagens e símbolos distribuídos no espaço cibernético.

Os lugares de memória apresentam três sentidos que se interligam simultaneamente: o material, o simbólico e o funcional, porém em graus diversos. “Mesmo um lugar de aparência puramente material, como um depósito de arquivos, só é lugar de memória se a imaginação o investe de uma aura simbólica”¹⁰⁶, ou, ainda,

o lugar de memória não se reduz em absoluto a monumentos ou acontecimentos dignos de memória, ou a objetos puramente materiais, físicos, palpáveis, visíveis aos que têm tendência a reduzir sua utilização à opinião dos poderes públicos. O lugar de memória é uma noção abstrata, puramente simbólica, destinada a desentranhar a dimensão rememoradora dos objetos, que podem ser materiais, porém, sobretudo imateriais [...] trata-se, sobretudo de um sistema simbólico e da construção de um modelo de representações¹⁰⁷.

Se analisarmos que, na memória, fica retido aquilo que é ou foi marcante na vida da pessoa, que pode haver o bloqueio da memória diante de um fato traumático e que ela se manifesta à medida que um acontecimento, por exemplo, é acionado ou estimulado a ser recordado, lembrado, é possível que as narrativas também possam ser designadas de lugares de memória. Nesse sentido, pode-se observar que, nas narrativas dos atletas pertencentes ao movimento religioso local, os três sentidos apontados por Nora manifestaram-se da seguinte forma: o primeiro, chamado de material, corresponde aos seus lugares de evangelização: os condomínios, as praias, as praças, as igrejas; o simbólico, sendo o segundo sentido, configura-se no teor, nos conteúdos das pregações, dos cultos, dos testemunhos; e por último, o sentido funcional, aflora na Bíblia, que fora a condutora de todo um ritual presente nos cultos, nos testemunhos e nas pregações.

Nesses “lugares de memória” podem, também, aflorar conflitos e tensões que circundam a memória. Neles há possibilidades de outras ou novas significações do mundo e do entendimento das imbricações que acontecem entre o passado e o presente. A praia, para os atletas religiosos, assumiu outro lugar de memória, pois adquiriu outro sentido: se antes da conversão era o local do prazer – entenda-se curtição das drogas, principalmente –, posteriormente às suas conversões passou a ser um espaço consagrado, o lugar de revelações.

Por fim, neste espaço em que o objetivo é pensar história e memória, retomo a definição de Pollak, referente às memórias marginalizadas ou “subterrâneas”, aquelas que buscam dar uma identidade ou uma história a quem (ou grupo social) está em minoria ou no esquecimento de algum acontecimento significativo. Segundo ele, essas memórias

¹⁰⁶ Ibid., p. 21.

¹⁰⁷ Ibid., p. 32.

“prosseguem seu trabalho de subversão no silêncio e de maneira quase imperceptível”, emergindo “em momentos de crise, em sobressaltos bruscos e exacerbados”. Nesses momentos “a memória entra em disputa”¹⁰⁸. Em outro artigo, Pollak¹⁰⁹ assinala três elementos constitutivos da memória: acontecimentos, personagens e lugares da memória. Eles podem basear-se tanto em experiências estabelecidas de situações reais quanto podem estabelecer transferências ou projeções de outros eventos. O primeiro elemento pode ser um acontecimento que foi experimentado pessoalmente – neste estudo, a constituição do movimento, os chamamentos divinos dos atletas –, ou um acontecimento que foi “vivido por tabela” e ao qual o indivíduo se sente pertencer. O segundo, personagens ou pessoas, apresenta similaridade com o elemento anterior, e refere-se às pessoas que participaram direta ou indiretamente do acontecimento – a participação dos atletas na construção desse movimento. O último elemento, os lugares da memória, está relacionado às lembranças, tanto de ordem pessoal – os locais das suas conversões, das pregações, dos testemunhos, dos cultos – quanto de ordem mais pública, por exemplo, um evento comemorativo - os campeonatos de surfe na praia da Joaquina.

Ao tratar das características da memória, Pollak¹¹⁰ analisa, também, o seu caráter seletivo (porque é humanamente impossível gravar ou registrar tudo na memória, daí a tensão entre memória e esquecimento); a sua identificação como fenômeno construído (porque exige um trabalho de organização da memória); a sua perspectiva de elemento constituinte do sentimento de identidade (porque há a unidade física, a continuidade dentro do tempo e o sentimento de coerência na sua construção), esclarecendo que memória e identidade são valores disputados em situações de tensões sociais ou intergrupais (elas são passíveis de negociação).

Daniele Hervieu-Léger também expõe sobre memória coletiva, vinculando-a, estruturalmente, à religião. Segundo ela, “toda religião implica uma mobilização específica da memória coletiva”¹¹¹, que tem como possibilidade, a continuidade entre o passado e o presente de um grupo, de uma comunidade. Sustenta que uma dimensão normativa da memória não é específica da memória religiosa, mas caracteriza a memória coletiva, pois,

Essencialmente modificável e evolutiva, a memória coletiva funciona como instância reguladora da lembrança individual em função das circunstâncias do presente. Substitui inclusive a dita lembrança individual cada vez que retoma a memória de um dado grupo e da experiência vivida daqueles para quem constitui a

¹⁰⁸ POLLAK, 1989, p. 2.

¹⁰⁹ POLLAK, 1992.

¹¹⁰ Idem, pp. 204-206.

¹¹¹ HERVIEU-LÉGER, Op. Cit., p. 202 (Tradução própria).

referência. Esta ‘memória cultural’, muito mais vasta que a memória de um grupo particular, incorpora, ao reativá-la e refazê-la constantemente, as ‘correntes de pensamento’ que têm sobrevivido às experiências passadas e que se atualizam de um novo modo nas experiências do presente¹¹².

Por sua vez, na memória religiosa, a dimensão reguladora da memória coletiva se desenvolve em decorrência do grupo se definir de forma objetiva e subjetivamente, como uma ‘linhagem’ fiel. Danièle também reflete sobre a memória feita de migalhas nas sociedades modernas¹¹³ e questiona sobre possibilidades de modalidades de rearticulação dessas memórias. Uma dessas modalidades é a que tem lugar a partir da ‘fraternidade eletiva’, cuja relação com a linhagem fiel ocorre da relação afetiva que associa os membros de um grupo afim. Segundo a autora, “não é o reconhecimento de uma ascendência comum o que determina a relação entre os pares, senão a constatação da fraternidade vivida que justifica a invenção de uma ascendência comum”¹¹⁴.

Essa “fraternidade eletiva” abre espaço para pensar o movimento estudado nessa Tese, levando em consideração que a possibilidade dela se transformar num movimento religioso aparece quando o grupo “enfrenta a necessidade de dotar-se de uma representação própria que possa integrar a idéia de sua própria perenidade além da experiência imediata na qual se inscreve a relação entre seus membros”¹¹⁵.

Constata-se que essas reflexões e, possivelmente, outras ainda são fundamentais e necessárias para compreender como as relações entre história e memória e os tipos de memória (individual, coletiva, social e marginalizada) coexistem com a identidade de um grupo, refletindo-se no estabelecimento de vínculos de participação, envolvimento e pertencimento.

Para desenvolver essa dimensão da(s) memória(s) no movimento investigado, debruço-me sobre a produção do documento oral, a realização das entrevistas, na sua abordagem metodológica.

1.2.2 O processo metodológico

Metodologicamente, cumpre ressaltar a importância da escolha da História Oral, pois possibilitou-me adentrar uma dada realidade e nela desvendar o trato atribuído ao conhecimento, às visões do campo religioso. Essa entrada como entrevistadora me fez romper com as amarras acadêmicas de tratar a entrevista meramente como apoio documental, ou fonte informativa. Também me mostrou que o ato de entrevistar é um ato de trocas, de

¹¹² Ibid., p. 203.

¹¹³ Ibid., pp. 207-212.

¹¹⁴ Ibid., p. 245.

¹¹⁵ Ibid., p. 248.

aprendizagens, que os gestos físicos falam tanto quanto as palavras, que a emoção da lembrança ultrapassa uma resposta racional; que os encontros não são somente momentos de respostas, de lembranças, mas de vida, de experiências. Toda narrativa foi importante para mostrar o olhar individual sobre o movimento, afinal cada um teve a sua história nele. Entretanto, o cuidado recomendado pela historiadora Marlene de Fáveri, de que os depoimentos orais estivessem “devidamente historicizados e contextualizados”, para que pudessem “trazer muitos não ditos e revelar experiências não vistas”¹¹⁶, foi devidamente considerado e procurei, ao longo desta investigação, construir diálogos entre as narrativas e as fontes encontradas e coletadas.

Certamente que nenhum conceito é isento de críticas e de análises. De acordo com a concepção traçada neste estudo, entender a História Oral como dimensão metodológica foi a nossa diretriz, justificada pelos diversos conceitos e argumentos dos que assim a concebem, ponderando, ainda, os caminhos delineados por Ferreira e Amado: “A interdependência entre prática, metodologia e teoria produz o conhecimento histórico; mas é a teoria que oferece os meios para refletir sobre esse conhecimento, embasando e orientando o trabalho dos historiadores, aí incluídos os que trabalham com fontes orais”¹¹⁷.

Ela é, portanto, uma metodologia que coleta e obtém informações de pessoas que vivenciaram algum acontecimento, evento ou qualquer situação ocorrida. Sua finalidade volta-se para a valorização de memórias, de lembranças ou de recordações das pessoas.

O historiador francês Joutard¹¹⁸ apresenta questionamentos suscitados por diversos historiadores, inclusive por ele próprio, sobre a pertinência da expressão História Oral. Há os que defendem a expressão Arquivo Oral para reivindicar o uso do documento oral¹¹⁹, os que preferem a denominação Fontes Orais (também sua preferência)¹²⁰, ressaltando que a expressão “‘História Oral’ é terrivelmente ambígua, para não dizer inexata”¹²¹. Entretanto, argumenta que a definição de História Oral, defendida por Jean-Pierre Wallot como “um método de pesquisa baseado no registro de depoimentos orais concedidos em entrevistas”¹²², apresenta dois fatores favoráveis: a sua simplicidade e antiguidade. Todavia, as fontes orais¹²³ estão agregadas às histórias orais. Assim, elas estão também permeadas de questionamentos, de críticas, em face das suas limitações, entres outros aspectos.

¹¹⁶ FÁVERI, 1999, p. 138.

¹¹⁷ FERREIRA e AMADO, Op. Cit. p. xvii.

¹¹⁸ JOUTARD, 2002.

¹¹⁹ Dentre eles, Dominique Aron Schnapper e Mercedes Vilanova.

¹²⁰ Além de Dora Schwarzstein e Pietro Clemente.

¹²¹ JOUTARD, Op. Cit., p. 56.

¹²² Idem.

¹²³ Como os depoimentos, as narrativas, os discursos.

Entre os critérios utilizados para a escolha dos entrevistados, o principal ponto de partida foi a entrevista de Bita Pereira, já em 1994¹²⁴ e, posteriormente em 2003, quando afirmava ter sido o fundador de um movimento religioso formado por surfistas. Inicialmente, desenvolvi uma pesquisa exploratória para conhecer quem eram as pessoas que estavam junto com Bita na construção do movimento. Assim, nos anos de 2004 e 2005, fui às igrejas Batista Nacional Cristã em Florianópolis, Renascer Floripa e Bola de Neve, em busca de informações sobre pessoas que por ventura tivessem participado do movimento. Com as indicações fornecidas, passei a procurá-las e, a partir de suas informações, a perceber quais os atletas cujos nomes se repetiam nas entrevistas. Assim cheguei à formação do grupo que atuou junto a Bita Pereira e Cláudia na organização do movimento: Marcos Antônio de Souza, Ivan Junckes, Luciano de Carvalho Oliveira e Natanael Nunes Paixão. Outros nomes, como Gama, Belo, Fabiano, Guga Arruda apareciam citados por alguns, porém com passagens temporárias no movimento; eram simpatizantes dele e sem uma proximidade na sua organização.

Ao pensar o movimento a ser estudado, o plano e o desenvolvimento das entrevistas foram minuciosamente pensados e elaborados, pois, como foco de estudo, ele (o movimento) teria que assumir um grau e nível de importância similar a ambos, pesquisadora e pesquisados. Para mim, foram importantes as suas lembranças, recordações, memórias, sensibilidades, percepções e, para eles, a experiência, a vivência do acontecimento. Foi pensando neste aspecto, de trocas e não de primazia de um sobre o outro, que procurei construir, em nossos encontros, um tempo-espaco de conhecimento mútuo, o que permitiu um diálogo tranquilo e aberto durante as entrevistas, envolvendo as experiências vividas no movimento. Importante ressaltar que, nas narrativas dos atletas, a linguagem, a percepção e a sensibilidade era o que transparecia no momento, ou seja, no agora, no presente, mesmo sabendo que cada um estava lembrando e recuperando experiências passadas com muita suscetibilidade, ou, numa perspectiva halbwaquiana, refazendo, reconstruindo seu passado. Ora o brilho nos olhos, ora o olhar no horizonte (não perdido, mas centrado em algo que, possivelmente, estava vendo), ora os olhares voltados para o alto; a empolgação na voz, carregada de emotividade; os gestos das mãos, pernas, cabeça, por vezes, perturbados, por vezes, explicativos, faziam-me pensar sobre o significado que aquela narrativa estava provocando neles. Afinal, mais do que estar narrando o seu passado, havia o envolvimento com sua experiência tão particular, tão íntima.

¹²⁴ RIBEIRO, Op. Cit, 1994.

Alberti esclarece que as entrevistas, como fontes históricas, “são pistas para se conhecer o passado” bem como o presente; portanto, “se dizemos que a narrativa, na história oral, acaba constituindo o passado, isto *não* significa que o passado não tenha existido antes dela”¹²⁵. Assim, as entrevistas possibilitam aproximações da(s) realidade(s), e a narrativa, segundo ela, é tida “como o trabalho da linguagem em produzir racionalidades”, o que abrange “todo e qualquer ato de fala”, que é a comunicação”¹²⁶.

Neste estudo, os eixos traçados na entrevista e os dados das demais fontes possibilitaram identificar, entre tantas situações narradas, que o movimento esteve constituído de duas fases, ou seja, uma **antes** do surgimento da Igreja Renascer Floripa, compreendendo o período de 1982 até 1992, e outra, **depois** dela, de 1992 até 2006.

Foram utilizados também fontes documentais como jornais¹²⁷ e revistas¹²⁸, que deram destaques ao movimento por meio de reportagens, divulgações e fotos. Não encontrei, nessas fontes, artigos, ensaios que problematizassem, que analisassem o movimento, antes ou depois de 1992¹²⁹. Será que essa ausência indicaria a falta de visibilidade social do movimento, ou seja, a marginalização do mesmo? Isso é pouco provável, pois os jornais acima “anunciavam” a ida de Bitá Pereira – e conseqüentemente do movimento – para a Igreja Renascer, as atividades programadas por ela, entre outras. Outra fonte inventariada foi composta de dois *folders*¹³⁰, dois *sites*¹³¹, todos eles das igrejas das quais dois atletas, Bitá e Ivan, estavam participando até o momento da coleta em campo e um DVD de um programa de televisão.

Para saber das pessoas que formaram o grupo condutor do movimento, fui entrevistar, primeiramente, Bitá Pereira¹³² e, posteriormente, Cláudia, considerando que ambos deram início a ele. Nessas duas entrevistas, diversos nomes foram citados como apoiadores, simpatizantes, ajudantes. À medida que cada entrevista acontecia, nomes iam se firmando e outros surgindo. Com isto, chegamos ao grupo que, formado por quatro surfistas liderou o movimento. De um total de doze (12) pessoas entrevistadas, todas confirmaram essas

¹²⁵ ALBERTI, 2004, p. 78.

¹²⁶ Ibid., p. 93.

¹²⁷ Diário Catarinense, de 12/03/1992 e 17/07/93; O Estado, de 30/03/93 e 14/04/1993 e Folha de São Paulo, de 24/04/92.

¹²⁸ RENASCER Floripa Magazine. Igreja Renascer em Cristo. Florianópolis, Ano 1, N. 1, maio de 2002; RENASCER Floripa Magazine II. Igreja Renascer em Cristo. Florianópolis, Ano II, N. 2, junho de 2003; REVISTA Cristã. Igreja Evangélica Bola de Neve. São Paulo, junho de 2004.

¹²⁹ Os atletas, em suas narrativas, fizeram referência a uma filmagem feita por uma emissora de televisão, mostrando uma de suas reuniões. Ao procurar a emissora (RBS TV, filiada à Rede Globo de Televisão), tive a resposta de que houve a perda desse material, em decorrência de um incêndio.

¹³⁰ Um que tratava da programação semanal das atividades da Renascer Floripa e o outro, informações sobre a Bola de Neve *Church*.

¹³¹ www.renascerfloripa.com.br e www.boladeneve.com.

¹³² Como ressaltei anteriormente, em 2003 fiz uma entrevista com Bitá Pereira, e como os dados da mesma, mais a entrevista dele no livro de Alex Dias Ribeiro, já atendiam aos objetivos deste estudo, retornei, em 2004, a encontrá-lo para que me fornecesse os nomes dos atletas que estiveram junto a ele e Cláudia, no movimento.

lideranças: Rubens Carlos Bita Pereira Filho (natural de Blumenau/SC e nascido em 1961), Cláudia Cargnin Pereira (nascida em Tubarão/SC, no ano de 1964), Ivan Junckes (nascido em Tubarão/SC, no ano de 1960), Luciano Carvalho de Oliveira (natural de Florianópolis/SC, nascido no ano de 1963), Marcos Antônio de Souza (nascido em Florianópolis/SC, no ano de 1969) e Natanael Nunes Paixão (natural de Santos/SP, nascido em 1964)¹³³. Para as pessoas entrevistadas, Bita foi lembrado sempre como o pioneiro, o idealizador do movimento, e reconheciam que Cláudia sempre esteve atuando junto com ele, em todos os momentos.

No que diz respeito às entrevistas (gravadas em fitas K7, transcritas e encaminhadas para cada um autorizar a sua publicação¹³⁴), fui bem recebida por todos e, sem exceção, eles “consagraram” o movimento e viram, neste processo acadêmico-científico, uma possibilidade de reconhecimento de sua existência, e por que não, uma visibilidade de suas igrejas. Assim como manifestou Romero¹³⁵, o papel de pesquisadora-entrevistadora foi, muitas vezes, confundido por eles. Com olhares “brilhantes” diante de uma possível “convertida”, viam a possibilidade de me tornar um vir-a-ser semelhante a eles. Por todos fui convidada diversas vezes a assistir aos cultos e eventos da sua igreja, outros me levaram a conhecer a estrutura física e organizacional dela, e muitos deles apresentaram, em seus depoimentos, não só um “tom de voz evangelizador”, mas o recurso de passagens bíblicas para responder alguma questão. Era como se estivessem em seus púlpitos ou diante de um fiel necessitado, utilizando uma espécie de “sermão”, com apelos proselitistas, salvacionistas. Essas posições e percepções também foram partilhadas nas investigações de Jungblut, que acreditava que eles o viam levando em consideração dois aspectos: “alguém que, preocupado demais com suas racionais curiosidades científicas era, definitivamente, incapaz de deixar-se tomar por seus apelos salvacionistas, ou alguém que, por caminhos não convencionais – a curiosidade científica –, procurava o ‘caminho da salvação’ que eles podiam oferecer”¹³⁶. Certamente, para todos eles, eu também era, novamente, uma convertida em potencial.

Muitas “passagens” descritas foram, ao longo deste estudo, sendo exemplificadas e analisadas, considerando que a dinâmica metodológica da História Oral percorreu toda a sua estrutura.

¹³³ Foram ouvidos também: Belo, Fabiano Martins Antunes, Karina, Maria Aparecida Gonzaga (Xuxu), Pastor Carlos Humberto Soares e Carlos Alberto Manger Knoll (conhecido por Gama). Eles foram importantes na organização e divulgação do movimento, atuando ora como “participantes”, ora “seguidores”, ora “simpatizantes”, segundo as palavras deles e delas.

¹³⁴ Todos assinaram e concordaram com as informações dadas, assim como com a utilização de seus nomes.

¹³⁵ ROMERO, Op. cit.

¹³⁶ JUNGBLUT, Op. Cit p. 13.

CAPÍTULO 2 – DA PRÁTICA ESPORTIVA À PRÁTICA RELIGIOSA

Colocamos como propósito diante de Deus que a seleção que mais fosse glorificar o Senhor que fosse a campeã, e graças a Deus foi nossa seleção que teve essa oportunidade de ser campeã e nós pudemos levantar a bandeira de Jesus (Kaká)¹.

2.1 O pentecostalismo brasileiro

Os cenários político e religioso, nas décadas de 70 e 80, trazem as iniquidades da ditadura militar. Paralelamente, a partir dessa última década, aparecem outros fatos, apresentando suas diversas formas de organização (sindicais, estudantis, científicas, de movimentos sociais, de partidos políticos), lutas (greves) e resistências. Assim, assistimos a muitas dessas lutas em oposição ao regime capitalista vigente, na relação capital e trabalho contra os baixos salários², contra a censura e ao cerceamento das liberdades políticas e civis e a outras formas de autoritarismo.

A década de 80 é chamada de “década perdida”, mais precisamente pelo viés econômico, em face de uma forte crise ocorrida também em âmbito mundial, que apresenta outros contrapontos, considerando as suas inúmeras rupturas, o que não quer dizer que todas tenham sido para melhor. Entretanto, com a queda daquele cenário político ditatorial, que impedia qualquer forma de manifestação contra as políticas governamentais de toda ordem (educacionais, trabalhistas, artísticas, da mídia, entre outras), abriram-se caminhos para outros rompimentos e, conseqüentemente, para outros movimentos sociais³.

Assim, surgem movimentos como os *yuppies*, jovens executivos de corporações de grande porte, por exemplo, que são seduzidos pelo enriquecimento rápido, pela condição social e pelo poder. Esse movimento reflete-se, principalmente, no mundo da moda e no culto ao corpo. Este último, agora, é tido como sinônimo de beleza e de saúde: é a “geração saúde” dos anos 80. Proliferam-se as academias de ginástica que, além de ditarem sua moda, ditam aparelhos, danças, ritmos, clínicas estéticas e cirurgias plásticas. Outro movimento, o das mulheres, conhecido como Movimento Feminista, teve avanços significativos na década de

¹ Referindo-se à conquista do Brasil na Copa do Mundo de Futebol, em 2006. Disponível em <http://www.atletasdecristo.org/conteudo.php?ctrl=entrevistas&id=127>.

² Que até hoje continua sendo uma reivindicação de toda a classe trabalhadora.

³ ORO e STEIL, 1999; STEIL e CARVALHO, 2001; CAMPOS, 2005, entre outros.

80, como a criação do Conselho Nacional de Direitos da Mulher. Tais avanços incluem um grande contingente de mulheres ingressando no mundo do trabalho e na esfera política. Na música, além de uma inserção de novos ritmos como o *New Age*, o *Pop*, o *Punk*, o *Funk*, o *Heavy Metal*, o *Trash Metal* e outros, há também a descoberta do Brasil pelos músicos estrangeiros, traduzida em grandes espetáculos: os Rock in Rio I e II, dos grupos *Queen* e *Kiss*, de *Bruce Springsteen*, entre outros. Outra faceta marcante no universo musical diz respeito ao apelo exagerado ao visual: cabelos coloridos, uso do batom pelos homens, as calças justíssimas (*Michael Jackson* e seu clipe *Thriller*, por exemplo).

Esses episódios no campo da cultura e da política foram marcantes na constituição da juventude brasileira e de outras perspectivas geracionais, de tal sorte que urge lembrar que todas essas formas de contestação artística e política tiveram grande influência no que se refere à cooptação das culturas juvenis pelas igrejas pentecostais e neopentecostais com a finalidade de “arrebatar” fiéis para as suas respectivas práticas e doutrinas religiosas.

Essas igrejas surgem neste emaranhado provocado de fatores sociais, políticos, culturais, além de outros como: o colapso da modernidade, o advento de uma era centrada num processo de pós-modernidade; no campo religioso evangélico brasileiro, a complexidade da separação do pentecostalismo nas três ondas de Paul Freston, face o processo dinâmico que vive um “campo” e, os problemas oportunizados pela chamada “década perdida” dos anos 80, que permitiu também a constituição de uma “década de rupturas”, como, por exemplo: a fundação do maior movimento social brasileiro, o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra/MST; o movimento político das “Diretas Já”, em favor das eleições diretas para a Presidência da República, que culminou com a assinatura de uma Carta Magna, em 1988; e o advento de novos movimentos religiosos, entre outras rupturas.

Nesse sentido Steil e Carvalho apresentam alguns elementos que transformaram os anos 80 na década dos Movimentos Sociais no Brasil. De acordo com esses autores, eles são constituídos por diferentes minorias, que afirmam suas identidades a partir de questões que buscam transcender os interesses de classe; o crescimento do novo sindicalismo urbano e rural. Estes movimentos também fazem eclodir as greves do ABC e as ocupações no campo; a fundação do Partido dos Trabalhadores; a expansão das associações de moradores das periferias nos centros urbanos; a visibilidade política da teologia da libertação, das pastorais populares e das Comunidades Eclesiais de Base, etc⁴. Assim, segue pensando os autores, nossa sociedade se torna mais plural, devido ao aparecimento de diversos temas, antes não

⁴ STEIL e CARVALHO, 2001.

problematizados, como o feminismo, o ambientalismo, as questões étnicas, as tecnologias agroecológicas, a informatização, a mídia alternativa, etc.

Quando se fala dos novos movimentos religiosos no Brasil, é importante destacar que, primordialmente, a partir da década de 50 surge no panorama religioso no Brasil um processo de entrada de outras organizações religiosas⁵, acenando com discursos emblemáticos na solução dos problemas, com ênfase na prosperidade e na felicidade (saúde precária, dificuldades materiais, carência de auto-estima), e dirigidos principalmente às populações marginalizadas em aspectos da vida social (classe, gênero, cultura, raça/etnia, geração e outras). A partir disso, as igrejas pentecostais entram em outro processo de expansão. Elas prosperam e especializam-se como “solucionadoras de problemas (de ordem social, geralmente), cada uma com seu método e mérito, oferecendo alternativas de cura e estratégias financeiras que funcionam como serviços⁶, nos quais Deus é apenas o meio”⁷. São as “agências de cura divina em ação”⁸, tratadas como mercadorias comercializadas num mercado repleto de bens simbólicos (prestígio, poder, etc.).

Também concorreu para esse crescimento das religiões a expansão do mercado de serviços – resultantes da sua visão empresarial, nomeadamente, das igrejas neopentecostais –, gerando novos consumidores religiosos. É a relação consumidor-fiel, chamada no mercado de “fidelização”, ou seja, submeter seus consumidores aos produtos e serviços de uma empresa (igreja), acreditando que isso contribui para sua fidelidade a ela.

O termo “pentecostal” tem sua origem no Pentecostes, reunião festiva em torno da qual os cristãos aguardavam a descida do Espírito Santo sobre os apóstolos, ocorrida 50 dias após a Páscoa. Ele se baseia no poder que o Espírito Santo tem na vida do cristão, efetivamente, após o seu batismo, que se dá pelo dom de falar línguas estranhas (glossolalia). Em Atos, cap. 2, há:

Atos 2:1 - Ao cumprir-se o dia de Pentecostes, estavam todos reunidos no mesmo lugar. Atos 2:2 - De repente veio do céu um ruído, como que de um vento impetuoso, e encheu toda a casa onde estavam sentados. Atos 2:3 - E lhes apareceram umas línguas como que de fogo, que se distribuíam, e sobre cada um deles pousou uma. Atos 2:4 - E todos ficaram cheios do Espírito Santo, e começaram a falar noutras línguas, conforme o Espírito lhes concedia que falassem⁹.

⁵ Período designado como sendo da segunda onda (FREESTON, 1996). Com a criação da Cruzada Nacional de Evangelização na capital paulista por dois missionários estadunidenses da *International Church of The Foursquare Gospel*, há a fundação de igrejas “Quadrangular”, “Deus é Amor”, “O Brasil para Cristo”, entre outras. Tem início uma certa “espetacularização da religião”, pois o recurso midiático do rádio é utilizado para a pregação de massas.

⁶ Grifo meu.

⁷ PRANDI, 1999, p. 64, ao efetuar uma análise sobre o crescimento das religiões das massas.

⁸ Idem.

⁹ Disponível em <http://www.portaldabiblia.com/?do=p&p=atos%202&v=aa>, acesso em agosto de 2006.

Numa síntese sobre o movimento pentecostal no Brasil¹⁰, encontram-se, em diversos estudos, várias classificações. Leonildo Campos as analisa dizendo que as tipologias “tomam por base a data da chegada de seus pregadores ao País ou a de fundação do movimento. Portanto, são critérios históricos e de antiguidade”. Assinala como exemplo a tipologia de Paul Freston, “que usa uma analogia física – ‘ondas’ - para se referir ao início, expansão e reversão desses movimentos religiosos no decorrer do tempo”¹¹.

É o modelo de “ondas” de Freston¹², o qual considera a data de implantação das igrejas, e de denominação de Mariano¹³, as duas classificações que aqui adoto. Assim, a “Primeira Onda” ou “Pentecostalismo Clássico”, situa-se entre os anos de 1910 e 1950. Em 1910 é fundada a Congregação Cristã do Brasil, em São Paulo, capital, por um missionário italiano procedente dos Estados Unidos¹⁴. Um ano após, em Belém, capital do Pará, é instituída a Assembléia de Deus por missionários suecos¹⁵ que haviam emigrado anteriormente para os Estados Unidos. Pode-se dizer que essas duas igrejas compõem esse primeiro grupo, o qual apresenta, entre outras características: a ênfase à doutrina do batismo com o Espírito Santo; aproveitamento do leigo na igreja; liturgia informal, com oportunidades para testemunhos, cânticos acompanhados por palmas; aceitação da escatologia; ênfase à glossolalia e rigor nos usos e costumes.

A “Segunda Onda” ou “Pentecostalismo Neoclássico”, ou ainda “Deuteropentecostalismo”, compreende a década de 50 e início de 60, culminando com a chegada de dois missionários norte-americanos¹⁶ da *International Church of The Foursquare Gospel* – Igreja Internacional do Evangelho Quadrangular –, na cidade de São Paulo. Suas

¹⁰ Recomendo a leitura das obras de ANTONIAZZI (1996); CAMPOS (1999 2005 e 2007); FERNANDES (2006); FRESTON (1993 e 1996); MACHADO (1996 e 2006); MARIANO (1999 e 2000); ORO (1996); SANCHIS (1996); TEIXEIRA (2005 e 2006), entre outros que aprofundaram, detalharam e analisaram o movimento pentecostal brasileiro.

¹¹ CAMPOS, 1999, p. 51.

¹² FRESTON, Op. Cit, 1996.

¹³ MARIANO, Op. Cit, 1999.

¹⁴ Luigi Francescon. A fundação dessa Igreja tem início nesse mesmo ano, com um convite feito a ele para pregar na Igreja Presbiteriana do Brás, na capital paulista, berço de imigrantes italianos. Diante do sucesso de suas mensagens, muitos fiéis o acompanham quando ele sai da igreja e inauguram, assim aquela que tem a denominação de primeira igreja pentecostal brasileira.

¹⁵ Gunnar Vingren e Daniel Berg. Inicialmente eles trabalharam na Igreja Batista de Belém. Entretanto, em desacordo com suas práticas doutrinárias – basicamente aquela da glossolalia, ou seja, da fala de línguas estranhas quando eles recebiam o batismo no Espírito Santo –, os dois missionários foram expulsos pelas lideranças daquela igreja. Com isso se organizaram e fundaram a Missão de Fé Apostólica, que ficou conhecida, posteriormente, como Assembléia de Deus.

¹⁶ Harold Williams e Raymond Boatright criaram, primeiramente, a Cruzada Nacional de Evangelização e, depois a Quadrangular do Brasil. O nome “Quadrangular” é proveniente do Evangelho de Jesus Cristo, a partir dos quatro evangelhos: “Jesus salvador” – Jesus Cristo é o Salvador do homem, do mundo (Romanos 3:23); “Jesus batizador” – Jesus Cristo é quem batiza com o poder e unção do Espírito Santo (Atos 1:5 e 8); “Jesus curador” – Jesus Cristo é o Grande Médico com poder curador (Mateus 8:17) e “Jesus voltará” – Jesus Cristo voltará como o Rei dos Reis (I Tessalonicenses 4:16-18). Disponível em <http://www.quadrangularbrasil.com.br/origens.htm>, acesso em agosto de 2006.

idéias eram difundidas através do rádio e, dessa segunda onda, fazem parte, entre outras igrejas: Quadrangular do Brasil (SP, 1951), Brasil para Cristo (SP, 1955), Nova Vida (RJ, 1960), Deus é Amor (SP, 1962), Batista Nacional (RJ, 1965). Elas têm como características fundamentais: a ênfase nos milagres e na cura divina; a utilização dos meios de comunicação de massa (principalmente o rádio) e o processo inicial de urbanização das igrejas. A separação entre as igrejas e movimentos dessa onda para a próxima não é tão fácil quanto possa parecer. Campos assinala que a dificuldade existe porque há igrejas, como a do “Evangelho Quadrangular”, “O Brasil para Cristo” e “Deus é Amor”, que “já trazem em si muitas das características desenvolvidas posteriormente pelas igrejas de ‘terceira onda’, principalmente a Igreja Universal do Reino de Deus”¹⁷.

Essa visão é corroborada pelo teólogo Coelho Filho, ao afirmar que a Igreja do Evangelho Quadrangular trouxe o aspecto litúrgico do neopentecostalismo, com Raymond Boatright. Ele “introduziu no culto instrumentos musicais que só se empregavam em *shows*, como guitarras elétricas e instrumentos de sopro, bem como o cântico de corinhos no estilo *country*. Surgiram os cultos carregados de intensa emoção, e sob som em alto volume”¹⁸. Era a cristalização de uma *feita* e, nesse modelo de culto, segundo o teólogo, a “liberação das emoções começou a se rotinizar. Os ingredientes estavam postos: sinais, milagres, prodígios e emoções afloradas, bem como a rejeição de qualquer teologia que pudesse analisar o movimento”¹⁹.

E com essa forma, a “Terceira Onda” ou “Neopentecostalismo” teve início na segunda metade da década de 70, coincidindo com o período da ditadura militar, depois com a modernização das comunicações, culminando com a abertura democrática. Crescem, nesse período principalmente igrejas com ênfase na Teologia da Prosperidade²⁰, no exorcismo e contando com grandes lideranças religiosas. Como elas têm uma visão empresarial, fica evidente a racionalização da atividade religiosa. Como fundadores, essas igrejas têm um

¹⁷ CAMPOS, Op. cit, p. 51.

¹⁸ COELHO FILHO, 2004, p. 5.

¹⁹ Idem.

²⁰ “Trata-se de uma teologia que representa a acomodação do protestantismo à modernidade, sua adaptação ao mundo e não seu repúdio” (ORO, 1996, p. 86). Tem origem nos anos 50 e 60, nos EUA, conhecida por *Health and Wealth Gospel*, quando o pentecostalismo, “atinge uma base social mais ampla com a renovação carismática nas igrejas históricas”, expõe Freston (1996, p. 147). Segue ele afirmando que ela “ensina que a pobreza é resultado de falta de fé ou de ignorância. O princípio básico da prosperidade é a doação financeira, entendida não como um ato de gratidão ou devolução a Deus (como na teologia tradicional), mas como um investimento. Devemos dar a Deus para que ele nos devolva com lucro”. Leonildo Campos (1999, p. 363) também reforça essa leitura, argumentando que sua denominação se dá “a um conjunto de crenças e afirmações, surgidas nos Estados Unidos, que afirma ser legítimo ao crente buscar resultados, ter fortuna favorável, enriquecer, obter o favorecimento divino para a sua vida material ou simplesmente progredir. No Brasil, ela chega ao final da década de 70 e está na base da pregação de várias denominações e seitas, tais como: Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Renascer em Cristo, Igreja Internacional da Graça de Deus, Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra e outras”.

grande número de missionários brasileiros. Destacam-se as igrejas Evangélicas Sara Nossa Terra²¹ (fundada em Goiânia, no ano de 1976), Universal do Reino de Deus²² (Rio de Janeiro, 1977), Internacional da Graça de Deus²³ (Rio de Janeiro, 1980), Renascer em Cristo²⁴ (São Paulo, 1986), dentre outras.

O neopentecostalismo é, numa conceituação sociológica, “uma remodelação do pentecostalismo norte-americano, surgido em meios protestantes no início deste século [XX]”²⁵. Essa corrente reúne uma diversidade de igrejas provenientes tanto do pentecostalismo clássico quanto das igrejas tradicionais cristãs, e causa fortes impactos no panorama religioso brasileiro, principalmente no que diz respeito às práticas discursivas pontuadas na guerra espiritual²⁶ e na Teologia da Prosperidade. Sem contradizer o conceito de Campos, o conceito teológico de neopentecostalismo apresentado pelo pastor Wemerson Marinho reafirma-o como um movimento que surge em meados do século XX e que “enfetizava o batismo com o Espírito Santo e os dons espirituais, dinamizando o método litúrgico e incluindo em sua teologia, doutrinas rejeitadas pela fé apostólica e ortodoxa”²⁷. A diferença deste último conceito em relação ao conceito de movimento pentecostal reside na ênfase ao batismo com o Espírito Santo “como uma bênção subsequente à conversão e a contemporaneidade dos dons espirituais”²⁸.

No contexto neopentecostal supramencionado, inserem-se, portanto, as igrejas fundadas pelos atletas do movimento religioso abordado neste estudo. São elas: a “Renascer Floripa²⁹”, fundada em 1992, por Bitá Pereira e Cláudia Cargin Pereira; a “Vida

²¹ Robson Rodovalho, atualmente Deputado Federal pelo DEM goiano, com mandato até 2011. Essa Igreja foi fundada com o nome de “Comunidade Evangélica”, e somente em 1992 há a inclusão de “Sara Nossa Terra”, justamente para distingui-la de outras comunidades evangélicas surgidas. (MARIANO, Op. Cit).

²² Edir Bezerra Macedo.

²³ Romildo Ribeiro Soares, conhecido com RR Soares.

²⁴ Estevam Hernandes Filho e Sônia Hernandes (atualmente cumprindo pena nos EUA – retomo este episódio no Capítulo 4).

²⁵ CAMPOS, Op. cit, p. 16.

²⁶ Ou “batalha espiritual”, ou “guerra santa”, ou ainda, “guerra contra o diabo”. Os defensores acreditam que o que ocorre no “‘mundo material’ decorre da guerra travada entre as forças divina e demoníaca no ‘mundo espiritual’” (MARIANO, 1999, p. 113). O exorcismo é um dos seus aspectos e, segundo Leonildo Campos (1999, p. 337), essa palavra vem do grego “*exorkismós* e significa afugentar, esconjurar em nome da divindade os espíritos maus que habitam pessoas, animais ou coisas”. Portanto, há a possessão, ou seja, as pessoas são possuídas por estas más divindades, ocasionando infelicidade, desgraças, amarguras, dores, entre outros males.

²⁷ MARINHO, 2005. Nesse texto, o autor reflete sobre pontos que considera “discutíveis” no movimento pentecostal; alguns deles serão retomados quando necessário, em análises posteriores.

²⁸ Idem. Como observação, é preciso esclarecer que esses conceitos não são contraditórios aos defendidos por Freston (1996) e Mariano (1999), que fundamentam este trabalho, uma vez que traduzem tanto a realidade teórica, como a empírica, até então encontrada.

²⁹ Essa denominação será utilizada nas referências à Igreja Evangélica Apostólica Renascer em Cristo, de Florianópolis. Localizada inicialmente na Rua Arcipreste Paiva, centro de Florianópolis, prédio de um antigo cinema, chamado Ritz, em 2006, mudou-se para a Avenida Mauro Ramos, também região central e antigo prédio de outra igreja, a Universal do Reino de Deus.

Abundante³⁰”, em 1993, por Marcos de Souza e a “Bola de Neve”, fundadas em duas cidades, uma em Florianópolis³¹, no ano de 2002, por Ivan Junckes, e a outra em Balneário Camboriú³², em 2004, por Natanael Nunes Paixão. Segundo Natanael, há em torno de *10 pastores pelo menos que se converteram em Atletas de Cristo e que são pastores de igrejas em Florianópolis*. Isso tudo como resultado das *reuniões dos atletas de Cristo*. Entusiasmado, disse que *isso foi muito bom, afinal, há homens de Deus pregando o evangelho e há igrejas abertas que saíram daquelas reuniões*. Mais enfaticamente, afirmou que esse movimento *deu frutos e frutos bons!*³³.

A multiplicação de igrejas corresponde também à maior amplitude de critérios para ser “pastor” ou “pastora”, advindo conseqüentemente daí as diferenças teológicas³⁴ que há entre as igrejas da terceira onda com as da primeira e segunda ondas. Assim, os critérios estão baseados “em saber pregar, falar línguas estranhas, ter sido revelado”³⁵, entre outros, o que resulta em total liberdade de pensamento e ação, em que cada um ou uma possa “pregar o que acredita, sem a supervisão de ninguém, o que favorece ao surgimento de tendências heréticas e inovações doutrinárias no meio deles. E quando são questionados por alguma autoridade, se revoltam e abrem suas próprias igrejas dirigindo-as como bem lhes apetece”³⁶. Numa crítica teológica sobre isto, Wemerson Marinho aponta a ausência de uma preparação teológica e de uma criteriosa avaliação na maioria dessas igrejas, principalmente as de pequeno porte, ou seja, que não têm muitos seguidores e são abertas em pequenos espaços físicos: salas de casas ou de pontos comerciais, salões de condomínios, galpões, garagens, etc. o que decorre num processo denominado de desinstitucionalização religiosa (subentendida como de uma entidade/igreja), cujo fenômeno termina por torná-las uma espécie de “terra de ninguém”, de caráter neoliberal, que culmina por se constituir num mundo privatizado de mercantilização da fé.

No entanto, é nessa igreja que as pessoas encontram sempre uma porta aberta, uma sala ou um templo arejado, limpo, um banco de madeira ou cadeiras confortáveis, e um pastor pregando a palavra de Deus a qualquer hora do dia: tudo isso é um convite para exercerem a

³⁰ Situada em Barreiros, município de São José, que pertencente à Grande Florianópolis.

³¹ Encontra-se na Rodovia Antônio Luiz de Moura Gonzaga, bairro Rio Tavares, no sul da Ilha de Santa Catarina.

³² Localizada na Avenida do Estado, região central de Balneário Camboriú, distando em torno de 84km de Florianópolis.

³³ Natanael, entrevista em 03/06/2005. No capítulo seguinte retomo essa narrativa, efetuando uma análise.

³⁴ Segundo Coelho Filho (Op. Cit, p. 5), “sua ênfase teológica não é mais cristológica e sim pneumatológica. Ou seja, eles dão mais ênfase ao Espírito Santo do que a Cristo”. Traz como exemplo a logomarca da Igreja Universal do Reino de Deus. “Seu símbolo não é a cruz, indicando a centralidade da pessoa de Jesus Cristo, mas sim uma pomba, indicando a primazia do Espírito Santo”. Isso traduz, segundo ele, um hierarquismo teológico no neopentecostalismo.

³⁵ MARINHO, Op. Cit.

³⁶ Idem.

sua fé. Ela atua como terapia, como ferramenta de salvação dos seus males. Na fé, encontram as suas curas e o alívio do peso de viver em dificuldades extremas. Por outro lado, igrejas também fecham e com mais frequência em localidades periféricas, em função da pequena contribuição resultante do dízimo e da oferta.

Hoje existem dados e análises que apontam para o fato de que as igrejas neopentecostais já estão crescendo no entorno das grandes cidades, e passam “a competir” com as pentecostais clássicas. É o deslocamento do centro para as periferias³⁷.

Para as maiorias pobres na América Latina, o desconhecimento das críticas modernas da religião e, conseqüentemente, a impossibilidade de as entenderem tornam a sua religião em uma religião forte, conforme assinala Comblin. Não diferentemente do Brasil: pode-se dizer que “também os pobres” e não somente eles, sabem e gostam de saber que há uma universalização das regras religiosas; gostam de ter sacerdotes ‘fortes’ com palavra igualmente fortes e com autoridade. “Gostam de ver que o padre é forte: forte para ameaçar, castigar, mandar, organizar”³⁸. Se a religião não é forte, eles não sabem refrear os seus vícios, constituir uma vida moral, instituir uma família, gastar racionalmente o seu dinheiro. Enfim, “não sabem organizar-se”³⁹.

Diante disto, segue o autor, crescem as igrejas pentecostais entre estes povos, que buscam nelas a sua salvação, considerando que são elas que proporcionam uma religião “forte”. “Jesus me salvou” é um exemplo de uma experiência de salvação, com um rigor moral infalível e competente na superação do abandono à bebida, ao fumo, à fornicção. Eles mantêm-se fiéis à família; o mundo bíblico é a sua vida; os cultos, as reuniões, as escolas de fé são multiplicadas. Dessa forma, assevera Comblin, que “o pentecostalismo tem força para recriar uma sociedade separada da sociedade dominante”⁴⁰. Traz, como exemplo, o fato de morarem no Rio de Janeiro e não conhecerem a praia, o carnaval, a dissolução moral. Estão na cidade como se não estivessem nela.

Na Igreja Católica, Comblin diz que situações semelhantes ocorrem e, como exemplos de religião forte, apresenta: dogmas radicalmente declarados, preceitos morais emocionalmente defendidos e fidelidade de cada um a todos os ritos da sua organização. São os movimentos carismáticos, de casais, etc., “tudo orquestrado por sociedades rigorosas: Opus Dei, Legionários de Cristo”⁴¹ e outros.

³⁷ NERI, 2007.

³⁸ COMBLIN, 1999, p. 98.

³⁹ Idem.

⁴⁰ Idem.

⁴¹ Idem.

Considerando o neoliberalismo na América Latina, diz o autor supracitado que ele não veio após a modernidade, mas veio sem ela: foi a implantação do sistema do Primeiro Mundo num povo ainda não modernizado⁴². Tanto a religião quanto a cultura permaneceram, de certo modo, pré-moderna. “Por isso, a entrada do neoliberalismo acompanha-se pelo apelo ao fundamentalismo. A religião tradicional sente-se ameaçada e reage pelo fundamentalismo, reafirmação radical e cega de todo o conjunto tradicional”⁴³. Por sua vez, o neoliberalismo, travestido de algo sagrado, não aceita críticas e, pondera Comblin, aquelas feitas são tratadas como ultrajantes e por isso, execradas.

Sem esgotar todas as análises, cumpre reiterar o que já anunciamos anteriormente: o pentecostalismo teve uma preponderância na vida social brasileira, nomeadamente, do mundo esportivo, destacando-se o movimento Atletas de Cristo, sobre o qual dedicaremos a seguir.

2.2 Os Atletas de Cristo – ADC: “as primeiras portas que se abrem” para futuras institucionalizações religiosas no universo esportivo

O que temos em evidência, nessa Tese, é que os movimentos religiosos que se fundaram no universo esportivo, sejam eles paraeclesiásticos ou não, abrem caminhos para a criação de diversas instituições religiosas, principalmente as de caráter neopentecostal. Nesse sentido, o movimento fundado em Florianópolis por atletas surfistas não foge do pressuposto desta Tese.

Já destacamos que a estagnação econômica na década de 80 possibilitou a expansão tanto de igrejas quanto de movimentos religiosos, principalmente aqueles provenientes do ambiente esportivo e das raízes pentecostais⁴⁴. Nesse cenário, religião e esporte tornaram-se flechas certas ao alvo da ascensão social para muitos atletas. Por quê? Porque no âmbito esportivo há a expansão de algumas modalidades como o voleibol, mas é o futebol que se constitui na maior possibilidade de ascensão. Assistimos aos apelos e aos estímulos, principalmente de familiares, à prática do futebol, porque ele se reverte em grande chance contra o estado de miséria a que está submetida a maioria dos jovens empobrecidos brasileiros.

Entretanto, contraditoriamente, esse “estado” não se modifica há mais de duas décadas, e os dados de jogadores de futebol cadastrados em 2004, segundo a Confederação Brasileira de Futebol – CBF⁴⁵, ilustram isto, ou seja, as possibilidades de ascensão social e/ou

⁴² Ibid., p. 99.

⁴³ Idem.

⁴⁴ FGV – Fundação Getúlio Vargas, 2005.

⁴⁵ NUNES, 2006a.

financeira são de uma minoria. De um total de 14.678 jogadores profissionais, 8.930 recebiam até um (1) salário-mínimo, 3.338 entre um (1) e dois (2), 4.311 entre 2 e 5, 414 entre 5 e 10, 393 de 10 a 20 e 631 acima de 20 salários-mínimos. Ou seja, mais de 60% dos jogadores recebiam até um (1) salário-mínimo.

Além disso, raros são os clubes que têm uma equipe de profissionais (psicólogos, médicos, fisioterapeutas, entre outros) para atendimento e acompanhamento ao atleta – de acordo com Marcos Alvito, “as contusões são freqüentes em jogadores que treinam excessivamente, e os clubes não assumem a responsabilidade quando os jovens atletas se machucam”⁴⁶.

Na contramão dessa precariedade, há os altos salários de alguns jogadores, o que se torna objeto de desejo da maioria que projeta neles o seu futuro. Sobre isto Marcelo Proni afirma que:

a inflação do mercado de futebol está atrelada à globalização dos mercados econômicos. A livre circulação de capital e a descoberta do esporte como uma atividade altamente lucrativa mudou a forma de organização do futebol. Nos últimos anos, as grandes empresas e instituições financeiras passaram a investir nele e muito dinheiro foi injetado tanto em clubes como em jogadores⁴⁷.

Analogamente, no âmbito religioso, segundo Marcelo Néri tem-se a Igreja visualizada como um meio de ascensão social. “As igrejas emergentes cumprem um papel fundamental como rede de proteção social, num momento de desconforto econômico. Substituíram em parte o Estado, pois oferecem serviços sociais e cobram impostos, os dízimos”⁴⁸. Alguns exemplos das igrejas Renascer em Cristo e Renascer Floripa ilustram as reflexões do autor. A Renascer em Cristo tem a Fundação Renascer, entidade de utilidade pública federal e municipal, que oferece diversas frentes de trabalho com atividades culturais (SOS da Vida), projetos sociais (Projeto Caleb) e assistenciais (Casa Lar). Na igreja Renascer Floripa, há diversos “ministérios”, como Renascer Kids, Projeto Amar, Grupo de Apoio a Usuários e Familiares –GAUF, entre outros. Nessas igrejas, há outro serviço de grande porte, como a Associação Renascer de Profissionais Evangélicos - AREPE, destinada à formação profissional-empresarial de jovens e adultos. Há, ainda, as Escolas de Profetas, objetivando “dar base de conhecimento para o desenvolvimento da vida cristã dentro da visão do ministério Renascer em Cristo”⁴⁹, e a Escola de Líderes, que procura introduzir assuntos como História da igreja, Liderança eficaz, Como vencer obstáculos, Estratégias para o sucesso,

⁴⁶ In NUNES, Op. Cit p. 1.

⁴⁷ Idem.

⁴⁸ NÉRI, 2005.

⁴⁹ RENASCER FLORIPA MAGAZINE, 2002, p. 17.

Motivação, entre outros⁵⁰. Uma contribuição generosa para ajudar na manutenção de toda a infra-estrutura da Renascer em Cristo vem do pagamento de dízimo de um famoso jogador de futebol, Kaká⁵¹, atualmente jogando em um time italiano, Milan. Só no ano de 2007, por exemplo, sua contribuição girou em torno de R\$ 2 milhões⁵².

Na experiência de campo, foi corriqueiro ouvir dos fiéis a importância daquela igreja em suas vidas. Ela é o seu reduto social, familiar, escolar. É o seu hospital de cura, de atendimento, de assistência a essas e a outras necessidades. Enfim, uma igreja cujo papel é o de se constituir como uma espécie de comunidade terapêutica, aproveitando a onipresença do Estado em diversos pontos da agenda das políticas públicas (educação, trabalho, lazer, etc.).

Como já afirmara o pesquisador do Instituto de Estudos da Religião, Rubem César Fernandes, “quando uma igreja evangélica entra numa comunidade pobre, contribui para elevar a auto-estima dos moradores e gera um efeito disciplinador”⁵³. Tal situação termina por ser conveniente ao Estado, pois ela lhe traz benefícios econômicos, políticos e de poder, a fim de perpetuar o *status quo*. A igreja termina por isentar o Estado de diversas responsabilidades sociais de toda ordem, ou seja, do seu dever com o público, do público e para o público.

Com as igrejas de raiz neopentecostal no mercado religioso, cresce a rede de empregos para pastores, bispos, apóstolos, assim como os auxílios mútuos entre os fiéis, projetando possibilidades de obtenção de uma carreira profissional. Exemplo disso são os jogadores de futebol. É a idéia mágica da salvação transcendental que se opõe à racionalidade.

2.2.1 Apresentando o movimento dos Atletas de Cristo – ADC

Conhecer o movimento dos ADC permite compreender e refletir, mais profundamente como os princípios evangélicos vão se “adentrando” no universo esportivo.

De influência estadunidense, esse movimento religioso surge no final dos anos 70 e início dos 80, inicialmente como departamento da missão Mocidade para Cristo - MPC, organizado por esportistas amadores e profissionais de várias modalidades esportivas que se identificavam com os princípios evangélicos e buscavam usar os espaços esportivos como territórios da ação conversionista e como veículos para a sua divulgação⁵⁴.

⁵⁰ RENASCER FLORIPA MAGAZINE, 2003.

⁵¹ Seu nome de registro é Ricardo Izecon Santos Leite.

⁵² Revista Carta Capital, nº 478, 16/01/2008. Na matéria intitulada “Fé, família, dinheiro”, Kaká estava sendo questionado pela Justiça de São Paulo sobre a sua ligação pessoal com os fundadores da igreja, que continuam presos nos EUA. Até o término deste trabalho, o atleta não tinha sido chamado pela Justiça paulista.

⁵³ VEJA, 07/07/2004.

⁵⁴ JUNGBLUT, Op. Cit., 1994.

“Naquele exato momento, Deus estava me mostrando, numa visão muito clara, tudo aquilo que eu havia sonhado desde pequeno. Foi o pontapé inicial de Atletas de Cristo”⁵⁵, exclamou e escreveu Abrahão Soares, ao definir os primeiros passos para a criação de um ministério esportivo. Ele foi um ex-jogador de basquetebol amador e missionário batista que, desde os seus 19 anos, tinha *visões* que o “induziam” a iniciar um trabalho de evangelização com atletas e a acreditar que o esporte apresentava um imenso potencial para a divulgação da mensagem cristã. Já em 1978 o ministério começa a se consolidar, quando João Leite, goleiro do Clube de Futebol do Atlético Mineiro, ao procurar Abrahão, diz-lhe que, até aquele momento, ele havia vivido 21 anos de sua vida sem ninguém lhe dizer que Cristo morreu por ele.

João Leite já era conhecido no mundo esportivo por distribuir Bíblias aos jogadores e divulgar sua condição de evangélico. Isto lhe rendeu o título de “Goleiro de Deus”. Por sua vez, outro jogador simpatizava com os princípios cristão-evangélicos divulgados por seu colega, e juntou-se a ele: Baltazar, conhecido como “Artilheiro de Deus”. Com os dois, principalmente, fortaleceram-se os ideários de missões e de evangelismos nos quais Abrahão⁵⁶ viu caminhos “para a criação e estruturação do ministério”⁵⁷.

Convém destacar que esse pequeno grupo passou a trabalhar num departamento da missão “Mocidade Para Cristo”, denominado “Atletas em Ação”, criado com a finalidade de organizar a congregação dos atletas evangélicos e dar-lhes apoio material e religioso. Esse departamento “é o que se pode considerar o embrião do ministério Atletas de Cristo”⁵⁸.

Na cidade de Belo Horizonte, no ano de 1981, é oficializada a entidade “Atletas de Cristo”, nome sugerido pela jogadora de voleibol e hoje esposa de João Leite, Eliana Leite. Nesse mesmo ano acontece o primeiro Congresso Anual de Atletas de Cristo, em Curitiba (PR), com a presença de João Leite e Baltazar, entre outros esportistas evangélicos. Contudo, a primeira diretoria dessa instituição é eleita em janeiro de 1983, tendo como presidente João Leite da Silva Neto (jogador de futebol); 1º Vice-Presidente, Baltazar Maria de Moraes Jr. (jogador de futebol); 2º Vice-Presidente, José Baltazar de Oliveira (pastor); 1º Tesoureiro, Hélio Delvo Vilela (editor); 2º Tesoureiro, Hildo Zuge (comerciante); 1º Secretária, Mirian Gomes Soares (médica); 2º Secretária, Rita Maria Campos Leite Rocha (secretária) e Diretor Executivo, Abrahão Soares da Silva (pastor), que exerceu esse ofício até 1986, quando passou

⁵⁵ RIBEIRO, 1994, p. xiii.

⁵⁶ Eles tinham o apoio da organização evangélica “Mocidade Para Cristo” (MPC), da qual Abrahão também foi diretor.

⁵⁷ JUNGBLUT, Op. Cit., p. 20.

⁵⁸ A ajuda financeira provinha de Eddie Waxer, um abastado missionário estadunidense (JUNGBLUT, Op. Cit., p. 20).

a trabalhar no Instituto *Haggai*, instituição especializada no treinamento de líderes cristãos do mundo inteiro⁵⁹.

Os objetivos traçados para a entidade realçam: divulgar Cristo aos atletas de todas as categorias e modalidades; oferecer condições a eles para que possam evangelizar seus colegas; “cooperar com igrejas, missões e organizações cristãs; contribuir para a prática séria e honesta do esporte e realizar atividades que tornem possível alcançar tais propósitos”⁶⁰.

O destaque aos objetivos acontece porque eles originam mais e mais entidades parainstitucionais religiosas similares, reunindo atletas por modalidades esportivas, que dão seu testemunho e pregam o evangelho. Vamos encontrar o “Ministério Capoeira Nova Visão”; “Surfistas de Cristo”, “Motociclistas de Cristo”, “Montanhistas de Cristo”, “Judocas de Cristo”⁶¹, assim como o movimento ora em estudo. Esse movimento era chamado tanto pelos atletas quanto pela mídia de “grupo de atletas de Cristo”, “surfistas de Cristo”, ou ainda, “esportistas de Cristo”. Segundo as narrativas dos atletas, eles se autodenominavam “atletas de Cristo”, mesmo não filiados ao movimento nacional.

O ano de 1984 foi de deliberações sobre o aspecto legal de registro da entidade dos ADC, em Belo Horizonte, com a criação e aprovação do estatuto; as bases confessionais, o

⁵⁹ Até final de 2008, a diretoria estava assim constituída: Presidente, Jorge de Amorim Campos; 1º Vice Presidente, Paulo Silas do Prado Pereira; 2º Vice Presidente, Baltazar Maria de Moraes Junior; 1º Tesoureira, Eliane Grippe Pereira; 1º Secretário, Merly Nascimento; 2º Secretário, Jocimar Duarte de Oliveira; Diretor Executivo, Paulo Sérgio Nascimento (Disponível em http://www.atletasdecristo.org/quemsomos_diretoria.html, acesso em dezembro de 2008).

⁶⁰ Disponível em <http://www.atletasdecristo.org/index.php?page=textos.php&cn=60&id=64>, acesso em maio de 2005.

⁶¹ Em janeiro de 2007, foi criada a Coalizão Brasileira de Ministérios Esportivos (CBME), constituída por instituições teológicas, missões, igrejas e ministérios comprometidos com a divulgação do evangelho por meio da linguagem universal do esporte. Ela funciona nas áreas de recrutamento, parcerias, coordenação e implementação dos programas estratégicos da *International Sports Coalition* (ISC), que foi fundada em 1982, sendo, oficialmente, uma de suas representantes, entre outras duzentas presentes em diversos países. Dentre os ministérios integrantes da CBME, há os Atletas de Cristo, os Judocas de Cristo, os Montanhistas de Cristo, entre outros. Ela tem como objetivos: *servir pessoas do esporte e organizações esportivas; ligar igrejas e agências com o mesmo propósito; promover agências esportivas; ajudar a desenvolver oportunidades esportivas nas regiões através de parcerias estratégicas; criar sinergias para evitar duplicações; ajudar igrejas/agências a compartilhar os seus recursos e idéias; certificar-se que cada país tem acesso aos recursos para todos os programas estratégicos; ajudar a começar novos ministérios esportivos mediante cooperações locais; identificar líderes-chave de esporte que possam freqüentar a escola de Treinamento de Liderança Esportiva Internacional (TLEI) e outras formas de treinamento; treinar líderes para trabalhar em Ministérios Esportivos através de cursos, conferências e seminários, objetivando fazer com que cada igreja brasileira tenha um Ministério Esportivo; acompanhar esses líderes na implantação dos Ministérios Esportivos, oferecendo-lhes suporte; organizar atividades esportivas/evangelísticas e evangelismo em Grandes Eventos Esportivos; capacitar líderes para multiplicar a visão de Ministérios Esportivos; instalar os 10 Programas Estratégicos da ISC no Brasil. Portanto, a CBME é o canal de informação e de retorno entre a comunidade local e as agências internacionais. Isso ajuda cada agência e igreja a implementar os 10 programas estratégicos do ISC que são: ACE - Conferências de Estratégias; Anfitrião de Parcerias em Grandes Eventos Esportivos; Coalizões Estratégicas Regionais; Igreja & Esporte; Jogos Comunitários Globais; Parcerias em Grandes Eventos Esportivos; Proclamação Através de Pessoas do Esporte; Parcerias Esportivas Estratégicas; Servindo Pessoas do Esporte e Treinamento de Liderança Esportiva Internacional. Há muitos anos, o ISC utiliza um destes programas para coordenar ações de impacto em grandes eventos esportivos, como Jogos Olímpicos de Verão e de Inverno, Copa do Mundo de Futebol, Jogos Pan-Americanos, Copa América de Futebol, entre outros. Disponível em <http://www.cbme.com.br/?dinamico/1572>, acesso em março de 2007.*

slogan “Amendo o Senhor, Correndo Juntos, Alcançando a Muitos”, além da criação do logotipo. Um peixe e um círculo são os símbolos básicos.

Conforme descrição apresentada no *site* dos Atletas de Cristo: o peixe simboliza o cerne do Cristianismo. Cada letra de sua palavra ‘peixe’, no grego, I X O Y E, significa uma inicial da inscrição Jesus Cristo Filho de Deus Salvador. O círculo representa uma bola, um estádio, uma roda de carro ou aro de bicicleta, ou seja, a necessidade constante de dedicação: na vida cristã, de vigiar e orar sem cessar; no esporte, do treinamento constante. As cores do logotipo são amarelo ouro e preto e o peixe corre sempre da esquerda para a direita⁶².

Figura 1: Logomarca dos Atletas de Cristo



Fonte: *Site* da Entidade⁶³

O movimento foi crescendo e, nos dias atuais, há centenas de grupos locais de atletas de várias modalidades esportivas distribuídos pelo Brasil⁶⁴ e pelo mundo⁶⁵. Entretanto, também não se sabe, até o momento, o número de Atletas de Cristo cadastrados no Brasil e em outros países⁶⁶.

Divulgar o evangelho, a imagem e o ideal desse ministério através do esporte envolveu outros instrumentos tais como a periodicidade mensal do “Jornal Atletas de Cristo”, atingindo tiragens de até 36.000 exemplares, de fevereiro de 1998 até maio de 2005, totalizando 239

⁶² Disponível em www.atletasdecristo.org, acesso em maio de 2005.

⁶³ Disponível em www.atletasdecristo.org.

⁶⁴ De acordo com as informações obtidas, via e-mail dos ADC (março de 2007) e em conformidade com os seus *sites*, há 38 grupos locais registrados e atuantes no País. Porém, eles acreditam que têm muito mais e estavam em processo de cadastramento.

⁶⁵ O processo de transnacionalização do movimento já iniciou em vários países da América Latina (Colômbia, Argentina, Paraguai, Equador, Venezuela, entre outros), na América do Norte (Estados Unidos) e Europa (Portugal, Itália, Espanha).

⁶⁶ Segundo resposta dos ADC, via e-mail (março de 2007). Entretanto, Jungblut (1994) descreve que o grupo possui cerca de 3.000 (três mil) atletas cadastrados no Brasil e 50 (cinquenta) no exterior, distribuídos entre 80 (oitenta) grupos locais no país e 05 (cinco) fora dele.

edições⁶⁷, e a comercialização de diversos “produtos do *shopping*”, como camisetas, jaquetas, bonés, *bottons* e muitas outras peças encontradas em sua “Loja virtual”.

A organização dos ADC envolve diversos Programas de Treinamento, cada um com funções bem definidas e objetivando, essencialmente, o funcionamento dos grupos locais, estes, os disseminadores da entidade e os responsáveis pelo ensino e a aprendizagem dos atletas “nota 10”⁶⁸, que têm a grande incumbência de divulgar as palavras, as mensagens de Cristo no universo esportivo.

O *marketing* em torno da entidade é trabalhado em torno de nomes de atletas que são destaques no universo futebolístico, desde o grupo inicial, com João Leite, Baltazar, Alex Dias Ribeiro, Silas, até o grupo atual, com Kaká, Zé Roberto, Lúcio, Cris, Gilberto, Luisão, Edmilson, Mineiro e Jorginho (presidente atual da entidade e “assessor” do Dunga na seleção, atuando como coordenador técnico). Entretanto, foi Alex Dias Ribeiro o grande idealizador de todo este movimento que, em 1986, assumiu a direção executiva da entidade. Seu lema era servir atletas cristãos, organizar e promover grupos de estudos bíblicos, influenciar o meio esportivo e dar apoio emocional e espiritual aos atletas. É um projeto de Deus fundamentado nos esportes, pois, segundo ele, “*Deus entende de tudo, inclusive de esportes*”⁶⁹. Este ex-piloto de automobilismo que, em 1957, viveu seu “encontro com Cristo”, passou a usar, por dezessete anos, de 1964 a 1981, a inscrição “JESUS SAVES” (“CRISTO SALVA”) no seu carro de Fórmula 2⁷⁰, em seus capacetes, macacões, utilizando-a sempre na língua oficial do local da competição.

⁶⁷ Não conseguiam mais cobrir os custos de produção e postagem.

⁶⁸ Para ser atleta de Cristo Nota 10 é necessário: 1. Amar a Deus sobre todas as coisas e através de Cristo ter uma intimidade tão grande com o Criador que o próprio Deus mora dentro dele. 2. Estar tão entrosado com o Treinador (Deus) que tem a mente de Cristo, ou seja, pensa o que Cristo pensaria dentro e fora de campo. 3. Cada passo seu é dirigido pelo Espírito Santo, que lhe dá o poder sobrenatural de competir e falar de Cristo com uma autoridade que vem diretamente do céu. 4. Conhecer, manejar e praticar a Bíblia tão bem como a bola, a raquete, o volante etc., pensando sempre nas palavras desse livro. 5. Ter um compromisso sério com a sua família e com a sua igreja. 6. Amar a seus colegas, adversários e torcedores como a ele mesmo e os tratar como criaturas muito amadas por Deus. 7. Ter uma vida moral pura. Ser íntegro, cumpridor dos seus contratos. Seu nome na praça é de bom pagador, fiel e honesto. 8. A sua palavra é confiável. O seu sim é sim, e o seu não é não. 9. Ter uma conduta tão bonita que os outros digam: se é pra ser igual a ele, eu também quero ser um Atleta de Cristo. Os que falam mal dele, envergonham-se do que diziam ao conhecê-lo de perto. É Sal e Luz entre os seus companheiros. 10. Ser uma companhia agradável para todas as horas, acessível, mas firme nos seus princípios. 11. Ser disciplinado, cumpridor de seus horários e deveres, cuidar do seu corpo como morada do Espírito Santo. Ser humilde e não se julgar melhor do que ninguém. 12. Ser hábil embaixador da paz entre os companheiros de equipe, adversários, cartolas e torcedores. 13. Ser estável. A derrota, a má fase, a contusão, a perseguição, a traição (termo usual entre os atletas evangélicos para designar traidor ou que comete traição aos princípios ou às palavras de Cristo), a morte, a maré braba não conseguem separá-lo do amor de Cristo. Nada abala a sua confiança em Deus. Ele deve ter certeza de que em Cristo é mais que vencedor, e por isso ser capaz de encorajar outros. 14. Investir os seus recursos (tempo, talento e bens) na expansão do reino de Deus. 15. Ter a visão de alcançar o mundo para Cristo através da linguagem universal do esporte e, 16. Ter um compromisso sério e real com Atletas de Cristo. Disponível em <http://www.palavradepaz.com.br/mostraped.asp?id=130>, acesso em dezembro de 2006.

⁶⁹ MARCELO, 2006.

⁷⁰ RIBEIRO, Op. Cit., 1994.

Figura 2: Fórmula 2: Alex Dias Ribeiro no “Karussell” de Nürburgring, em 1978.



Fonte: www.downforce.com.br.

Esse mesmo *slogan* foi usado posteriormente por dois atletas: João Leite, goleiro do Clube Atlético Mineiro⁷¹ e também da Seleção Brasileira de Futebol nos anos de 79, 80 e 81, chamado de “o goleiro de Deus”. O outro atleta foi Bitá Pereira, conhecido como o primeiro surfista de Cristo do Brasil, tinha a inscrição nas suas pranchas de surfe e calções.

Figura 3: Bitá Pereira com a prancha que desencadeou a história do movimento dos surfistas evangélicos de Florianópolis.



Fonte: Renascer Floripa Magazine, 2002.

⁷¹ Ele continuava nesse cargo até a conclusão deste estudo e escreveu dois livros sobre o movimento dos ADC (1994 e 1995) além de diversos textos, boletins de competições, como a Copa do Mundo de Futebol (2006, Alemanha) os Jogos Pan-americanos e Parapan-americanos (2007, Rio de Janeiro), encontrados no *site* da entidade.

No que diz respeito às mulheres atletas de Cristo, elas têm pouca visibilidade no processo de mobilização do movimento. Não há a força do poder da mídia na divulgação, nos projetos, nas ações e nos movimentos em que elas são as autoras sociais. Se o futebol foi o esporte mais mobilizador na captação de atletas cristãos, não temos informação e nem pesquisas que apontem em qual das modalidades esportivas há um número maior de atletas mulheres-cristãs ou em quantas modalidades elas estão inseridas. Isso não difere dos estudos que se reportam ao papel da mulher nos esportes⁷², por maiores que sejam a sua ascensão e seus destaques no âmbito de todas as modalidades.

No universo esportivo brasileiro, e mais precisamente no futebol, por mais que haja uma grande expansão de mulheres-atletas, sabemos que há processos discriminatórios de toda ordem. Knijnik, em recente tese de doutoramento, assinala que o preconceito é a principal causa de estresse emocional das jogadoras⁷³. Segundo ele, o preconceito teve início desde criança e se manifestou quando elas “jogavam bola nas ruas; preconceito na família, nos amigos, na comunidade e na escola. Preconceito a partir de imagens estereotipadas do futebol (como homossexuais), preconceitos que geram discriminações”⁷⁴.

No campo religioso evangélico, as mulheres, em geral, foram e são fundamentais no processo de conversão de seus filhos, namorados ou maridos-atletas. No caso das namoradas ou esposas dos atletas de Cristo, muitas já exerciam uma prática religiosa evangélica cristã ou sabiam de algumas igrejas antes de conhecê-los, e são por eles reconhecidas como grandes batalhadoras, incentivadoras, companheiras⁷⁵. Os seus discursos proselitistas são aliados fortes na arte do convencimento da fé, da crença em aceitarem a “Jesus Cristo como seu Senhor e Salvador”, demonstrando o quão suas presenças são essenciais na tarefa cotidiana de sensibilizá-los. No que diz respeito à sua participação na entidade ADC, o seu papel de destaque aparece na composição dos membros da atual diretoria⁷⁶. Não há registros de ações desenvolvidas ou dirigidas por elas e para elas.

Por sua vez, as esposas dos atletas do movimento de Florianópolis também são citadas como grandes companheiras e estão juntas com eles na superação tanto das “tentações”

⁷² CASTELLANI FILHO, 2003; GOELLNER, 2004; KNIJNIK, 2006, entre outros.

⁷³ Seu objetivo foi estudar as relações de gênero no futebol brasileiro, e este resultado foi apontado por 57,4% das jogadoras entre 16 e 21 anos e 50% entre as de 22 e 27 anos, num universo de 33 jogadoras entrevistadas, que estavam disputando o Campeonato Paulista Feminino de Futebol de 2004.

⁷⁴ KNIJNIK, 2006, p. 388.

⁷⁵ Segundo os depoimentos e os testemunhos deles em Ribeiro (1994) e www.atletasdecristo.org. Não há, nessas referências ou outras pesquisadas, relatos dos motivos da conversão das mulheres dos atletas.

⁷⁶ Na composição da diretoria até dezembro de 2008, num total de sete cargos, somente um era ocupado por uma mulher (1º tesoureiro). No Conselho consultivo da mesma, dentre nove membros, cinco eram mulheres (Disponível em http://www.atletasdecristo.org/quemsomos_diretoria.html, acesso em dezembro de 2008).

diversas (excesso de bebidas, festas, drogas, noitadas) quanto nas situações existências (vazio, solidão)⁷⁷.

2.2.2 Nos discursos dos atletas de Cristo, algumas aproximações com o discurso dos atletas surfistas em Florianópolis

É inegável que os ADC introduziram outros comportamentos no universo esportivo, principalmente no futebol. A Bíblia os acompanha em todos os momentos e eles a conhecem detalhadamente; tratam a todos como “irmãos”, evitam os palavrões, buscam a disciplina nos treinos, são mais resignados, entre outras atitudes que lhes são comuns. No plano pessoal, a ênfase recai na propagação da fidelidade.

A leitura do livro de Alex Dias Ribeiro, “Atletas de Cristo”⁷⁸, aponta para o que Aguiar⁷⁹ chamou de um livro “confessional”. Os testemunhos dos atletas – a maioria jogadores-homens mais “famosos”, “vitoriosos” do meio futebolístico⁸⁰, com passagens pela seleção brasileira, patamar maior da pirâmide esportiva e o ápice na vida de um atleta – têm alvos definidos. Eles buscam, com seu proselitismo religioso, atingir atletas de todas as modalidades esportivas e de diversas denominações religiosas, professando sobre um “time mais que vencedor”, “um time que não perde nunca”.

Se o testemunho é importantíssimo na experiência da conversão, mais vital ainda, para a concretização das entidades religiosas, é quem o confessa. Esses atletas são as “estrelas” dessas organizações, ou seja, através deles o ideal da fé vai se consolidando. Eles funcionam como “garotos-propaganda”, pois dão visibilidade a quem delas participa ou a quem as lidera. Um exemplo proveniente dos ADC está na exposição do Pr. Ezequiel Batista da Luz, o Pr. Zick⁸¹. Ele foi à Grécia, através do Programa Esportivo Missionário, acompanhar e estimular a criação de dois grupos gregos de atletas de Cristo: um na cidade de Creta, liderado pelo jogador Júnior e outro em Atenas, liderado por Manduca. Diz ele: “As possibilidades de crescimento são boas, pois nomes conhecidos no meio futebolístico mundial, como os

⁷⁷ Ver análises no Capítulo 3.

⁷⁸ RIBEIRO, Op. Cit.

⁷⁹ AGUIAR, Op. Cit, 2004.

⁸⁰ São 23 testemunhos, sendo 22 homens e uma mulher somente, que ela era atleta de voleibol. Os demais são: 18 jogadores de futebol, 02 atletas do surfe, um do automobilismo e outro do basquetebol. Nomes como João Leite (Goleiro de Cristo), Baltazar (Artilheiro de Cristo), Silas, Jorginho, Batista, Muller, Eliana Leite, entre outros, contribuíram para a construção da entidade Atletas de Cristo.

⁸¹ Missionário das Igrejas Batistas do Brasil, atualmente trabalhando em Portugal e diretor dos atletas de Cristo na Europa.

campeões mundiais com a Seleção Brasileira⁸², Rivaldo (campeão em 2002) e Mazinho (campeão em 1994), freqüentam as reuniões”⁸³.

Não fugiu a essa regra o movimento local, que tinha o testemunho, juntamente com a conversão, como um dos principais alvos na captação e cooptação de adesões ao movimento e, conseqüentemente, ao movimento neopentecostal que ia se construindo. Para Marcos, os campeonatos eram espaços propícios para a prática de arregimentar as estrelas convertidas e, nas palavras dele: *sempre aproveitávamos os campeonatos e quando havia algum surfista nacional de renome que fosse evangélico, ele era convidado a dar o seu testemunho*⁸⁴.

Também havia, por parte das lideranças, uma preocupação com as pessoas que se convertiam, assim como com seus conteúdos. No que diz respeito à atenção dispendida aos seguidores, Luciano assinalou “as preocupações” que permeavam o grupo, tendo o *cuidado de que as pessoas que fossem dar seu testemunho tivessem tido efetivamente essa experiência* (da conversão). Havia uma seletividade em relação a quem fosse testemunhar, pois, segundo ele, *não poderiam dar a voz a qualquer um, qualquer aventureiro que quisesse só aparecer ou coisa parecida*. Diante disso, a seriedade era imprescindível, *afinal de contas era um culto a Deus, então era uma coisa realmente muito séria*. Outro cuidado se referia à vida pessoal do atleta, pois segundo ele, *se o fulano está a fim de falar, mas a vida dele não mudou realmente, ou se aqui ele fala isso, mas ali ele age de outra forma*, então ele não podia testemunhar, eles *tinham algumas cautelas*⁸⁵.

A narrativa demonstra haver um certo controle e manipulação sobre os testemunhos, no sentido do dever da difusão e obediência aos ditames do movimento, ou seja, não dar visibilidade ao fracasso, afinal o movimento buscava o testemunho de resultados, tratando-se de uma “equipe de surfistas mais que vencedor”. Esse fato denota o caráter de escamoteamento e de alienação dos atletas, face às reais situações que envolvem a vida cotidiana em suas diversas dimensões (política, cultural, econômica, etc.).

O discurso religioso que permeia as causas da conversão dos atletas de Cristo⁸⁶ diz respeito ao medo das contusões; à ansiedade nos momentos que antecedem às convocações, seja para o time ou para a seleção; aos cartões amarelos ou vermelhos, entre outros. Em contrapartida, os atletas surfistas do movimento local citavam como principal causa de conversão o envolvimento que tinham com as drogas. Grosso modo, podemos dizer que os

⁸²Grifo meu.

⁸³LUZ, 2007.

⁸⁴Marcos, entrevista em 17/06/2005.

⁸⁵Luciano, entrevista em 20/06/2005.

⁸⁶RIBEIRO, Op. Cit.

problemas que envolvem o **antes** e o **depois** da experiência religiosa dos atletas estão envoltos pelo “vazio existencial” e pela sua superação, que ocorre pelo testemunho, sobrevivendo, conseqüentemente, a conversão.

2.2.2.1 O vazio existencial: razão da conversão religiosa

O ato de converter-se compreende “aceitar Cristo como seu Senhor e Salvador”, “entregar sua vida para Cristo”, “tomar consciência do plano de Deus para a sua salvação”, “estar na presença do Senhor”, “convencer-se pelo Espírito Santo”, entre outros aspectos⁸⁷. Significa que, independentemente das causas, dos motivos que levam os atletas a se converterem, o “vazio” – expressão vinculada ao seu estado existencial e que pode, em sua decorrência, contribuir para o fortalecimento de sua fé em alguém ou em algo – é utilizado, majoritariamente, por todos os esportistas dos dois movimentos.

Os ADC assim se manifestam: Batista⁸⁸ foi ficando triste e com isso passou a pensar mais em sua vida: “Era como se eu estivesse diante de uma fonte seca. Mesmo no clube grande eu continuava sedento e com aquele incômodo sentimento de vazio dentro de mim”⁸⁹. O surfista Jojó de Olivença⁹⁰ tinha uma rotina que lhe tirava a satisfação de viver e sua “alegria durava pouco, e eu voltava ao mesmo vazio de antes”⁹¹.

“Eu poderia não ter voltado pra Jesus. Sempre tive sucesso, dinheiro, saúde, família, meus filhos, não tinha motivo nenhum para segui-lo, mas o vazio que eu sentia no coração era imenso. Só Jesus mesmo com seu amor incomparável pra suprir todas as dificuldades que eu tinha”, descreveu Müller⁹². Outro jogador de futebol, César Sampaio⁹³, disse ter realizado todos os seus sonhos de menino e julgava ser feliz. Entretanto, tudo isso não conseguia lhe “dar paz e alegria ou preencher o grande vazio que sentia interiormente”⁹⁴.

Entre os atletas do movimento religioso de Florianópolis, o mesmo discurso refletia-se na sua principal liderança, Bitá Pereira. Em muitos de seus depoimentos dados a diversos veículos de comunicação, ele assim argumentava: “Eu tinha tudo. Agora sim eu seria feliz,

⁸⁷ No Capítulo 3 será abordado esse tema da conversão.

⁸⁸ Jogador de futebol e defendeu a seleção brasileira nos anos de 1987 e 1988.

⁸⁹ RIBEIRO, Op. Cit p. 58.

⁹⁰ Pioneiro dos Surfistas de Cristo, foi bicampeão brasileiro profissional em 1988 e 1992; campeão paulista em 1993, ingressando, nesse mesmo ano, na primeira divisão do surfe mundial, ou seja, na elite mundial dessa modalidade, o *World Championship Tour* (WCT), permanecendo nela até 1998.

⁹¹ RIBEIRO, Op. Cit p. 71. Grifei citações e depoimentos para destacar a repetição do tema.

⁹² Jogador de futebol, foi campeão do mundo na copa de futebol de 1994, nos EUA, entre outros títulos. Ele já foi pastor de uma igreja evangélica e, atualmente, é comentarista esportivo de uma rede de televisão (RIBEIRO, Op. Cit p. 89).

⁹³ Jogador de futebol e campeão paulista e brasileiro em 1993, da Taça Libertadores da América (atual Copa Toyota Libertadores), em 1999 e, atualmente, é gestor do Pelotas/RS..

⁹⁴ RIBEIRO, Op. Cit p. 111.

mas para minha surpresa eu continuei tão vazio e sem paz como antes⁹⁵; ou “no meio de toda esta história tinha um vazio muito grande em meu coração que tentei preencher com namoradas, viagens”⁹⁶.

O jornal Folha de São Paulo de 24/04/92 noticiou a consagração de Bita com a manchete “Surfista é ordenado pastor evangélico em SC”. Na matéria, ele reafirmava seus depoimentos: “eu era católico não praticante, tinha dinheiro, namoradas, carro novo, surfe, bebida e drogas. Era um surfista campeão, mas no fundo era uma vida vazia”. Em reportagem de um jornal de Florianópolis, O Estado, de 14 de abril de 1993, com a manchete “Cristo em ritmo de rock”, de Raquel Eltermann, ele diz: “eu tinha tudo o que queria: dinheiro, carro do ano, viagens, mas eu sentia um vazio”. Por fim, em entrevista para este estudo, ele reafirmou o mesmo discurso e o seu pensamento em suicidar-se: *eu achava que já tinha feito tudo, não agüentava mais uma noitada de droga e de loucura, sentia um vazio, pensava muito em suicídio*⁹⁷.

A propósito, Cláudia Pereira também teve um discurso similar: *na verdade todo mundo procura ser feliz, mas no todo, todo mundo tem um vazio no coração*. Como tinha começado a *experimentar* drogas, *sempre procurava algo mais* e quando voltava das festas, dizia sentir-se *mais vazia do que tinha ido, voltando aquele vazio no coração que era muito grande*. Para sair dessa situação, foi para o retiro dos jovens católicos, que acontecia no Retiro dos Padres, no Morro das Pedras. Lá chegando disseram-lhe que *é de Jesus que tu precisas*. Como já havia recorrido a tantas coisas pensou: *já experimentei tanta coisa, vou experimentar esse tal de Jesus*⁹⁸.

Ivan falou das boas condições econômicas que ele vivia, pois além do surfe, *tinha uma loja, um restaurante* que era administrado pela esposa e ele *ficava mais nessa de estar surfando*. Com isso enfatiza o vazio, dizendo que o sentia fortemente *porque tinha tudo, mas, lá dentro, tinha um vazio*. Para dar cabo disto, ele “questionou” a existência de Deus e como resultado *eu falei com Deus*⁹⁹.

O vazio existencial os levava a diversas situações. Alguns se viam acometidos de incertezas: “Eu era inseguro, supersticioso, medroso e mentiroso. Parecia um bom sujeito aos olhos da sociedade, mas eu estava completamente distante dos padrões de Deus”, disse João

⁹⁵ Idem, p. 49.

⁹⁶ Disponível em www.renascerfloripa.com.br e Renascer Floripa Magazine, 2002, p. 8.

⁹⁷ Bitá, entrevista em 26/05/2003.

⁹⁸ Cláudia, entrevista em 12/04/2004.

⁹⁹ Ivan, entrevista em 10/11/2004.

Leite¹⁰⁰. Outros se achavam rodeados de rivais, como, por exemplo, Jorginho, que ao sofrer tantas contusões se viu convencido “de que só podiam ter feito um despacho” para ele¹⁰¹.

Essas situações aconteceram **antes** das suas conversões e ser cristão se revertia numa grande ajuda tanto na carreira futebolística, como na auto-estima do jogador, testemunhou Lúcio: “Houve uma mudança total em minha vida, desde que me tornei cristão. Antes disso não havia disciplina em minha vida, eu tinha uma baixa auto-estima, e eu não tinha confiança nas coisas que eu fazia no dia a dia”¹⁰².

O vazio existencial pode estar refletido, de certa forma, na submissão a um modelo em que “as novas descobertas e as invenções tecnológicas impuseram uma velocidade aos acontecimentos que, ao contrário do que se propunha, diminuíram ainda mais o tempo para se refletir sobre o ‘fazer do homem’, sobre as ‘coisas da vida’, sobre suas certezas e incertezas”¹⁰³. Entretanto, esse mesmo vazio acena também, segundo Marchi, para uma possível aproximação com sua própria religiosidade, pois:

Ao se buscar uma explicação do mundo e da sociedade pela via única da racionalidade, esbarrou-se num fato objetivo: as pessoas continuavam a contemplar o ‘extra-ordinário’, preservavam a crença naquilo que estava fora do cotidiano e das coisas comuns nas quais se expressava uma ordem sagrada que dava sentido às suas vidas, aos lugares e à sua concepção de mundo. Elas continuavam a mitificar o tempo e o espaço do sagrado¹⁰⁴.

Em se tratando da religiosidade na contemporaneidade, Brighenti expõe como uma de suas características “o relativismo religioso, que proclama o direito de cada um ter sua própria crença, baseado em dois princípios: não há uma única verdade, mas várias; não há uma única forma de vida religiosa, mas uma pluralidade, pois todas as religiões são boas”¹⁰⁵. Dessa forma, diz ele,

acentua-se a experiência pessoal, numa espécie de misticismo supra-ecumênico, livre da submissão às instituições. É a emergência de ‘comunidades emocionais’, alicerçadas na experiência espiritual ao redor de um líder, mas que tampouco exerce um papel organizador e controlador do espaço religioso¹⁰⁶.

O envolvimento com o universo das drogas foi o tema mais recorrente entre os atletas religiosos do grupo de Florianópolis, e a existência do vazio estava intimamente relacionada a

¹⁰⁰ RIBEIRO, Op. Cit p. 20.

¹⁰¹ Ibid., p. 40.

¹⁰² Lúcio, testemunho dado em 29/07/2002 ao site www.atletasdecristo.org. Jogador de futebol e campeão pela seleção brasileira na Copa do Mundo de Futebol, em 2002, na Coreia e no Japão, e da Copa das Federações de 2005, entre outros títulos.

¹⁰³ MARCHI, 2005, p. 35.

¹⁰⁴ Ibid., pp. 35-36.

¹⁰⁵ BRIGHENTI, 2001, p. 41.

¹⁰⁶ Ibid., p. 42.

isso. Assim, a droga se constituiu no forte motivo das suas conversões. Em Bita, ela o impedia de viver como um cristão e como cidadão, pois *não estudava, só consumia droga e sua mesada era para usar em drogas*. Quando não tinha, disse ele, *dava um jeito de arranjar dinheiro, enrolava meu pai. Eu só consumia, eu era um consumidor voraz de dinheiro, bebida, álcool e motéis. Era um filhinho de papai, debilóide, era um cara que não produzia nada*¹⁰⁷. Para Ivan, a droga tinha dupla função. Paradoxalmente ela atuava como fuga e remédio. A fuga porque *vivia já num estado de depressão* e o remédio porque *o drogado, ao invés dele se trancar, ele usa droga [...] como um remédio*¹⁰⁸.

Segundo Paulilo e Jeolas “a droga, assim como o sexo, oferece o que o mundo tem de mais escasso, a sensação de felicidade e prazer, ao mesmo tempo em que podem trazer ansiedade e sofrimento”¹⁰⁹. Estes dois últimos elementos estavam presentes sempre nas falas dos surfistas entrevistados quando se reportavam à sua condição de usuário, gerando, como dizem os autores “*uma insatisfação de ordem pessoal [vazio] e uma busca de ordem espiritual*”¹¹⁰.

A saída encontrada para essas situações foi a adesão ao recurso religioso da crença, diga-se de passagem, “evangélica”. Ela era a sua salvação, o que não garantia que o seu vazio deixasse de existir, mesmo que ele fosse “ocupado pelo seu Senhor e Salvador”.

A crise do sentido da vida é um dos valores que assola uma sociedade plural, e com isso as pessoas não se sentem mais atendidas “pelas agências” que tradicionalmente lhes ofereciam tal “sentido”. Segundo Campos, “é exatamente este vazio que gera a oportunidade para a ação de novos agentes ‘vendedores’, verdadeiros empreendedores que vão disputar com outros ‘empresários simbólicos’ um lugar dentro do ‘mercado de bens simbólicos’”¹¹¹. O vazio existencial se constitui uma excelente “mercadoria” para ser trabalhada pelas igrejas, na cooptação e sedução dos fiéis.

Numa sociedade em que tudo gira em torno da mercadoria e do consumo, o vazio existencial contribui para a geração do espetáculo. Desse modo, tudo se transforma em espetacularização e banalização, configurando-se em alienação, apatia, passividade¹¹².

Em torno de um vazio existencial, outras práticas discursivas surgem e elas referem-se à fidelidade; ao encontro e à experiência ora com Cristo, ora com Deus; às influências das mulheres e dos familiares; às derrotas no esporte que se convertem em vitórias religiosas; e

¹⁰⁷ Bita, entrevista em 26/05/03.

¹⁰⁸ Ivan, entrevista em 10/11/2004. Este assunto será aprofundado no próximo capítulo.

¹⁰⁹ PAULILO e JEOLAS, 2005, p. 183.

¹¹⁰ Idem.

¹¹¹ CAMPOS, Op. Cit, p. 54.

¹¹² DEBORD, 1997.

aos discursos metafóricos, utilizando linguagens esportivas para situações religiosas ou vice-versa, entre outras práticas. Ainda sobre o que antecede a conversão, há também outros olhares sobre si, provocados pelo vazio existencial: o olhar da infelicidade, da destruição, da baixa auto-estima: “um satanás¹¹³”, “um mulherengo”, “um reserva”.

Refletindo sobre a relação “vazio existencial e religião”, Viktor Frankl, psiquiatra austríaco que viveu as atrocidades do nazismo na Segunda Guerra Mundial – entre elas a perda dos pais, da esposa, de amigos, além de passar por vários campos de concentração –, dizia que cada época tem as suas próprias neuroses e, portanto, precisa de sua própria terapia. Assim que, para ele, “o homem de hoje não está, em primeiro lugar, frustrado sexualmente¹¹⁴, mas existencialmente”, tomado por um “sentimento de futilidade, de falta de significação e de vacuidade: o vazio existencial”¹¹⁵.

Para preencher esse vazio, eles partem em busca da palavra do Senhor, porque ela é que mostra o caminho para as suas vidas, ela faz com que superem os seus fracassos, as suas fragilidades. Proliferam, assim, as igrejas evangélicas, responsáveis por preencher os seus vazios, ou a sua salvação. Essa espécie de exclusividade reconhecida às igrejas como salvadoras de suas almas os conduzem a buscá-las compulsivamente como se fossem “injeções” de cuidados que os aliviem desse vazio. Entretanto, o resultado, pode-se dizer, é uma anestesia coletiva que proporciona espaços repletos de oferta religiosa, expandindo o que a sociologia da religião denomina de mercado religioso¹¹⁶.

2.2.2.2 Nas imagens e linguagens de Cristo, surgem as grandes jogadas e as grandes ondas

As imagens narradas pelos atletas estão numa teia complexa, que paira entre a realidade e a representação. Isso não significa que sua narrativa esteja dissociada da realidade, mas ambas se entrecruzam, emergindo assim diversos personagens.

Depois da conversão, o olhar de muitos atletas sobre a superação do vazio em que se viam mergulhados foi traduzido pela presença de Cristo e sua compreensão de fato veio dotada de vários sentimentos. Um deles foi a felicidade, por conseguir a companhia de Jesus “nos treinos, nos jogos, nas dificuldades, no banco, no gol, na derrota e na vitória, na contusão”, e por ter intuições certas como “na hora de pegar o pênalti, me dando

¹¹³ Os atletas utilizam a palavra “*Supertraíra*” para designar satanás ou diabo.

¹¹⁴ Como no tempo de Freud, início do século XX.

¹¹⁵ FRANKL, 1989, p. 89.

¹¹⁶ Sobre mercado religioso ver Capítulo 5.

capacidade, técnica, condição física e intuição de pular para o lado certo onde o atacante vai chutar”¹¹⁷.

Essa felicidade transparecia também na aceitação de Cristo, pois além de uma mudança interior – de ter sido “o lance mais importante, uma mudança de dentro para fora, uma paz total, uma alegria, uma segurança, uma tranqüilidade” –, a proteção “Dele” resultou em mudanças profissionais, “pois até na seleção brasileira eu fui parar”, disse Jorginho¹¹⁸.

Se, para os ADC, suas preocupações estão relacionadas mais à sua vida profissional, para os atletas do movimento de Florianópolis elas estiveram na esfera pessoal, apesar de também se sentirem atuando no mesmo time cristão. Isso porque as suas pós-conversões se traduzem num encontro consigo mesmo, através de algo que transcende a si, e que se manifesta em “falas divinas”. Bitá e Ivan narraram como foi este diálogo com o sagrado. Para o primeiro, *Jesus falou que as coisas velhas vão passar e tudo se fará novo*¹¹⁹ e, Ivan sentiu *uma voz de Deus falando: “oh! vai, joga esse teu deus fora”*¹²⁰. Essas manifestações se fizeram presentes, o que significou a sua libertação do mundo das drogas.

Outra atribuição de “graças a Ele” é de que a derrota no esporte é a vitória religiosa. Seja na derrota ou na vitória, Cristo e Deus são mais do que referenciados. São sempre reverenciados; raríssimas vezes, os jogadores atribuem as causas de fracasso, de arrependimento em seu trabalho, à sua condição de trabalhador do futebol. Esquecem que essa sua condição profissional exige um treinamento, uma disciplina, uma formação técnica e tática a desenvolver; que sofrem toda espécie de interferências causadas pela realidade social e, nessas circunstâncias, vivem a pressão das relações de poder, das forças políticas e dos interesses midiáticos. O ex-jogador Batista relatou essa tensão: “sempre me via pressionado numa decisão. Acordava bem cedo para orar, pedindo a Deus que me desse um gol”. Como recompensa, “Deus me deu aquele lindo gol de bicicleta”¹²¹. Outro que também recebeu as “graças divinas” foi o surfista Jojó de Olivença: “Deus me deu uma resposta instantânea: o título de campeão brasileiro de surfe. Eu não era ninguém, mas Deus me pôs lá. Foi um presente e tanto”¹²².

Dentre as imagens atribuídas pelos atletas, podemos elencar um rol de personagens que surgiram delas: a) Cristo ter sido consagrado “patrocinador”: com a inscrição “Jesus Salva”, ele apareceu no carro de Alex Dias Ribeiro e na prancha de Bitá Pereira; b) Cristo ter

¹¹⁷ João Leite, in RIBEIRO, Op. Cit., p. 20.

¹¹⁸ Jorginho, *ibid.*, p. 40.

¹¹⁹ Bitá, entrevista em 26/05/03.

¹²⁰ Ivan, entrevista em 10/11/2004.

¹²¹ Batista, in RIBEIRO, Op. Cit., p. 59.

¹²² Jojó de Olivença, *ibid.*, p. 70.

sido “companheiro”, pois, como já vimos, estava com eles em vários lugares e situações; c) Deus “premiou”, pois, jogando bem “Deus ainda [dá] um gol de cabeça”¹²³; d) na condição de “diplomata”, Deus conferiu título de “maior embaixador de Cristo na Espanha”¹²⁴; e) Cristo atuou como “técnico”, sendo eleito “o melhor técnico do mundo”¹²⁵; f) Deus foi ovacionado como “jogador”, pois Ele “não joga só na defesa”¹²⁶; g) Jesus apareceu como “empresário” porque muitos jogadores “tiveram seus passes comprados para o time de Cristo”¹²⁷ e “pagando um alto preço na cruz, [o que lhes garantia] a libertação e a vitória”¹²⁸; e, por fim, h) contraditoriamente, Deus foi tido como “profano”, porque era “do mundo” e não tão bom: “Ele” não agiu “de forma tão generosa na vida de todos os atletas cristão”¹²⁹.

Segundo Antônio da Silva, há crentes pertencentes a determinados movimentos e instituições religiosas que têm uma visão desconfiada do mundo e buscam, constantemente, afastar-se das coisas mundanas. Para isso dizem: “é do mundo”. Distanciar-se das *coisas do mundo* significa um modo de resistirem à secularização. Recorrem, portanto, ao sagrado, estabelecendo com ele uma relação de esperança, uma vez que ele representa a libertação das perversidades humanas¹³⁰.

Num entendimento amplo, a religiosidade se baseia no modo como a pessoa recorre ao sagrado, como ela lida com a sua crença, suas convicções, seus princípios religiosos. Observa-se, nos discursos dos atletas pertencentes aos dois movimentos, que ela surge com traços de uma “religiosidade difusa”¹³¹, múltipla; afinal, “para encontrar Cristo”, “para sentir Cristo em seu coração”, eles não precisavam ir ou estar numa igreja – pelo menos neste momento. O próprio grupo ou o movimento lhes propiciava isto. Uma religiosidade flexível, que cede diante de uma situação de medo, de risco, de apreensão, de incertezas; uma religiosidade com ênfase na experiência religiosa emocional. De acordo com Bittencourt Filho: “Ganha terreno a religiosidade que se expressa preferencialmente por meio de sentimentos, intuições, crenças

¹²³ Batista, *ibid.*, p. 60.

¹²⁴ Donato, *ibid.*, p. 55.

¹²⁵ Jojó de Olivença, *Ibid.*, p. 70.

¹²⁶ Baltazar, *Ibid.*, p. 23.

¹²⁷ Baltazar, *Ibid.*, p. 24.

¹²⁸ Mauro Madureira, *Ibid.*, p. 48.

¹²⁹ RIBEIRO, Op. Cit, p. 55.

¹³⁰ SILVA, Antônio, 2007.

¹³¹ Presente em novos movimentos como a Nova Era. “Segundo a Astrologia clássica, a cada dois mil anos o sol ocupa uma casa do Zodíaco. Próximo do ano 2000, o sol estaria deixando a casa de Peixes e se instalando na de Aquário. Por isso, o Cristianismo teria sido dominante até agora. Portanto, com o sol ocupando uma nova casa, estaríamos, segundo essa concepção, no limiar de uma nova era, na qual ocorreriam mudanças radicais em todos os planos da existência humana” (BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 187).

difusas e místicas capazes de prover, antes de mais nada e acima de tudo, o bem-estar espiritual”¹³². Ressalta, assim, que a religião e a religiosidade pertencem à subjetividade.

No caso desses dois movimentos, no interior dos quais convivem atletas de outras denominações religiosas, com convertidos e não-convertidos partilhando os mesmos espaços, a religiosidade vinha assistida de diversos conteúdos espirituais necessários às suas mudanças, o que lhes permitiu aproximações com o sagrado: “Jesus entra no meu coração”, não importando as diferentes tendências religiosas ali existentes. Decorria dali, portanto, a “profanação” ou a secularização do que é sagrado¹³³. Não existiam, para eles, separações e nem oposições no espaço, tempo e papéis, nessa relação que eles estabeleciam com Deus, ou com Cristo ou, ainda, com o Espírito Santo.

Podemos apontar experiências religiosas fundamentais para o surgimento desses dois movimentos, assim como para diversos outros, constituindo-se num forte elemento na relação da pessoa com o transcendente, com o sagrado. Bittencourt Filho¹³⁴, ao dissertar sobre a religiosidade brasileira, chama a atenção para o amplo crescimento em torno da procura por experiências religiosas em detrimento do pertencimento formal a qualquer religião ou confissão religiosa. Nesse sentido pode-se afirmar que, no caso do movimento aqui estudado, a experiência religiosa vivida por muitos dos seus integrantes foi um dos passos definidores na formalização de uma futura organização religiosa e, conseqüentemente, na vinculação a uma religião. São, portanto, as experiências religiosas formando-se dentro do movimento, culminando no pertencimento a uma religião e, a partir dela, provocando a abertura de diversas igrejas.

Cabe perguntar: e quem não é atleta de Cristo, é um perdedor? Tanto na tese quanto no artigo, Aguiar¹³⁵ discorre sobre o “atleta-não-de-Cristo” ou “não-religioso”¹³⁶. Diz o autor que esses indivíduos são alvos em potencial do discurso religioso evangélico, principalmente porque eles estão “afastados de Cristo”. Perde, portanto, quem não se entrega totalmente a Deus ou a Cristo. É nessa esfera da religiosidade que o discurso dos atletas transita. Nas demais esferas, sejam elas do âmbito pessoal e profissional, não há pesquisas que demonstrem

¹³² Ibid., p. 189.

¹³³ Sagrado e profano, segundo Eliade (2001), são duas maneiras de ser no mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo de sua história que se misturaram, permitindo-se entrelaçamentos.

¹³⁴ Idem.

¹³⁵ AGUIAR, Op. Cit. 2004 e 2006.

¹³⁶ “Aquele que não passou pela experiência da conversão nos moldes arminianos” (AGUIAR, Op. Cit, 2004, p. 354). A teologia arminiana defende a vontade livre (SANTOS, 2004). Dessa forma, a conversão é uma decisão, uma atitude do desejo, da vontade do homem. É convertido quando ele atende ao apelo do pregador, vai à frente do púlpito ou do pregador e toma uma decisão para aceitar Cristo. A teologia arminiana deriva do teólogo reformado holandês Jacob Harmensz (Jacobus Arminius, 1560-1609).

ou reflitam sobre o significado de “perdedor”, tanto aos olhos dos atletas de Cristo quanto aos olhos dos demais atletas não filiados à sua organização.

As experiências e os “encontros com Cristo”, responsáveis, também, pelas modificações em suas vidas, são representados por passagens bíblicas. O processo de evangelização surge, em maior grau, nesses discursos dos atletas dos dois movimentos. Dessa maneira, vê-se que o texto bíblico sempre tem as respostas para os seus problemas ou para diferentes situações vividas no meio esportivo. De acordo com João Leite, Deus falava com ele quando estava no gol, dizendo “Não te mandei eu? Esforça-te, e tem bom ânimo; não temas, nem te espantes; porque o SENHOR teu Deus está contigo, por onde quer que andares [sic] (Js 1:9)”¹³⁷. Outra passagem bíblica é narrada por Donato: ele estava no time, como reserva, havia três meses. Falando sobre isso com João Leite, ele lhe disse para orar e esperar o momento da manifestação de Deus, e leu para ele: “1 Pedro 5:6: Se vocês se humilharem debaixo da mão poderosa de Deus, em sua ocasião oportuna Ele levantará vocês”¹³⁸. Fazendo o que João Leite solicitou, uma semana depois Donato foi escalado para o banco de reservas e, na contusão de um jogador titular, ele entrou “jogando. Aleluia!”, disse ele. A partir daí, não mais saiu do time titular. Será que a contusão é a resposta religiosa ao outro? Ou essa resposta religiosa não seria uma advertência para o contundido, “talvez”, por desacato ou por desobediência ao Senhor?

O discurso religioso, eivado de comparações metafóricas, utilizando linguagens esportivas para situações religiosas ou vice-versa, é igualmente evangelizador: “[...] temosorado nas concentrações da Seleção, para que Deus nos dê habilidade, inteligência e sabedoria dentro de campo, para jogarmos para a honra e glória do nome Dele”¹³⁹. Jorginho afirmou que a aceitação de “Cristo como [seu] Salvador”, se tornou o “lance mais importante [...], uma mudança de dentro pra fora, uma paz total, uma alegria, uma segurança, uma tranquilidade”¹⁴⁰. Por sua vez, o surfista Jojó de Olivença falou do conhecimento que Cristo tinha do surfe: “Jesus manja tanto de surfe que até andou sobre as águas e sem prancha”¹⁴¹. Vimos que a construção do discurso metafórico ocorre com base em analogias vivenciais.

Também o uso da linguagem secularizada, em que utilizam personagens sagrados, serve para trazer os atletas para o movimento e, conseqüentemente, inseri-los nas igrejas,

¹³⁷ Na tradução bíblica, encontramos: *Não te mandei eu? Esforça-te, e tem bom ânimo; não atemorizes, nem te espantes; porque o Senhor teu Deus é contigo, por onde quer que andares* (Josué 1:7-9). In RIBEIRO, Op. Cit, p. 19.

¹³⁸ Segundo a tradução bíblica: *Portanto, sejam humildes debaixo da poderosa mão de Deus para que ele os honre no tempo certo* (1Pedro 5:6). In RIBEIRO, Op. Cit, p. 59.

¹³⁹ Grifos meus. Silas, Ibid., p. 34.

¹⁴⁰ Jorginho, Ibid., p. 40.

¹⁴¹ Jojó de Olivença, Ibid., p. 70.

essencialmente nas evangélicas, porém não necessariamente na religião em si. Assim, não falam em denominação ou religião, mas em movimento, em grupo, em entidade, em organização que freqüentam. Aguiar¹⁴² reforça essa tese, concluindo que os ADC trazem, como novidade, a inserção da religiosidade evangélica no esporte, com traços de sua linguagem e com explicação igualmente evangélica da atividade esportiva, destacando as vitórias e as grandes conquistas dos atletas filiados ao grupo e silenciando quando há a derrota.

Aguiar desenvolve, em sua tese, a relação do Protestantismo com o esporte, no caso específico, o futebol. Fundamenta o surgimento do grupo Atletas de Cristo – formado por esportistas protestantes profissionais, atuantes no ambiente esportivo e com objetivos religiosos proselitistas – com a dessacralização do domingo, considerado, até então, tempo sagrado. Aborda também as mudanças no campo protestante, de visões referentes aos obstáculos e participação de seus seguidores nas práticas dos esportes, particularmente o futebol.

Revela, portanto, que:

quanto mais racional, científico e profissional se tornou o esporte, principalmente o futebol, mais aceitável se tornou aos protestantes. Conseqüentemente, quanto mais a secularização se aprofundava na sociedade brasileira, mais os protestantes desencantavam os últimos bastiões da sacralidade, sobretudo o domingo, tempo sagrado, e mais se abriam para as práticas ‘seculares’ como o futebol. Esse processo de desencantamento do mundo acabou por conduzir os evangélicos a uma reavaliação de parte de suas práticas religiosas [...]. Pode-se dizer que, de forma indireta, este processo abriu espaço para o surgimento de novas denominações evangélicas, ao lado de outros fatores como a urbanização e industrialização¹⁴³.

Continuando as reflexões sobre as possíveis aproximações entre o ADC e os surfistas cristãos – é possível que os ADC tenham influenciado a constituição do movimento dos atletas do surfe em Florianópolis, porque os anos de criação ou fundação desses dois movimentos foram muito próximos: 1981, os ADC e 1982/83, os atletas em Florianópolis. Certamente que o movimento nacional exerceu efeitos estimuladores no movimento local, pois a presença em dois cultos do diretor executivo da ADC, Alex Dias Ribeiro *ministrando a palavra de Deus, sempre a Bíblia sagrada*¹⁴⁴, foi importante para “arrebatar” mais atletas fiéis, simpatizantes e adeptos, incentivando, conseqüentemente, o crescimento do movimento. Entretanto, essas aproximações não tiraram a autonomia do grupo, ou seja, a sua “forma” de

¹⁴² AGUIAR, Op. Cit. 2004.

¹⁴³ AGUIAR, Op. Cit, p. 352.

¹⁴⁴ Ivan Junckes, entrevista em 10/11/2004.

condução e de organização. O “conteúdo” dos movimentos era o mesmo: “pregar a palavra, o evangelho de Cristo para todos”.

É possível, também, que tenha havido um afastamento entre os dois movimentos causado pelo vínculo que o movimento local tinha, mesmo que informalmente, com uma igreja, a Batista Betel. Diferentemente, o movimento nacional se definia uma organização paraeclesial, isto é, interdenominacional¹⁴⁵, embora os dois movimentos apresentassem uma linha doutrinária proveniente de um “ecumenismo”¹⁴⁶ tanto pentecostal quanto neopentecostal, portanto, muito próxima.

O efeito disso é que uma entidade paraeclesial permite, também, situações de pluralismo. O próprio movimento ecumênico já é uma delas e, dentre as demais apresentadas por Berger¹⁴⁷ e que continuaremos a ver nos capítulos seguintes, destaco duas, justamente porque elas descrevem com propriedade aspectos concernentes à constituição e afirmação dos dois movimentos religiosos. A primeira situação pluralista está relacionada à escolha religiosa, ou seja, ela “não só dá ao indivíduo uma oportunidade de escolha, mas o força a escolher. Justamente por isto, torna muito difícil a chegada à certeza religiosa”¹⁴⁸. Insere-se aí uma estrutura de “plausibilidade”, conceito sempre presente nas obras de Berger que trata de examinar a “suspensão da dúvida”, que ocorre principalmente com o intuito de alcançar um número considerável de simpatizantes. A segunda refere-se à idéia de mercado religioso: Berger defende que a situação pluralista é indubitavelmente uma *situação de mercado*¹⁴⁹, pois, “nela, as instituições religiosas tornam-se agências de mercado e as tradições religiosas tornam-se bens de consumo. De qualquer forma, grande parte da atividade religiosa nessa situação vem a ser dominada pela lógica da economia de mercado”¹⁵⁰. Assim sendo, é compreensível que encontremos evangélicos “transitando”, concomitantemente, nas mais distintas igrejas.

Sinais de um mundo que se quer secularizado, tecnologizado e informatizado vêm demonstrando, portanto, que sentimentos e expressões religiosas não estão desaparecendo. O que há são “outras formas de organização” – crescentes, diga-se de passagem – que objetivam introduzir modificações no que concerne às religiões. Beckford já as chama de “movimentos

¹⁴⁵ Com independência de uma instituição religiosa específica, portanto, uma organização com livre acesso às igrejas de diversas denominações evangélicas.

¹⁴⁶ De acordo com Berger (1985, p. 153), “no sentido de uma colaboração amigável cada vez mais estreita entre os diferentes grupos envolvidos no mercado religioso”.

¹⁴⁷ BERGER, 1985, p. 139-164 e BERGER, 1997, p. 78-92.

¹⁴⁸ BERGER, 1997, p. 80.

¹⁴⁹ Grifo do autor.

¹⁵⁰ BERGER, 1985, p. 149.

religiosos”, e ressalta que essas mudanças no cenário religioso vêm acompanhadas “por tensões e conflitos entre os movimentos e seus competidores ou opositores”¹⁵¹.

A flexibilização ocasionada pelas doutrinas evangélicas pentecostal e neopentecostal vai possibilitando que um movimento aqui, outro acolá, construa uma grande “rede” evangélica, na qual cada “fio” representa a fundação de uma nova igreja, isto é, não há religião que sobreviva sem ter um estabelecimento religioso (igreja, centro, templo etc.). Assim, dos fios que tecem essa rede vai se expandindo o pentecostalismo em várias cidades brasileiras, dentre elas, Florianópolis.

Este capítulo visou apresentar aproximações e diferenças entre dois movimentos, destacando como aproximações: o pertencimento à mesma origem religiosa (neopentecostais) e a centralidade dos movimentos representada na figura de dois líderes. No que tange às diferenças, destacamos, por exemplo, o aspecto da organização paraeclesiástica, para os ADC e, “quase-eclesiástica” para o movimento dos surfistas em Florianópolis, como será abordado no próximo capítulo¹⁵².

¹⁵¹ Beckford, (in CIPRIANI, 2007, p. 312) cita também, como exemplos: “A simpatia dos cristãos de diversas denominações pelo culto aos dons carismáticos do Espírito Santo; o renascimento do Islã, freqüentemente com espírito puritano, em muitas partes do mundo islâmico; e a verdadeira e própria mania pelas atividades espiritistas no Brasil” (Idem).

¹⁵² Como já mencionado na introdução deste estudo, a ausência de pesquisas e artigos que descrevam, analisem e reflitam mais detalhadamente estes e outros movimentos similares dificulta compreender, por exemplo: a aceitação ou a rejeição desses atletas em seus clubes, times, grupos (visão de outros colegas, dos dirigentes, da comissão técnica, das torcidas); os reflexos dessa doutrinação ou sua ausência na *performance* técnico-profissional e no treinamento esportivo durante o trabalho em grupo; a influência da mídia esportiva e os atletas de Cristo, entre outros.

CAPÍTULO 3 – O MOVIMENTO RELIGIOSO DE SURFISTAS EVANGÉLICOS DE FLORIANÓPOLIS: PRIMEIRA FASE (1982-1992)

*Eu tive um sonho, sonhei com uma prancha escrita Jesus,
botei na minha prancha, botei no calção, comecei ir para praia.
O pessoal começou a me chamar de surfista de Cristo, surfista de Jesus e a comentarem:
o Bitá agora aparece com um outro patrocinador, não é mais o doidão, é o cristão.*
(Bitá Pereira)¹.

Neste trabalho está-se estudando o processo de institucionalização religiosa vivido por um grupo de surfistas, que através de suas experiências religiosas (conversão), fundaram um movimento religioso. Reitera-se a hipótese de que esse movimento abriu portas para a criação de instituições religiosas. Assim, será desenvolvido como esse grupo constituiu, inicialmente, um movimento religioso (primeira fase) até a institucionalização final, isto é, configurando-se em igrejas (segunda fase).

Neste capítulo debato, primeiramente, o processo histórico desse movimento, através da experiência religiosa de seu fundador, Bitá, assim como a sua representação no contexto esportivo e social da cidade. Como segundo ponto, a constituição das demais lideranças do movimento e suas percepções em torno do idealizador. No terceiro tópico, abordo a organização, as ações do movimento, tarefas que conduziram aos primeiros passos de construção da institucionalização do mesmo. O quarto procura refletir o surfe no campo esportivo, apontando para dois elementos que circundam essa modalidade esportiva: o preconceito e o estigma. O quinto momento trata da questão das drogas e serão analisados aspectos contidos num ditado popular sobre surfistas e drogas, estas se configurando num forte elemento de consagração de pastores. O sexto e sétimo momentos têm dois importantes elementos na constituição tanto do neopentecostalismo, quanto na legitimidade do movimento: o processo de conversão religiosa dos atletas e as mensagens presentes nos testemunhos. Eles buscavam fortalecer o discurso de um novo nascimento, a partir da conversão, do abandono a uma vida “do mundo”. Entretanto, as tensões existentes na relação que foi se estabelecendo entre o movimento e a Igreja Batista Betel desencadeou a saída dos surfistas dessa igreja e, conseqüentemente, do próprio movimento. Rompeu-se com uma igreja, mas não com a religião, pois as portas de outras se abriram, como se verá no capítulo subsequente.

¹ Entrevista em 26/05/2003.

3.1 “*Nascer de novo, nascer da água e do Espírito*”: a emersão do movimento religioso de surfistas evangélicos

Esta análise está centrada, particularmente, num grupo que teve sua origem a partir da aceitação religiosa proveniente do movimento pentecostal, com destaque aos rituais em suas reuniões, com muita música, testemunhos e louvores, mas que procurou, inicialmente, criar um outro espaço-tempo religioso, com outras práticas e linguagens religiosas. Eles não usavam línguas estranhas e nem exerciam a cura. Apesar do imperativo da conversão, eles não tinham que passar pelo “batismo no Espírito Santo”, considerado por essa corrente a mais profunda experiência religiosa. Isso não significa, todavia, que as experiências religiosas vividas pelos atletas do movimento local tenham sido menos profundas que aquela vivida por quem passou pelo batismo.

Como a experiência religiosa significa, para os pentecostais, o “batismo no Espírito Santo”, a principal evidência dessa experiência é a pessoa falar línguas estranhas, significando ter recebido o dom das línguas (glossolalia), com o consentimento do Espírito Santo. O sentido atribuído ao batismo é o da libertação dos pecados. Para fundamentar tal evidência, ocorrida entre os apóstolos no dia de Pentecostes², os evangélicos baseiam-se nos preceitos do Antigo Testamento, em Atos 2,4, cap. 2, que diz: “Ficaram todos cheios do Espírito Santo e começaram a falar outras línguas, conforme o Espírito Santo lhes concedia que falassem”³. Entendem que, ao ser batizada, a pessoa é habitada por ele, ela é abençoada, ela recebe a salvação⁴.

É prática comum, no universo pentecostal, o discurso dos missionários, pastores, ou bispos, que atribuem às suas escolhas a fundação de novas igrejas ou a expansão das já existentes ao caráter de graças, avisos, revelações recebidas através das experiências dos “dons do Espírito Santo”. Dessa forma, “tornam-se líderes aqueles que se destacam no grupo por sua devoção ou através dos ‘dons’ e que se sentem escolhidos pelo Espírito Santo”⁵.

Essas duas possibilidades citadas por Mariz foram fundamentais na constituição de uma grande liderança exercida pelo fundador do movimento religioso de surfistas evangélicos em Florianópolis, movimento este paralelo à Igreja Batista Betel e importantíssimo para o crescimento do movimento pentecostal na cidade. Ele, Rubens Carlos Pereira Filho, mais

² Refere-se ao domingo após o sétimo sábado da páscoa, ou aos cinquenta dias após o sábado da páscoa.

³ Disponível em <http://www.bibliaonline.net>, acesso em junho de 2006.

⁴ Segundo Rovílio Costa (2007, p. 590) o batismo no Espírito Santo tem Cristo como agente, pois. “(‘Ele batizará com o Espírito Santo’), o Espírito Santo, o meio, dando como resultado o poder do próprio Espírito Santo. Sistematiza-se, dessa maneira, a experiência pentecostal”. Para esse autor, passar pela experiência religiosa significa passar pela conversão e santificação, principalmente.

⁵ MARIZ, 2003, p. 180.

conhecido como Bita Pereira, ganhou notoriedade nacional como o “primeiro surfista de Cristo no Brasil”, pois ao longo de 10 anos liderou esse movimento e, por isso, foi escolhido para fundar uma igreja. Assim, a fundação do movimento (1982) surge, segundo ele, em decorrência de *umas inclinações de tomar uma decisão na vida* – ponto de partida para a sua conversão. A outra fundação, agora de uma igreja, a Renascer Floripa, em 1992, surge *da oração* tida pelo então pastor Estevam Hernandez, da Igreja Evangélica Renascer em Cristo, na noite que antecedeu o encontro com Bita: *Deus lhe falou que era preciso alargar as estacas da tenda e acredito que seja contigo [...]*. Quase que uma ordem, Estevam lhe disse: *Então é para tu seres pastor da minha igreja*⁶. É a “graça do divino” ordenando ao seu pastor ampliar o seu rebanho.

Como a outra característica corresponde “naturalmente” às grandes lideranças, elas são preponderantes na formação de novos agrupamentos religiosos, pois representam a constituição de uma forte organização. Isso demonstra que uma revelação, uma visão surge, notadamente, para romper ou opor-se a práticas ou princípios religiosos que não se coadunam com os seus, designando-os, portanto, como os mais fiéis, os mais verdadeiros de todos. Emergem daí os grupos, os movimentos, as igrejas, principalmente aquelas de vertentes evangélicas.

O ano, 1982; o dia, 7; o mês, julho; o horário, sete e meia da manhã – a “grande virada” na vida de Bita Pereira:

Deus é maravilhoso. De repente eu tive umas inclinações a tomar uma decisão na vida e esta decisão seria uma vida espiritual, mas sem nenhuma intervenção humana, ninguém me evangelizou, me catequizou, nada...Comecei a sentir que tinha uma saída para mim que eu não conhecia, mas tinha, não era o suicídio, não era a overdose, não era aquela loucura. Tinha uma saída, que eu não tava mais legal com as drogas, levando aquela vida. Ai lia a Bíblia e não entendia direito. De repente João 3:5: Renascer de novo. O texto falava sobre nascer de novo: ‘Aquele que não nascer da água e do Espírito, não pode entrar no reino de Deus’. Eu precisava nascer de novo. Aquela expressão: nascer de novo não saía da minha cabeça. Nascer da água e do Espírito, eu precisava nascer de novo. Eu comecei a orar, pedir para Deus. Eu estava numa praia naquele dia⁷: 7 de julho de 82. Aconteceu [...] o novo nascimento. A pessoa diz assim: eu não vou mais viver da maneira como estou vivendo até agora, vou viver como cristão, mas não sozinho, com Jesus no coração, Jesus entra no meu coração, muda minha vida para o lado do novo nascimento. Você recebe novo coração, novo espírito, a mente começa a ficar renovada.

Esse “nascer das águas” nos remete novamente a Mircea Eliade, quando ele reflete sobre a “hierofania”, ou seja, a manifestação de algo sagrado, ou do sagrado que se apresenta

⁶ Bita, entrevista concedida em 26/05/2003. Este mesmo conteúdo, em forma de testemunho, pode ser encontrado também na Revista RENASCER FLORIPA MAGAZINE, 2002, pp. 08-10; nos sites http://www.lagoinha.com/engine.php?pag=moc_content_show&sec=1&cat=3&art=314; <http://www.zoenet.com.br/home/esporte/materia.php?id=6>, entre outros.

⁷ Praia do Santinho, localizada ao norte da Ilha de Santa Catarina.

para nós, podendo se mostrar numa pedra, numa “praia”, num objeto qualquer ou, ainda, “a hierofania suprema, que é, para um cristão, a encarnação de Deus em Jesus Cristo”⁸. Para “aqueles que têm uma experiência religiosa, toda a Natureza é suscetível de revelar-se como sacralidade cósmica. O Cosmos na sua totalidade pode tornar-se uma hierofania”⁹. Sendo a experiência do sagrado a base de uma construção do mundo, esta implica a aquisição de um ponto fixo, o “coração” do mundo, que equivale a lugar de passagem entre o céu e a terra, lugares consagrados, sacralizados, onde o significado de “fundar o mundo” consiste na fixação de limites para o estabelecimento da ordem cósmica¹⁰. A sacralidade de um lugar pode estar associada tanto a uma hierofania, quanto a uma “teofania”, isto é, a manifestação de um deus pessoal, em particular, abrindo um canal de comunicação entre o céu e a terra, o que possibilita, ontologicamente, a circulação de um modo de ser a outro.

Nesse sentido, parafraseando o seu pensamento, a praia do Santinho se tornou uma praia “sagrada”, mas nem por isso é menos uma praia, pois, de um ponto de vista profano, nada a diferencia das demais praias. Assim, alguma coisa distinta, que não se referencia, que não diz respeito ao nosso mundo, manifesta-se em algo que faz parte do nosso mundo “natural”, “profano”.

Contrariamente, para a “experiência profana”, o espaço é homogêneo, neutro, e não há um ponto fixo, estabelecendo um “caos”. Em concordância com Eliade, o mesmo acrescenta que:

uma existência profana jamais se encontra no estado puro. Seja qual for o grau de dessacralização do mundo a que tenha chegado, o homem que optou por uma vida profana não consegue abolir completamente o comportamento religioso. [...] até a existência mais dessacralizada conserva ainda traços de uma valorização religiosa do mundo¹¹.

Diante da revelação a Bitá Pereira, surge, portanto, a importante experiência religiosa do grupo e que foi fundamental para a criação e os desdobramentos tanto do movimento religioso de atletas do surfe quanto do crescimento do movimento neopentecostal em Florianópolis. Esta capital, aliás, foi e continua sendo um grande celeiro de atletas surfistas de renome nacional e internacional¹². Nessa tradição destacou-se entre outros surfistas,

⁸ ELIADE, Op. Cit, p. 17.

⁹ Ibid., p. 18.

¹⁰ Eliade (Ibid., pp.28-32) apresenta exemplos de evidências que caracterizam a não-homogeneidade espacial e que aparecem na forma de santuários, templos, igrejas, assim como de símbolos e sinais.

¹¹ Ibid., p. 27. Também há exemplos trazidos pelo autor sobre a transformação do Caos em Cosmos, sendo um deles referente aos “conquistadores’ espanhóis e portugueses [que] tomavam posse, em nome de Jesus Cristo, dos territórios que haviam descoberto e conquistado”. Feito isso, içavam a Cruz, que equivalia à consagração da região, ou seja, a um “novo nascimento”. Desta forma, “a terra recentemente descoberta era ‘renovada’, ‘recriada’ pela Cruz” (ELIADE, Op. Cit., pp.33-35).

¹² Como exemplos, os irmãos Teco e Neco Padaratz, Diego Rosa e, no surfe feminino, Jacqueline Silva.

principalmente das décadas de 80 e 90, Bitá Pereira, detentor de títulos¹³ importantes para o crescimento e a visibilidade dessa modalidade na região.

Da mesma forma que o futebol serviu de grande vitrine para muitos atletas declararem a sua identidade religiosa, mais especificamente, de serem “crentes”, segundo Jungblut¹⁴, o mesmo aconteceu no surfe. Bitá Pereira, com o *slogan* “Cristo Salva”¹⁵ escrito em sua prancha e calção, revela ao país a mesma opção religiosa dos atletas do futebol, panfletando e pregando a Bíblia em diversos espaços públicos, principalmente, na praia da Joaquina, porque nela se concentravam os praticantes do surfe e era onde se efetivavam as grandes competições nacionais e internacionais. Esses comportamentos fizeram dele um “atleta evangelizador”, atraindo para si a atenção da mídia esportiva, que o denominou como o “primeiro surfista de Cristo do Brasil”¹⁶.

Quem era Bitá Pereira?

Reportando à sua vida pessoal, Bitá teve uma vida sem problemas financeiros. Era proveniente de família classe média alta, com boa relação familiar; seus pais eram católicos praticantes e o pai um bem sucedido empresário do ramo hoteleiro. Bitá Pereira e seu único irmão tinham na família a maior incentivadora da prática esportiva. O surfe entra em sua vida aos 13 anos, movido pela paixão tanto de quem assistia, quanto de quem praticava, uma vez que residia em frente ao mar, na época na cidade de Balneário Camboriú.

Por volta dos 18 anos, já residindo em Florianópolis, Bitá diz ter encontrado *o lado errado do esporte, que foi esporte mais drogas*¹⁷. Influenciado pela roda de amigos, não queria ser considerado careta, uma vez que quem não consumisse alguma droga era assim denominado. Segundo ele, seus *amigos, que eram campeões, também, eram todos drogados. Os meus amigos eram todos doídões e eu ficava à margem e por me sentir excluído, eu falei: se não podes vencê-los, junte-se a eles. Aí eu comecei a usar, me viciêi, não usava mais só para curtir, era droga todo dia*¹⁸.

O uso diário da droga o levou a ter quedas no seu rendimento esportivo – já que se destacava no cenário estadual e nacional –; nos seus estudos – interrompeu a universidade – e

¹³ 35 troféus, 2 campeonatos brasileiros, 40 medalhas e um circuito estadual. Até o ano de 2005, ele continuava praticando o surfe.

¹⁴ JUNGBLUT, Op. Cit.

¹⁵ Relembrando que “*Jesus Saves*” era a inscrição utilizada, também, por Alex Dias Ribeiro e sempre escrita na língua oficial do país que abrigava a competição.

¹⁶ Vários meios de comunicação, como os programas de TV: Fantástico, Esporte Espetacular; a Revista Veja; o jornal Folha de São Paulo, além dos jornais locais fizeram reportagens com Bitá ao longo do ano de 1983.

¹⁷ Bitá, entrevista concedida em 26/05/2003. A maconha era a droga mais utilizada entre os surfistas da geração 70-80. Apesar do uso intenso do álcool, ele não era mencionado como uma droga. A cocaína e outras drogas surgem em seu meio posteriormente, no início dos anos 80.

¹⁸ Idem. Esse assunto será retomado mais adiante.

na sua vida pessoal – aos 21 anos se considerava um “velho” – e, mais grave, tornava-se um suicida em potencial, pois, segundo ele, a droga foi tomando conta de sua vida, fazendo-o perder o ânimo para várias coisas. Aliado a isso, *tinha uma namorada usuária também, e muita vontade, às vezes, de acabar com a vida. Me achava velho, achava que já tinha feito tudo, não agüentava mais uma noitada de droga e de loucura, pensava muito em suicídio*¹⁹.

Foi em meio a todas essas situações que, em julho de 1982, deixa de usar drogas, de sair nas noitadas e entra num processo de mudança de vida, de novos comportamentos, que resulta posteriormente também em uma mudança de religião.

Mesmo tendo se convertido quando ainda era católico, ele considerava que o discurso católico sobre a Bíblia não correspondia ao seu conteúdo. Bitá assim se manifestou: *eu li a Bíblia em um mês na minha conversão, eu lia o dia inteiro para aprender a viver a vida nova. [...]. “Pinta” um belo quadro de Cristo e “rascunha” algumas críticas aos padres: Jesus é muito maior do que estes padres estão falando. Jesus é muito mais legal. Estes padres aí não estão falando do Jesus que eu conhecia da Bíblia; eles não conseguem pintar ele [sic] como ele é na Bíblia*²⁰. Essas palavras apontam para a existência de um catolicismo atrelado a uma “identidade cultural”²¹ que vem, ao longo das últimas décadas, sofrendo diversificadas críticas e vendo reduzir, cada vez mais, o número de seus fiéis²².

Até meados da década de 80 em Florianópolis, poucas eram as igrejas denominacionais ou evangélicas pertencentes ao pentecostalismo da terceira onda. No entanto, existiam algumas igrejas protestantes que se tornavam mais flexíveis e assimilavam novas tendências, como facilitar a compreensão da mensagem, revertendo-a a uma linguagem mais simples para atrair a conversão de muitos; o uso de muita música; a liberdade dos usos e costumes, entre outros. A igreja pioneira em adotar essas novas formas rituais foi a Batista Betel, que serviu de passagem para muitos líderes de igrejas pentecostais da época. Bitá é um desses líderes. Ele aderiu a ela em meados de 1983, quando foi incentivado a conhecer a igreja evangélica por um grupo de batistas norte-americanos. Passou a freqüentá-la e nela encontrou, segundo ele, o que faltava na Igreja Católica, a fidelidade às palavras de Deus: *ela era muito mais fiel à palavra, ela vive a fé*²³.

De evangelizador da igreja a pregador em espaços públicos, Bitá estabeleceu as primeiras relações entre a igreja e os atletas de surfe. Ocorre aí o reencontro com a ex-

¹⁹ Idem.

²⁰ Idem.

²¹ FERNANDES, 2007.

²² No Capítulo 4 este tema será retomado.

²³ Bitá, entrevista concedida em 26/05/2003.

namorada, Cláudia, que hoje é sua esposa. Nesse momento, inicia uma caminhada de evangelizações utilizando-se das palavras bíblicas e de panfletagens na praia da Joaquina.

Diante disto, intensificaram-se as reuniões, efetivando os primeiros passos da criação do movimento. Em decorrência do crescimento do número de atletas e de muitos jovens participando desses encontros, passaram a realizá-los em salões de festas de condomínios cedidos por amigos e parentes.

Vai se formando, portanto, um grupo que, sob a liderança de Bita²⁴, passa a trabalhar na organização das reuniões/cultos. É a materialização da fundação do movimento, que iniciou, portanto, como um *braço*²⁵ de igreja Batista Betel.

Como se verá ao longo das falas do grupo, o predomínio do discurso está na própria experiência de vida, demarcando-se um tom mais humano, mais informal na sua relação com o divino, com o sagrado. Esse discurso “religioso”²⁶ se opõe ao enfoque teológico, que denota uma orientação centrada em Deus, em Cristo, de cunho mais sistemático e disciplinado. O discurso religioso dos atletas enfoca os assuntos do cotidiano, de fácil compreensão e linguagem, e é bastante uniforme. Especialmente os discursos de Bita, legitimados em sua experiência religiosa e em sua prática de vida, foram preponderantes na obtenção de muitos adeptos.

3.2 O grupo dos atletas evangélicos: sem “amarelar”²⁷ no “tubo”²⁸ evangélico

Como resultado das iniciativas desenvolvidas por Bita e Cláudia, foram despontando os seus seguidores: *atí veio mais um garoto, veio outro e começamos a fazer uma reunião, mais outra, de surfistas que se converteram aqui em Florianópolis*²⁹. Nessa busca de conquistar adeptos para a conversão religiosa, o teor de suas pregações estava relacionado às suas experiências de vida, que eram, de certa forma, equivalentes às da grande maioria dos surfistas. Pode-se perceber, no discurso de Bita as estratégias de *marketing* para seduzir os adeptos, próprias das igrejas neopentecostais, no sentido de aproximar as palavras da Bíblia aos problemas da juventude, fundamentalmente, o uso das drogas. Assim, seu discurso religioso não é definido somente a partir da explicação do real, de uma dada realidade, mas a

²⁴ Para conhecer mais passagens da vida de Bita, consultar RIBEIRO (1994); ROMERO (2005) e seu próprio testemunho na Revista RENASCER FLORIPA MAGAZINE (2002).

²⁵ Segundo entrevista do pastor Carlos, da Igreja Batista Nacional Cristã de Florianópolis, em junho de 2005.

²⁶ No decorrer deste e outros capítulos retomarei as análises de Bourdieu sobre este tema (2001b).

²⁷ Significa “estar com medo”. DICIONÁRIO DO SURF. Disponível em www.nnsrf.kit.net/dicionario.html, acesso em agosto de 2007.

²⁸ Idem, “Manobra em que o surfista fica dentro da onda”.

²⁹ Bita, entrevista concedida 25/05/2003.

partir de um “estar no mundo”, um modo de habitar nele e com isto “acolher” possíveis adeptos. Nesse discurso, “ter Jesus” é fundamental para não consumir drogas. Novamente retorna o culto da imagem de Cristo, através da influência da linguagem metafórica, apresentando-o como a salvação das pessoas, nesse caso, drogadas: *Se tu estás com droga, queres sair da droga, queres uma coisa que vale a pena deixar as drogas, venha para Jesus. [...] Encha teu vazio com Jesus no coração*³⁰.

Cláudia, assim como Bitá, fora usuária de drogas. Nascida em Tubarão, mas residindo em Florianópolis desde criança, é proveniente de família de camada média alta, pais católicos praticantes, e também, passou pela conversão quando ainda era católica. Ao reencontrá-lo, ela já era pedagoga, atuando como professora em uma escola particular católica, bastante conceituada em Florianópolis, o “Centro Educacional Menino Jesus”³¹. A convite de Bitá vai para a Igreja Batista Betel, pois, apesar de freqüentar a Igreja Católica, sentia a mesma insatisfação dele, pois conhecia profundamente a Bíblia, *sabia tudo quanto é coisa dela, porque eu adorava, eu queria ler, estudar*. Tal qual Bitá, teceu críticas ao padre, pois ela *ia para a missa e ouvia o padre falar e dizia: ‘meu Deus, eu quero mais, quero mais do que isso, não quero só essas coisas decoradas, quero mais do que isso’*³².

Como já foi dito, ao longo de muitos anos, eles ocuparam variados espaços para suas reuniões e, conforme narrou Cláudia, ela e Bitá começaram na casa de seus pais e resolveram *chamar o pessoal do prédio*. Com eles o grupo foi aumentando e mudaram-se *para o salão de festas*; depois para outro, num restaurante da principal avenida da capital, *Espetinho, na Avenida Beira Mar* e mais outro, no edifício *Dona Marta*³³. Cláudia enfatizou que eram *os atletas* que predominavam nas reuniões, mas que muitas pessoas *que não eram atletas* também participavam, *pois gostavam do que rolava*. As reuniões se tornavam uma grande festa, pois, *a gente tocava uma música, o Bitá falava com uma linguagem superjovem*³⁴. Segundo ela, *a galera gostava e então acabavam indo não só atletas, mas outras pessoas, simpatizantes, por assim dizer*³⁵.

O tom evangelizador das reuniões, aliado a uma *linguagem* específica, à forma organizativa contendo muita música e testemunhos e aos locais diversificados foram fatores “sedutores” para a adesão de muitas pessoas ao movimento. Tais elementos revelam o discurso pentecostal de se contrapor ao tradicionalismo das igrejas católicas e ao seu culto

³⁰ Idem.

³¹ Localizada no centro, à Rua Esteves Júnior, com base religiosa franciscana e adoção da pedagogia montessoriana.

³² Cláudia, entrevista em 12/04/04.

³³ Rua Esteves Jr., centro.

³⁴ Grifo meu. Utilizava uma linguagem metafórica, para expressar as passagens bíblicas.

³⁵ Idem.

litúrgico. Por isso a importância de frequentarem a Igreja Batista Betel, que *era um complemento das reuniões* e, portanto, o lugar “adequado” para *estudar e conhecer a Bíblia*³⁶.

Para aquele momento, as pregações de Bitá, suas panfletagens e seus convites simbolizavam tanto uma evidência moral, que estava embasada em outros valores (fidelidade, sexo apenas no casamento e anti-droga), quanto religiosa. Contudo, agora não mais fundamentada nos valores do catolicismo, mas sim, dos evangélicos. Essa investida moralista culmina no crescimento da quantidade de pessoas nas reuniões e, conseqüentemente, também, no incremento de fiéis junto à Igreja Batista Betel. Conforme afirmou Cláudia, *víamos que as pessoas precisavam de algo mais. No final, os atletas acabavam indo para a igreja que a gente frequentava. Assim, naquela época, a igreja Batista deu um ‘boom’, ficou muito grande, pois a gente levou muita gente para lá.*

Pode-se dizer que o movimento local tem seu processo de criação a partir do momento da conversão de Bitá, no ano de 1982, mas “o marco” definitivo se dá a partir dos seguintes fatos: um deles acontece entre 1985 e 1986, quando as reuniões/os cultos atingem a casa de 300 a 400 pessoas; outro, em que os salões de condomínios são substituídos por espaços maiores e, posteriormente, o grupo passa a se fixar (de 1989 a 1992) na Avenida Mauro Ramos nº 184, onde hoje está a sede regional da Igreja Renascer Floripa³⁷; outro ainda, pela ocorrência de um grande evento esportivo - *Hang Loose Pro Contest*³⁸ - quando surfistas de nível internacional e nacional são convidados a dar seus testemunhos nessas reuniões³⁹; por fim, Alex Dias Ribeiro vem participar de alguns encontros: um deles ocorreu em 1986, um grande encontro que, segundo Bitá, foi *a reunião que resultou nessa igreja hoje*⁴⁰. Esse depoimento confirma a influência e a penetração que a entidade nacional (os ADC) gerava no crescimento e surgimento de outros grupos de esportistas cristãos, independente de serem a ela filiados ou não.

Com o crescimento cada vez maior de pessoas participando das reuniões, unem-se ao casal outros surfistas agora convertidos, que passam a dar sua contribuição. Além dos surfistas, não-surfistas (homens, mulheres, jovens, adultos) também participavam delas e, de

³⁶ A Igreja Batista Betel tinha um ministério de jovens, e é nele que muitos passam a frequentar. A coordenação desse trabalho, na época, era feita pelo pastor Carlos Humberto C. Soares.

³⁷ Inaugurada em 29/04/2006. Esse local foi, inicialmente, um, antigo cinema, depois, a Igreja Universal do Reino de Deus – IURD. Interessante destacar que essa grande Avenida central reúne muitas instituições religiosas, principalmente as igrejas evangélicas: “Cristã Evangélica do Brasil”; “Deus no Brasil”; “Renascer em Cristo” (Renascer Floripa) e “Universal do Reino de Deus”.

³⁸ Ocorrido na praia da Joaquina, em setembro de 1986.

³⁹ Segundo Marcos de Souza, em entrevista no dia 17/06/05, um deles foi o surfista australiano, David Macaulay, campeão daquele campeonato.

⁴⁰ Referência à Igreja Renascer Floripa, conforme entrevista em 26/05/03.

certa forma, colaboravam no trabalho de divulgação, principalmente no apoio logístico de busca a locais e de aparelhagem de som, entre outras tarefas. Essa forma de atribuir funções aos seus fiéis é outra característica marcante das igrejas neopentecostais, constituindo-se em instrumento e estratégia de “participação”, convencimento e atribuição de coresponsabilidade, visando à preservação e continuidade dos seus preceitos evangelizadores.

Uma nova constituição do campo religioso na cidade vai se compondo, o que implica a necessidade de expansão de novas lideranças, que neste caso significava a liderança – inicialmente – de um pentecostalismo de “primeira onda”.

Marcos Antônio de Souza, Ivan Junckes, Luciano Carvalho de Oliveira e Natanael Nunes Paixão foram atletas importantes na formação e consolidação do movimento, pois atuaram na sua “linha de frente”. Eles se mantiveram em atividade como apoiadores, assessores e executores, juntamente com Bita e Cláudia. Era um grupo de jovens de classe média e alta, com trajetórias diferenciadas no campo esportivo, uns com maior brilho, outros com menos, porém tinham em comum trajetórias identitárias no campo das drogas, com exceção de Marcos.

Marcos de Souza, nascido em Florianópolis, começou a surfar na adolescência. Aos 17 anos, a convite de Bita e Cláudia, ele conheceu a Igreja Batista Betel e, motivado por eles, converteu-se a ela. Segundo ele, foi conhecê-la num domingo, havia um culto, *ali eu me converto e passo a ser seu freqüentador*⁴¹, pois, a igreja “abraçava” as reuniões dos jovens que ocorriam nas segundas-feiras, “coincidentemente”, o único dia que ela não tinha nenhuma atividade. Participou, desde então, da construção do movimento, permanecendo nele até 1992, quando fundou sua igreja evangélica, a “Vida Abundante”, tornando-se seu pastor até os dias atuais⁴².

Ivan Junckes, natural de Tubarão, iniciou os primeiros contatos com o surfe ainda criança e, aos 11 anos, veio morar com sua família em Florianópolis, onde continua residindo. Por volta dos 16 anos, já participava de campeonatos no país e exterior. Foi campeão das categorias júnior e amador e, pelo circuito profissional, consagrou-se duas vezes campeão catarinense. Em 1988, firmou sua entrada no movimento e na Igreja Batista. De 1992 até 1996, continuou com Bita na Renascer Floripa e, posteriormente, ocupou o cargo de missionário na Batista Betel (1996 a 2004). Mais tarde, tornou-se pastor de duas igrejas localizadas na ilha: o Ministério Bola de Neve (2004 até 2006) e a Comunidade Cristã da Ilha, sua igreja desde 2006.

⁴¹ Marcos, entrevista em 17/06/2005.

⁴² Essa Igreja está localizada em Barreiros, município de São José.

Luciano Carvalho de Oliveira, natural de Florianópolis, surfista desde os 15 anos, aproximou-se do movimento e de suas “peregrinações”, até entrar para ele definitivamente, também no ano de 1988. Dez anos após, ele abandonou as religiões, inclusive a Renascer, dizendo-se uma pessoa “sem religião”. Sua saída ocorreu pela incompatibilidade de visões de ordem doutrinária e pelos padrões de comportamento exigidos pela igreja.

Natanael Nunes Paixão, surfista de Santos/SP, veio para Florianópolis em 1986 e, nesse mesmo ano, ingressou no movimento, participando dele até 1989, quando retornou à sua cidade natal. Seis anos depois, retornou à Florianópolis (1995), começou a evangelizar na sede da Renascer em Cristo, no bairro Lagoa da Conceição, e saiu de lá em 2004 para ser pastor da igreja Bola de Neve na cidade catarinense de Balneário Camboriú.

A adesão ao movimento significava a conversão a uma igreja evangélica e, para esse grupo, a Igreja era a Batista Betel. Concordando com o pensamento de Cláudia, Luciano lembrou que o movimento funcionava *como um braço da igreja, independente, mas apoiado por ela e lhe trazia frutos*. Isso porque *as pessoas se convertiam e acabavam sendo convidados para essa igreja, apesar de que não fosse uma coisa imposta, que era só aquela igreja*. Mediante isso, ele também passou *a participar desta igreja*⁴³. Natanael reforçou essa relação movimento e igreja, destacando a figura de Bitá, afinal, *ele fazia parte da igreja Batista Betel*. Encarando essa situação como normal, ele afirmou que *automaticamente, quem ia à reunião, queria conhecer cada vez mais a igreja e participar de outros dias de reunião dela*. Nessa “normalidade”, ele passou *a conhecer mais a Bíblia, ter estudos, acompanhar e nos batizamos*⁴⁴. Ivan, não diferentemente dos demais, começou a ir à igreja com Bitá em decorrência da sua participação nas reuniões do movimento. Segundo ele, *as pessoas começavam a frequentar as reuniões e depois elas eram direcionadas para as igrejas evangélicas na cidade. Então cada um começava a ir para as igrejas mais próximas de sua casa*⁴⁵.

Eles começaram a fazer parte do movimento, mas viveram, ao mesmo tempo, como expressa Mendonça⁴⁶, sob o “pálio”, ou sob as vestes da igreja à qual confessaram. Entretanto, no que diz respeito às suas experiências religiosas, eles não tiveram uma visão, um aviso, ou uma revelação de algo sagrado, experiência esta vivida por Bitá. Veremos que essas revelações aparecem posteriormente, quando eles então “são chamados” a fundar suas igrejas. As experiências desses jovens têm aproximações com uma concepção de experiência religiosa

⁴³ Luciano, entrevista em 20/06/2005.

⁴⁴ Natanael, entrevista em 03/06/2005.

⁴⁵ Ivan, entrevista em 10/11/2004.

⁴⁶ MENDONÇA, 2004.

como sentimento religioso, com uma “proposta mais psicológica e subjetiva”⁴⁷, o que não elimina Bitá dessa mesma situação, conferindo às duas concepções um grau de complemento e não de exclusão. Segundo James, a religião pode se tornar a salvação para pessoas que sofrem de “uma inquietude existencial, que não encontra solução para os seus males e nem sentido para ele e para o mundo”⁴⁸. Isso acontece porque, segundo ele, “a partir da experiência religiosa o crente pode acreditar que o mundo e sua existência encontram seu sentido num universo espiritual mais amplo, do qual ele mesmo comunga e que é a condição de realidade para ele e para o mundo”⁴⁹.

Vão nessa mesma direção as compreensões atribuídas à experiência religiosa principalmente pelos clássicos da Sociologia, como Durkheim⁵⁰, Weber⁵¹ e Marx⁵². Sem o propósito de exaurir as reflexões entre e com esses três estudiosos, destacamos que seus pensamentos não poderiam ficar de fora deste estudo, considerando que muitas das situações vividas pelos atletas entrevistados se enquadram na esfera de suas análises.

Durkheim já dizia que os homens que vivem a experiência religiosa

tem a sensação direta do que a constitui [...]. O fiel que comungou com seu deus não é apenas homem que vê verdades novas que o incrédulo ignora: é homem que *pode* mais. Ele sente em si força maior para suportar as dificuldades da existência e para vencê-las. Está como que elevado acima das misérias humanas, porque está elevado acima de sua condição de homem; acredita-se salvo do mal, aliás, sob qualquer forma que se conceba o mal. O primeiro artigo de qualquer fé é a crença da salvação pela fé⁵³.

Weber destaca o carisma que, em movimentos religiosos como este, surge como primeiro momento de uma experiência religiosa, o “processo de rotinização de carisma”⁵⁴. Ocorre nesse processo a transformação do carisma da autoridade em carisma da posição adotada pela pessoa, concebendo, como produto dessa mudança, a integração grupal⁵⁵.

Podemos dizer que a identificação com Bitá desencadeou neles uma forte participação, em que comungavam das mesmas ações, das mesmas crenças e pensamentos. Essa comunhão contribuiu para a experiência religiosa coletiva e individual de cada um deles.

⁴⁷ Mendonça (2004, p. 40), utilizando o conceito de James.

⁴⁸ JAMES, 1995, p. 11.

⁴⁹ Idem.

⁵⁰ DURKHEIM, 2001.

⁵¹ WEBER, 2004.

⁵² MARX, 2001.

⁵³ DURKHEIM, Op. Cit., p. 493.

⁵⁴ WEBER, Op. Cit., p. 23.

⁵⁵ PASSOS, 2008.

Nessa vertente fenomenológica, alguns autores refletem sobre a experiência religiosa, dentre eles Croatto⁵⁶, Mendonça⁵⁷ e Baungart e Amatuzzi⁵⁸.

Croatto entende a experiência religiosa como experiência humana, argumentando que esta é o alicerce de sustentação da experiência religiosa e, “como tal, é relacional com outras pessoas, com o mundo e com o transcendente, o sagrado ou o mistério. Estes últimos fatores a especificam como experiência religiosa”⁵⁹. Como, para ele, a experiência religiosa tem suas bases na vivência humana, ela se configura em suas diferentes nuances, tanto na relação com o mundo, com a natureza ou com as outras pessoas, quanto com as individualidades, desejos, sonhos, frustrações. O sagrado ocorre na relação que se estabelece entre a pessoa e o espaço, com sua simbologia, impregnada de significado transcendente⁶⁰. Partindo da premissa de que o ser humano é um ser incompleto, ocorre, portanto, o estabelecimento de um conflito dialético entre, por exemplo, o desejar e o realizar seus desejos. Esses não atingem a sua plenitude, o que gera, novamente, um outro desejo e uma nova tensão. Nesse vai e vem, “o ser humano é, na realidade, um ‘menos’ do que deseja ser; mas é sempre, no desejo, um ‘mais’ que não acaba de concretizar-se”⁶¹.

Mendonça, em seu artigo “A experiência religiosa e a institucionalização da religião”, dialoga tanto com Mircea Eliade quanto com Roger Bastide para demonstrar que, entre a experiência e a institucionalização religiosa, há sempre um percurso – curto ou longo, em alguns casos esse percurso se completa e noutros não, devido a dadas circunstâncias. Mendonça reflete sobre a experiência religiosa do sagrado no conceito de Eliade e em sua análise das hierofanias e, em Bastide, busca a distinção entre religião e instituição religiosa. E conclui que existe “um espaço mais ou menos desorganizado, ou às vezes mais ou menos organizado, entre a experiência religiosa, espaço da religião propriamente dita, e a religião instituída, ou igreja. Este espaço pulsa antes da instituição ou no interior dela como um elemento regulador entre sua inércia e dinâmica”⁶². Esses espaços é que possibilitam o surgimento de movimentos, grupos, ou entidades religiosas que não estão vinculados (efetivamente) seja a uma religião seja a uma igreja, situação em que se insere o movimento aqui estudado. Contribuem para tal também as críticas ao catolicismo, narradas pelos atletas entrevistados, no que concerne à leitura equivocada da palavra de Cristo e ao uso de

⁵⁶ CROATTO, 2001.

⁵⁷ MENDONÇA, 2004.

⁵⁸ BAUNGART e AMATUZZI, 2007.

⁵⁹ CROATTO, Op. Cit, p. 35.

⁶⁰ Idem, pp. 35-50.

⁶¹ Ibid., p. 37.

⁶² MENDONÇA, Op. Cit, p. 39.

linguagens distantes da realidade social do seu público, dentre outros. Isso foi compondo um quadro de insatisfação e, nele sentida a “ausência” religiosa. Tais críticas vêm mostrar o conflito entre a experiência religiosa como “espaço de religião” e “religião instituída”, ou ainda, entre o sagrado instituinte (a experiência religiosa) e o sagrado instituído (a instituição religiosa).

Baugart e Amatuzzi trazem para o debate o entendimento de experiência religiosa advinda dos valores, dos conceitos, das tradições e dos costumes que são transmitidos pela religião que as pessoas professam. A experiência religiosa, basicamente, aconteceria em conformidade com a sua vivência dentro desse contexto. Possivelmente o grupo analisado passou por essa forma de experiência religiosa, pois todos eles afirmaram sua procedência de famílias católicas praticantes. Mesmo assim, o processo de conversão religiosa foi considerado por eles a sua grande experiência de vida. Amatuzzi ressalta que “uma experiência religiosa autêntica”⁶³ tende a ser “transformadora”, unicamente, pelo fato desta experiência religiosa, entendida como conversão, não ter nada com o universo mágico, possibilitando ao indivíduo voltar-se para Deus e desviar-se de tudo o que possa interferir negativamente nessa relação.

Por sua vez, em Marx, a experiência religiosa não aparece como conceito, até porque ele não se deteve na questão religiosa, porém, ela está implícita na sua concepção de religião que também está vinculada a acontecimentos econômicos e políticos. Dessa forma, por um lado, diz ele, a miséria religiosa expressa a miséria real e “por outro, o *protesto* contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura angustiada, o estado de alma de um mundo desalmado, porque é o espírito dos estados de almas carentes de espírito. A religião é o ópio do povo”⁶⁴. Segundo análise de Lesbaupin sobre o conceito marxista, é o mundo, é o homem alienado que funda a necessidade da religião, pois ele a procura como um *ópio* necessário para suportar a miséria concreta. Essa situação vivida pelo homem se constitui uma “situação que necessita de ilusões”⁶⁵, por isso a busca da religião.

Muitos consideram a análise de religião de Marx como uma fase em que predomina um conceito de religião como alienação, ou “pré-marxista”, pois não há uma alusão a classes e é a-histórico, segundo Löwy. A referência à religião como uma realidade social e histórica surge após os escritos de “A Ideologia Alemã” (1846). É a compreensão da religião como ideologia, elemento chave desse novo método para a análise da religião, ou seja, “da produção

⁶³ Grifo meu. BAUNGART e AMATUZZI, Op. Cit, pp. 109-110.

⁶⁴ MARX, Op. Cit., p. 51.

⁶⁵ LESBAUPIN, 2003, p. 15.

espiritual de um povo, da produção de idéias, representações e consciência, necessariamente condicionadas pela produção material e as correspondentes relações sociais”⁶⁶.

Ao longo desses 10 anos, de 1982 a 1992, não foi possível assegurar que houve um grupo perseverante, do início ao fim desse processo, com Bita e Cláudia. Houve certa volatilidade, rotatividade entre os apoiadores e as lideranças, pois nem todos que iniciaram se mantiveram ininterruptamente. Alguns começaram e saíram ao longo desse período, outros entraram ou retornaram posteriormente e uns se mantiveram até 1992. Eles se constituíram em agentes propagadores e disseminadores desse movimento, atuando na organização dos eventos, das reuniões, porém, sem ingerência no teor e nas diretrizes do movimento. Bita e Cláudia exerciam o poder “eclesiástico” e político. Isso lhes conferiu um papel fundamental na própria expansão e consolidação do movimento, principalmente, no campo religioso de Florianópolis.

Como já referido anteriormente, Bita foi a grande liderança, pois todo o discurso religioso que permeou o movimento foi construído a partir da sua experiência religiosa, ou seja, da “revelação” do sagrado que se “mostrou” a ele, assim como da sua história de vida. Esta última, aliás, bastante exposta pela mídia como exemplo de vida, principalmente pelo fato de ser um jovem surfista, rico, que se torna drogado e que, com um imenso vazio no coração, ao emergir das águas do mar, Jesus entra no seu coração e muda sua vida. Daquele “nascimento”, como que num “passe de mágica”, tudo de ruim ficou no fundo do mar e parece que toda a sua vida adquire uma nova dimensão. Há melhorias em sua vida afetiva (reencontro com Cláudia); cultural e social (retomada do trabalho, dos estudos, abandono imediato das drogas e das festas noturnas, enfim, das coisas “mundanas”) e, é claro, espiritual (conversão evangélica).

Em meio a todos esses episódios, a mídia reforçou esse papel de Bita na criação e organização do movimento. Ele era o centro das atenções nas pregações, nas reuniões, e também como bispo da Renascer Floripa. Posteriormente, torna-se uma personalidade política na cidade, culminando com a sua eleição como vice-prefeito da capital, em 2004, fato que denota a imbricada relação entre esporte, religião e política. Em certa medida, o poder da mídia se reverteu em favor da produção e consumo de bens simbólicos tanto da linguagem quanto dos sentidos religiosos, sociais e outros, provenientes das práticas discursivas de Bita (pregações, reuniões, testemunhos, etc.).

⁶⁶ LÖWY, 2007, p. 3.

Em Bourdieu, o discurso religioso atua como poder simbólico, “como o poder de constituir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão de mundo e, deste modo, a ação sobre o mundo, portanto o mundo”⁶⁷. Ele é um poder que aclama, que autoriza, em nome de Deus, pessoas e instituições. Ao analisar o poder simbólico através dos sistemas, das produções simbólicas num estudo de campo, Bourdieu afirma que o poder simbólico “se define numa relação determinada – e por meio desta – entre os que exercem o poder e os que lhe estão sujeitos”⁶⁸. O poder simbólico ocorre, portanto,

na própria estrutura do campo em que se produz e se reproduz a *crença*. O que faz o poder das palavras e das palavras de ordem, poder de manter a ordem ou de subverter, é a crença na legitimidade das palavras e daquele que as pronuncia, crença cuja produção não é a da competência das palavras⁶⁹.

Nas igrejas neopentecostais, por exemplo, a competência das palavras recai antes naquele que as pronuncia: o líder. Dele surge a crença na palavra.

Se Bitá foi o grande idealizador desse movimento, vimos que Cláudia foi o braço forte de sua concretização, pois, nos anos iniciais, era ela quem se ocupava das alocações dos espaços e dos louvores das reuniões. No entanto, como Bitá era a referência projetada nacionalmente pela mídia, servindo de modelo exemplar de homem e atleta, sua liderança foi fundamental para a aproximação de muitos surfistas ao movimento. Face a essa imagem, ele é “retratado” por eles como um ídolo, um mito, no qual projetavam aquilo que eles não possuíam ou não tinham condições de atingir. Portanto, “emoldurá-lo” era necessário, pois ele lhes transmitia proximidade e segurança. Para Luciano, ele era um ídolo: *para a gente, um ídolo da gente, um surfista da gente*⁷⁰. Ivan e Natanael o tinham como líder do movimento, dizendo, respectivamente, que *em Florianópolis o movimento surgiu com ele, foi liderado pelo Bitá*⁷¹ e, de certa forma, todos lhe serviam: nas palavras de Natanael, *éramos como assessores do Bitá: eu, o Ivan Junckes, o Gama*⁷², *o Luciano e outros*⁷³.

Com esses atletas atuando na linha de frente do movimento, a afirmação do mesmo foi se dando na cidade, e o movimento era chamado pela mídia, pelas pessoas e por si mesmos de os atletas de Cristo, os surfistas de Cristo ou os atletas evangélicos. Como expressou Ivan, *a marca*⁷⁴ *não importa*, pois o mais importante para eles, pelo menos naquele momento, era

⁶⁷ BOURDIEU, 2001b, p. 14.

⁶⁸ Idem.

⁶⁹ “Os símbolos do poder (traje, cetro, etc.) são apenas capital simbólico ‘objetivado’ e a sua eficácia está sujeita às mesmas condições” (Ibid., p. 15).

⁷⁰ Luciano, entrevista em 20/06/05.

⁷¹ Ivan, entrevista em 10/11/2004.

⁷² Carlos Alberto Manger Knoll, surfista que, apesar de não ter feito parte da liderança, estava sempre próximo a eles.

⁷³ Natanael, entrevista em 03/06/2005.

⁷⁴ Referência aos nomes dados às igrejas, de acordo com Ivan, em entrevista concedida no dia 10/11/2004. Grifo meu.

saber que eram crentes, que eram evangélicos. Entretanto, posteriormente, ter uma “marca” foi algo imprescindível para a sobrevivência deles no campo religioso local.

3.3 A organização do movimento: as reuniões e a institucionalização do movimento

No período de 82 a 92, as reuniões simbolizavam a própria organização do movimento. Esses “espetáculos lúdicos” se configuravam em cultos de louvor, cantos de reverência e de aceitação a Jesus como Salvador; tudo isto acompanhado de muita música, desprendimento, mas também, contraditoriamente, de veneração. O tempo destinado ao louvor, estrategicamente, era maior do que o tempo para as pregações, que eram proferidas por Bitá, por um pastor, ou por outras pessoas convidadas pela liderança. Cláudia acentuou a importância do louvor com música, pois, segundo ela, a própria Bíblia diz que *o louvor liberta*. Para essa libertação, o “recurso” da música era determinante, pois ela *é uma forma de a pessoa expressar seus sentimentos, seu coração dentro de Deus. A Bíblia chama isso de oferta de louvor, é como se tivesse entregando para Deus aquele cântico que tem dentro do teu coração*⁷⁵. Mais adiante, veremos que não eram músicas litúrgicas, mas a música *gospel*, o *rock*, entre outras que entravam como ofertas ao mercado religioso.

Incorporavam-se também às reuniões os testemunhos de atletas, a leitura ou uma mensagem bíblica, a pregação da palavra e, por fim, uma oração, feita por qualquer pessoa que estivesse ali presente. Entretanto, usar a palavra “culto” não era o melhor procedimento para atrair os jovens aos encontros, uma vez que, no imaginário simbólico deles, essa palavra era rapidamente associada à “missa”, o que remetia à Igreja Católica. Até então, aquelas “reuniões” não tinham, explicitamente, um caráter de “institucionalidade religiosa”, mas, paradoxalmente, objetivavam atender a todos que queriam *receber Jesus*, independentemente de suas denominações religiosas, de suas crenças. Em decorrência disso, Cláudia chamava essas reuniões de *reuniões interdenominacionais*. Nelas, não só os jovens e atletas participavam, mas pessoas de diversas gerações, principalmente os pais que queriam acompanhar seus filhos, tornando-se, assim, simpatizantes da “forma” e do “conteúdo” ali desenvolvidos. Esse “modelo” de encontro ampliou o universo, basicamente, de surfistas, que passaram a se identificar com essas manifestações festivo-religiosas e, conseqüentemente, a se converter.

As marcas das mudanças litúrgicas trazidas pelo pentecostalismo, principalmente nas igrejas evangélicas da terceira onda ou neopentecostais, ganharam destaque com a introdução

⁷⁵ Cláudia, entrevista em 12/04/2004.

de muita música em suas reuniões. O movimento local não ficou de fora dessa influência e os louvores com músicas se tornavam importantes para dar o caráter mais “festivo” das reuniões.

A prática da música como um dos principais elementos do trabalho de evangelização era já bastante difundida na igreja paulistana Renascer em Cristo, que tinha uma estreita relação com os jovens que viviam à margem da sociedade, seu público alvo⁷⁶. Da mesma forma, a Igreja Batista Betel acompanha essas inovações, provavelmente iniciando aí o “flerte” de Bitá com a Renascer em Cristo.

Segundo dados apontados por Romero⁷⁷, a mudança de concepção de “igreja” na cidade foi de responsabilidade da Igreja Batista Betel⁷⁸, que começou criar grupos e a ter grandes encontros, ou um dito “encontrão”, onde se reuniam várias bandas cristãs de diversas igrejas, geralmente nas sextas-feiras. Essas bandas renovaram-se no estilo e nas propostas musicais. Outra inovação dessa igreja foi a liberação de usos e costumes⁷⁹ aos seus fiéis. Apesar dessas inovações fazerem parte de um pentecostalismo mais aberto que o tradicional, não significava que a Batista Betel estava se tornando uma igreja pentecostal. Isso porque ela não tinha como seus pressupostos teológicos e organização eclesial: a ênfase na teologia da prosperidade; o uso da mídia eletrônica para propagar o seu movimento religioso; e a centralidade na cosmologia da batalha espiritual (do bem) contra as outras denominações religiosas, sobretudo as afro-brasileiras e o espiritismo (exorcismo – do mal)⁸⁰. Também o batismo no Espírito Santo e a cura divina não foram fatores litúrgicos e doutrinários essenciais na Batista Betel.

Apesar de o movimento não ser uma instituição jurídica, com direção burocrática, tinha diretrizes pensadas e traçadas, principalmente por seu fundador, mas que eram consentidas e executadas por todos. Bitá dizia que era preciso *trazer Jesus, pregando a palavra de Deus e dizendo: ‘Jesus é o caminho, a verdade e a vida’*⁸¹.

Para além das principais lideranças, os demais membros do movimento tinham como função os trabalhos pertinentes à infra-estrutura do mesmo: divulgação, providências de espaços físicos, de som, transporte e arrumação de cadeiras, agendamento de reuniões em

⁷⁶ A época considerada é meados da década de 80, uma vez que a primeira Igreja Renascer em Cristo foi fundada em 1986.

⁷⁷ Informações de João Marcos de Matos, músico que participou da construção da Renascer Floripa, em entrevista concedida no dia 13/09/2004 (ROMERO, Op. Cit, pp.46-47).

⁷⁸ Tais mudanças acontecem com a chegada do pastor João Amaral, um português naturalizado “americano”, segundo as palavras de João Marcos de Matos (Idem).

⁷⁹ Referem-se às vestimentas, aos trajes, às indumentárias diversas, assim como às tradições, aos comportamentos da membresia de uma igreja. O termo “membresia” é muito utilizado pela Igreja Renascer em Cristo para denominar seus fiéis.

⁸⁰ ANTONIAZZI, 1996; MARIANO, 1999 e CAMPOS, 1999.

⁸¹ Bitá, entrevista em 26/05/03.

outras cidades, entre outras. De acordo com Marcos, era de competência de Bitá e Cláudia a *estrutura da parte administrativa*⁸², o que não significava que os demais não atuassem também nessa área. Natanael enfatizou o trabalho evangelista que realizavam *na praia, entregando panfleto para as pessoas*. Destaca que isso servia também de instrumento de divulgação do movimento: *o nosso envolvimento de organização era mais na área de divulgação e de evangelização*⁸³.

Retomando as diferenças entre cultos e reuniões, Marcos e Ivan acentuam que o diferencial aparecia na relação igreja e reunião. Para ambos, *era mais difícil levar [as pessoas] para a igreja, fazendo o convite: 'Vamos à igreja?'*. Mais fácil era *dizer, 'vamos lá na reunião dos atletas?'*. Alguns pais, por curiosidade, compareciam às reuniões para certificarem-se que *afinal de conta era uma reunião religiosa*⁸⁴ e *não era católica*⁸⁵.

Padre Marcelo Rossi, principal figura do Movimento de Renovação Carismática Católica - MRCC, também não deixou de fazer críticas ao formato das missas católicas – mesmo anos depois –, dizendo que elas precisavam “de um sopro de vida nova”, pois ele mesmo tinha “horror a sermões longos, enfadonhos e muito politizados”. Diante disso, citou um ditado popular: “em cinco minutos é Deus quem está falando, em dez é o homem e em quinze é o diabo”⁸⁶.

Daí que, para os atletas, estar num culto e estar numa reunião apresentava significados diferentes, em face da forte representação eclesial que tinha o primeiro, uma igreja, diferentemente da representação social de reunião que tinha a segunda, não no seu sentido de um local, de um espaço-físico, mas de um espaço-tempo, ou seja, um espaço para “encontro de pessoas”, um espaço mais “festivo”; espaço para cantar e dançar “diante do Senhor”⁸⁷. Entretanto, o “conteúdo” religioso era o mesmo para ambos (culto e reunião), o que significava que a “forma”, tanto no modo de condução do conteúdo, quanto no formato das estruturas físicas do movimento, era o diferencial dele, mesmo que na reunião, independentemente de seu local de realização (praia, salão), acontecesse todo o ritual de um culto. Daí que forma e conteúdo se confluíam numa grande rede de construção e crescimento do movimento. Este não tinha projetos ou ações de ordem pública, oficializadas, que fossem para além de suas reuniões. As ações se restringiam aos processos de panfletagens, de

⁸² Marcos, entrevista em 17/06/05.

⁸³ Natanael, entrevista em 03/06/05.

⁸⁴ Grifo meu.

⁸⁵ Marcos, entrevista em 17/06/05.

⁸⁶ Padre Marcelo Rossi, in VEJA, 04/11/98.

⁸⁷ COX, 1974.

evangelização em diversos locais e localidades⁸⁸. As reuniões/cultos do movimento se constituíam, em dada medida, num “espetáculo de fé para ser vivido e não somente apreciado em camarotes”⁸⁹.

No que diz respeito às “possíveis” influências do movimento ou entidade nacional ADC sobre o movimento local, há nos discursos muitas contradições e desencontros de informações sobre o movimento nacional. Acredito que elas apareceram porque há os atletas que iniciaram com o movimento e outros que entraram quando ele já se firmara como tal. A primeira contradição aparece na narrativa do próprio Bitá, que disse “desconhecer” os ADC no período de sua conversão e de não “sofrer” nenhuma referência de atletas convertidos. Entretanto, ele mesmo afirmou que, no final de 1982 – ano em que se converteu – e início de 1983, teve informações de pessoas, e não da mídia, que em Belo Horizonte tinha *um boleiro* (João Leite) *que dizia ser crente; tinha um Baltazar que era artilheiro de Deus; contudo, e surpreendentemente, as pessoas o chamavam de surfista de Jesus*⁹⁰. Contrariando sua afirmação, Luciano expôs que Bitá, quando já freqüentava a Igreja Batista Betel, *conheceu o Alex Ribeiro [...] que tinha esse movimento [ADC]. Segundo ele, Bitá se interou sobre ele [o movimento] porque era uma forma muito interessante de arrebanhar jovens, especialmente nesse meio do surfe. Isso significava que o movimento daqui não era assim uma coisa submissa, era mais uma franquia*⁹¹ *sem submissão*. Dessa forma, os atletas que freqüentavam o movimento se auto-denominavam assim, uma vez que emprestavam dos ADC *o nome, a logomarca, o marketing que tinha lá também*. Luciano dá destaque a tudo isso, pois, segundo ele, *afinal de contas eram grandes atletas brasileiros que tinha lá e aqui se fazia uso de suas “marcas” com autorização deles*⁹².

O esporte, um patrimônio cultural e social da humanidade, encontra-se dominado pelo processo de mercantilização, ou seja, transformou-se numa mercadoria. Para adentrar um pouco nessa questão, recorro às reflexões do sociólogo Geraldo Di Giovanni, que procurou aprofundar a discussão sobre as relações entre esporte e consumo na sociedade moderna, por meio de três conceitos que permitem captar a nova realidade do esporte no mundo contemporâneo e sua transformação em mercadoria. Estes conceitos são: a mercantilização, a individualização e o surgimento de modelos. Sobre o processo de mercantilização, o autor diz

⁸⁸ Garopaba, Balneário Camboriú, Laguna e Imbituba.

⁸⁹ CAMPOS, Op. cit, p. 24.

⁹⁰ Bitá, entrevista em 26/05/03.

⁹¹ Grifo meu.

⁹² Luciano, entrevista em 20/06/05.

que ele “reflete a complexidade da divisão social de trabalho na sociedade urbano-industrial, bem como os princípios de organização da economia capitalista”⁹³.

O individualismo e personalização são faces de uma mesma moeda, afirma ele. Entretanto, o individualismo surge

como contrapartida subjetiva de uma sociedade em que o indivíduo alcançou sua primazia: no mercado de trabalho, nos canais institucionalizados de mobilidade social. O individualismo tem sua medida social na idéia da performance, do desempenho, que não é apenas exigido de todos, mas também é almejado por todos. E é através do desempenho, real ou ostentado, que se realiza a personalização, o reconhecimento social. O individualismo se reflete nos comportamentos, a personalização se materializa nos símbolos. Ambos são lógica e sociologicamente compatíveis com o funcionamento dos mercados capitalistas⁹⁴.

Por sua vez, o terceiro conceito, o surgimento de modelos, constitui-se referência para o consumo e hierarquização social, “reflete e se entrosa com a lógica do produtivismo, criando e alimentando um infinito processo de produção de necessidades”⁹⁵.

Com isto, ele questiona como as atividades esportivas entram nesse universo e quais são as especificidades que elas revelam como bens que se situam, nas sociedades contemporâneas, no limiar entre “o teatro, o templo e o mercado”, como nomeia Campos⁹⁶.

Giovanni argumenta, ainda, que:

Seja na forma de espetáculo esportivo, seja como práticas corporais individualizadas, é inegável o fato de que, nas últimas duas décadas, o esporte (e a atividade física, de um modo geral) tem se constituído num vasto e sempre crescente campo de investimento econômico. Tal crescimento está, como não poderia deixar de ser, associado aos *mass media* e ao surgimento de uma imensa rede de produção industrial de equipamentos, artefatos, academias, eventos e mega-eventos, que dão a medida da importância destes fenômenos, quando comparados com períodos anteriores⁹⁷.

Dialogando com Baudrillard sobre o uso do tempo livre, que consiste numa etapa qualitativa e quantitativamente diferenciada das anteriores, e considerando que ele é mediatizado pelo mercado, Giovanni diz que “a relação dos homens com o tempo livre se fez no passado basicamente através de seu valor de uso, enquanto na sociedade capitalista contemporânea enfatiza-se o valor de troca deste mesmo tempo livre, agora mercantilizável”⁹⁸. Traz como reflexão os preços das emissões de rádio e de televisão que

nada têm a ver com as qualidades intrínsecas dos produtos anunciados ou dos programas transmitidos. Seu único critério é o tempo de transmissão combinado

⁹³ GIOVANNI, 2005, p. 148.

⁹⁴ Ibid, p. 150.

⁹⁵ Ibid, p. 152.

⁹⁶ CAMPOS, Op. Cit., 1997.

⁹⁷ GIOVANNI, Op. cit., p. 153.

⁹⁸ Idem.

com a categorização de horários, mais ou menos “nobres”, que nada mais significam do que uma forma de apropriação de parte do estoque social de tempo disponível num determinado momento. Isto nos sugere como o tempo disponível torna-se mercadoria no processo de troca, principalmente na mercantilização dos bens culturais⁹⁹.

No que diz respeito ao fenômeno da mercantilização do esporte, que é sua transformação em espetáculo, ocorre aí uma “integração da construção econômica do mercado com os valores relativos à atividade corporal”¹⁰⁰. Assim, o atleta exerce uma função de grande visibilidade: ser um modelo. Ele está sempre na vitrine, em exposição para diversificados olhares valorativos. Um desses está relacionado ao corpo, dando-lhe o sentido da personalização; um segundo está vinculado à *performance*, no sentido da competição; um terceiro, relacionado à perspectiva da ascensão social, por meio do uso institucionalizado do corpo. Por fim, um quarto, que diz respeito aos princípios religiosos, no sentido de ser um atleta-cristão, que está sob a mira do mercado de bens culturais e simbólicos. Com isso amplia-se a oferta dos mercados de artefatos e serviços esportivos, intimamente relacionados com “a criação, destruição e recriação de modelos”, sejam eles de saúde, de atleta vitorioso – por exemplo, o atleta-cristão –, de distinção social e pessoal, caracterizados pela ação dos principais canais da mídia. Por sua vez, esses modelos guardam uma íntima relação com a lógica de produção e comercialização de grandes eventos e espetáculos esportivos¹⁰¹.

Convém lembrar as disputas que se travam entre as emissoras de televisão para ter o direito exclusivo de transmissão de grandes eventos esportivos, tais como Copa do Mundo de Futebol e Olimpíadas, entre outros. Esses eventos se constituem na maior exposição mercadológica a que são submetidos os atletas. Ao mesmo tempo em que eles vendem produtos de toda ordem (contidos nas suas vestimentas; nas propagandas que fazem; nas reportagens que os envolvem, nas fotografias, imagens, linguagens), eles se vendem, ou, numa adjetivação mais “amena”, “ingenuamente” eles se vendem.

Sob a ótica de que no capitalismo “tudo vira mercadoria”, as necessidades, os sonhos e os desejos humanos estão sempre sendo produzidas pela lógica voraz do mercado. Na esfera do religioso, o mercado produz e oferece modelos de práticas e discursos religiosos. Com o advento do pluralismo religioso, passou-se o tempo “em que as instituições religiosas podiam propor à sociedade um conjunto de exigências relativas à fé e aos comportamentos esperando uma aceitação social imediata”¹⁰². Para Guerra,

⁹⁹ Idem.

¹⁰⁰ Ibid, p. 154.

¹⁰¹ Idem.

¹⁰² GUERRA, 2003, p. 1.

nas sociedades contemporâneas, em que os indivíduos são crescentemente orientados para decidir livremente a respeito de que modelo de religiosidade vão adotar (quando escolhem um), o que as organizações religiosas oferecem tem que ser atrativo para os potenciais consumidores. Assim, o *ethos* do consumo – que prevalece em termos de sociedade inclusiva – e o pluralismo do campo religioso são elementos fundamentais para entender como a lógica mercadológica determina a dinâmica de transformações dos modelos de religiosidade¹⁰³.

O autor aponta o movimento carismático católico como estratégia de concorrência com pentecostais e neopentecostais, por dois motivos: o primeiro, pela “emergência e hegemonia da Reação Conservadora no espaço eclesial católico”, e o segundo, pelas “condições existentes no mercado religioso nacional, que apontavam como principais concorrentes do catolicismo na região os pentecostais e neopentecostais”¹⁰⁴. Guerra apresenta as características desse ‘novo’ catolicismo: a pequena duração do sermão; a despolitização dos temas abordados; uma significativa preocupação com a linguagem empregada¹⁰⁵. A partir daí, pode-se dizer que o ambiente passa a determinar a preferência dos consumidores no mercado religioso, as mudanças nos discursos e práticas religiosas tenderão a ser realizadas a partir do conhecimento das características dos indivíduos aos quais se dirige a mensagem, especialmente no que concerne às suas necessidades religiosas¹⁰⁶, tudo isso com base numa competição sagrado-profana cada vez mais acirrada.

Com vistas à definição acerca das possíveis influências do movimento ADC sobre o movimento local, retorno à questão de uso da “logomarca”, do “*marketing*” dos ADC. Entre idas e vindas sobre a influência ou não do movimento nacional sobre o local, a maioria apontou que ela aconteceu. Marcos e Ivan disseram que o nome “atleta de Cristo”, que usavam, veio *porque já tinha sido fundado pelo Alex Dias Ribeiro [...], ele já tinha mais idade, o movimento já tinha uma estrutura bem maior, uma burocracia já feita. Aqui em Florianópolis ficou predominado pelo surfe, tanto por causa do Bita e do pessoal que surfava*¹⁰⁷. Ivan acentuou também a vinculação do nome dos ADC à figura de Alex Dias Ribeiro, enfatizando que eles tiveram contatos com o movimento nacional, através *do Alex Dias Ribeiro, que esteve aqui com a gente, ministrou a palavra de Deus, sempre a Bíblia sagrada e ele veio duas vezes*¹⁰⁸.

¹⁰³ Ibid., p. 2.

¹⁰⁴ Ibid., p. 9.

¹⁰⁵ Ibid., pp. 17-19.

¹⁰⁶ GUERRA, Op. Cit., 2003.

¹⁰⁷ Marcos, entrevista em 17/06/05. Ele considerou importante o movimento local pela visibilidade que deu ao campo evangélico na cidade, porque, segundo ele *no começo da década de 80, a igreja evangélica, principalmente, em Florianópolis, era muito desconhecida.*

¹⁰⁸ Ivan, entrevista em 10/11/2004.

Mesmo que “aparentemente” o movimento local não tenha sofrido “imposições” de filiação ao movimento nacional, é inegável que as linhas de orientação do movimento de Florianópolis, que ocorreram através dos eventos, dos testemunhos e das “*ministrações*” de Alex Dias Ribeiro, coadunavam com os objetivos traçados por ela, principalmente, o de professar ao mundo as palavras de Deus, de Cristo, por meio da linguagem universal dos esportes: “conduzir” o atleta a Jesus Cristo, a fim de que ele leve o Evangelho ao mundo. Por isso o movimento local usou a máxima dos ADC, de que são “o time de Cristo”, ou “um time mais que vencedor”. Em certa medida, os Atletas de Cristo foram os grandes incentivadores da organização e manutenção do movimento local. Se o movimento nacional atingia mais diretamente o universo dos jogadores de futebol, o local atingia mais os surfistas; se o nacional buscava dar apoio e instrução religiosa para os jogadores suportarem as pressões causadas pelo futebol profissional, o local buscava orientar sobre as pressões causadas pelo mundo da droga. O discurso de ambos era igual, ou seja, confessional, representado pelos testemunhos.

Nesse sentido, é possível pensar que, ao longo desses 10 primeiros anos, pode ser que o movimento local tenha sido, ou poderia ter sido, inicialmente, um “grupo local” dos ADC, mesmo que, juridicamente, isso não tenha sido legalizado. Senão, vejamos as similaridades que os unem: ambos têm a finalidade de difundir, no meio esportivo, as palavras de Cristo, pregar a palavra de Deus. Outro aspecto unificador está no procedimento de evangelização adotado de forma similar pelos dois líderes: a distribuição de folhetos, a pregação em nome de Cristo, a leitura da Bíblia. Também havia nas pranchas de Bitá a mesma inscrição dos carros de competições de Alex Dias Ribeiro: “Jesus Salva”. Assim, em suas respectivas épocas, os dois ganharam projeção na mídia nacional a partir de suas histórias de conversão.

Na contramão dessas percepções, é possível que uma refutação se dê, porque o movimento de Florianópolis se organizou a partir da relação que seus líderes tiveram com uma determinada igreja, o que pode ser caracterizado como uma relação de pertencimento, parceria, ou quase-institucional. Diferentemente, o movimento nacional não tem vinculação alguma com igrejas e é identificado como uma instituição não-denominacional, ou paraeclesialística.

3.4 O surfe no campo esportivo brasileiro

Seria somente o surfe o berço das drogas, considerando o seu contexto sócio-cultural? Se avaliarmos os conceitos de campo, seja em Bourdieu¹⁰⁹ ou em Ortiz, e atribuí-los ao fenômeno esportivo e nele, à modalidade do surfe, devemos considerar a posição que este assume num dado campo, nesse caso, o esportivo. Esses conceitos se mostram inesgotáveis, pois apontam o estabelecimento das lutas que se travam entre grupos que buscam a sustentação de posições e a conservação de benefícios, o que significa a continuidade na manutenção de suas vantagens, de suas regalias, sejam elas de bens materiais e bens simbólicos. Assim que na diversidade de campos (científico, artístico, religioso, esportivo, político, etc.), há sinais de que confrontos aconteçam entre os atores, principalmente entre aqueles que têm reconhecidas a autoridade e a legitimidade. Nele se manifestam, portanto, relações de poder, implicando “afirmar que ele se estrutura a partir da distribuição desigual de um *quantum* social que determina a posição específica que o agente ocupa em seu seio”¹¹⁰.

Necessário assinalar, também, a importância das vinculações do ambiente esportivo com as representações presentes no espaço social, pois é com base nessa relação que se estabelecem as características e particularidades próprias de cada esporte. Na década de 80, o surfe brasileiro era tido ainda como um esporte amador, o que provocava uma prática “desinteressada”, ou sem fim último no esporte de alto rendimento. Entretanto, esse desinteresse não recaía necessariamente no que estabelece o conceito de Bourdieu sobre a chamada “teoria do amadorismo”: de que ela “faz do esporte uma prática tão desinteressada quanto a atividade artística, porém mais conveniente do que a arte para a afirmação das virtudes viris dos futuros líderes”¹¹¹. Não significa que estejamos negando este conceito, visto que ele pode ser aplicado, contraditoriamente, nas aulas da Educação Física, porém, no estudo em questão, essa prática “sem interesses”, se configurava como um esporte de lazer, como escape, como atividade de bem-estar e como espaço de sociabilidade¹¹². Cabe destacar que estigmas e preconceitos sempre permearam essa prática esportiva.

No sentido de entender o surfe no campo esportivo brasileiro, privilegamos alguns recortes da sua história, inicialmente no contexto mundial e após no nacional, procurando

¹⁰⁹ BOURDIEU, 1982.

¹¹⁰ ORTIZ, 1994, p. 21.

¹¹¹ BOURDIEU, 1983, p. 140.

¹¹² STIGGER, 2002. Também não vimos nas narrativas dos atletas e nem mesmo nos dois atletas que tinham alguns patrocinadores, alusões de que praticaram o surfe com a finalidade de obter alto rendimento, o que corresponderia, também, a uma possível profissionalização nesse esporte.

apontar alguns aspectos que o caracterizam como “problemáticos”: os preconceitos e estigmas.

Mesmo sendo considerada incerta a sua origem, segundo descrevem os relatos iniciais, ele é proveniente das Ilhas Polinésia e veio para o Havaí com o rei Tahito, por volta dos anos 900 d. C. Outros dizem que, na descoberta do Havaí pelo navegador inglês James Cook, em 1778, ele afirmara já a existência de surfistas na ilha, uma vez que os nativos se equilibravam em cima de troncos de madeira sobre as ondas¹¹³. Este é um dos indícios de que o surfe, como cultura, ali nasceu. Também foi Cook quem desbravou a Polinésia de norte a sul e de leste a oeste, entre 1768 e 1779 e, segundo Hanada, foi ele o primeiro navegador da fase européia de expansão global a documentar as semelhanças lingüísticas, religiosas e tecnológicas entre os diferentes ilhéus polinésios. Travou amizades com esse povo e, ao aprender o seu dialeto, teve conhecimento de como eles orientavam-se em suas longas jornadas marítimas, utilizando-se do sol, da lua e das estrelas, além da direção das ondulações e da migração dos pássaros marinhos como referência de rota. Da mesma forma descobriu que fazia parte do cotidiano da grande maioria desses ilhéus, o deslizar-se sobre ondas usando uma pequena prancha de madeira. Duas espécies de pranchas foram identificadas, posteriormente, na Polinésia: os *bodyboards*, mais conhecidos como *paipos*, e as pranchas maiores, que possibilitavam o surfe de pé.¹¹⁴

Hanada descreve que essa prática foi adotada pelos havaianos e, na busca de aperfeiçoarem as suas manobras e serem mais ágeis nas ondas, começaram a desenvolver pranchas, refinando-as com novas técnicas de *shapear* (indústria das pranchas) e, com isso, elevando-o ao mais alto patamar dentro de sua cultura¹¹⁵.

Estigmas como ser o surfe um passatempo de vagabundos, um esporte de desocupados, de preguiçosos, entre outros, parece não ser de hoje. Embora ele não tenha recebido uma adjetivação negativa, o fato de o navegador Cook considerá-lo uma prática relaxante, e os missionários uma prática indecente, pois andavam seminus, influenciou no declínio dessa prática durante todo aquele século (XIX)¹¹⁶ e dá sinais de que preconceitos e aversões “rondariam” esse esporte. Apesar de outra versão, dada por Hanada, tais sinais

¹¹³ Esses dados foram pesquisados nos seguintes sites: <http://oradical.uol.com.br/surf/hissoriasurf.asp>; <http://360graus.terra.com.br/surf/default.asp?did=379&action=hissoria>; http://www.hotsurfers.com.br/curiosidades_hissoriasurfe.html; <http://www.vwbr.com.br/PlanetaVW/SuperSurf/MundoSurf/hissoria.aspx>; HANADA. Disponível em <http://www.sfs.com.br/index.cfm?go=surf.content&IDConteudoSubCategoria=30>. Todos foram acessados entre agosto e novembro de 2008.

¹¹⁴ HANADA, Alfredo. Surf-História. Disponível em <http://www.sfs.com.br/index.cfm?go=surf.content&IDConteudoSubCategoria=30>.

¹¹⁵ Idem.

¹¹⁶ Idem.

aindanelas se mantêm como veremos a seguir. Diz ele que em 1823, o missionário C.S. Stewart observou que a prancha de surfe era um importante artigo de propriedade privada entre todos os grandes chefes daquele arquipélago e que os ilhéus passavam muito tempo praticando o surfe. Também outro missionário, que diz ele chamar-se Ellis relatou que os vilarejos ficavam vazios sempre que as ondas chegavam e, com isso, as atividades cotidianas dessas pessoas sofria mudanças, ou seja, deixavam de plantar, pescar, construir. Por outro lado, “toda a comunidade, homens, mulheres e crianças passavam o dia a divertir-se nas ondas que quebravam sobre os corais”¹¹⁷. Ou seja, os havaianos já viviam uma vida “preguiçosa” e, talvez daí surja esta referência aos surfistas.

Outro aspecto pertinente ao surfe, segundo Hanada, refere-se aos reflexos desta prática na liberdade sexual que os havaianos vivenciavam, considerando que eles surfavam com vestimentas mínimas, praticamente nus. Esse hábito denotava que não havia constrangimentos, por parte deles, incluindo a forma simples e descompromissada com a qual encaravam sua sexualidade. A relação religiosa e competitiva do surfe também foi tratada por ele: ainda nos anos de 1840, o surfe tinha a sua centralidade no maior festival religioso havaiano, tendo como patrono o deus *Lono*, que recebia todas as homenagens. Enfatiza também que existiam inúmeros deuses havaianos, mas nenhum possível deus do surfe. Diferentemente do Taiti, que tinha um deus conhecido como *Huaouri*, por ter vinculações com essa prática esportiva. No que diz respeito à competição do surfe, esta já se mostrava marcante na sociedade havaiana¹¹⁸.

Por volta de 1900, o surfe quase que desapareceu por completo nas ilhas, face ao declínio de toda a cultura havaiana. Da chegada dos primeiros europeus, em 1778, até a incorporação das ilhas aos EUA, em 1898, diz Hanada que praticamente todos os esportes, passatempos e cultura dissiparam-se. Gradativamente, os havaianos foram perdendo a sua independência social, política, econômica e conseqüentemente, a sua identidade. Entraram em cena, no período os missionários europeus calvinistas que, em nome de um novos sistema de sobrevivência de Deus, passaram a influenciá-los à sua conversão religiosa e fixaram restrições às vestimentas imorais dos ilhéus, à sua abusiva liberdade sexual e a seus passatempos. Afirma Hanada que alguns europeus chegaram a ponto de associar a prática do surfe ao satanismo¹¹⁹.

¹¹⁷ Idem.

¹¹⁸ Idem.

¹¹⁹ Idem.

Entretanto, no início do século XX, alguns movimentos davam início ao ressurgimento do surfe, como a prática de muitos estrangeiros (*haoles*) que viviam no arquipélago; fundaram-se clubes, e foi em um deles que tornou conhecida mundialmente a associação “surfe-Havaí”. Ela aconteceu após as Olimpíadas de 1912, em Estocolmo/Suécia. Nela, o havaiano Duke Paoa Kahanamoku, um surfista desconhecido nesse circuito, ganhou uma medalha de ouro na natação. Essa visibilidade oportunizou que ele divulgasse e introduzisse o surfe tanto na América Latina, em 1913, quanto na Austrália, em 1915, passando a ser considerado pai do surfe mundial. Oito anos depois, repetiu o feito nas Olimpíadas da Antuérpia/Bélgica.

Nos dias atuais, no campo esportivo mundial, o surfe enfrenta as disputas que se travam no seu interior, pois foi uma prática que, com o passar do tempo, tomou forma de um esporte, ou sofreu um processo de “esportivização”. Como esporte de alto rendimento, ele agora tem que se manter no mesmo patamar ou no patamar mais próximo das demais elites esportivas mundiais¹²⁰, o que lhe assegura a sua sobrevivência no campo. Isso implica, também, em patrocínios de empresas, políticas públicas, divulgação da mídia, entre outros aportes. Partilhando dessas reflexões, Rodrigues afirma que lutas são desencadeadas entre diferentes modalidades no campo esportivo. Algumas delas “podem ser traduzidas nas disputas entre esporte amador versus esporte profissional; esporte coletivo versus esporte individual, esporte de elite versus esporte de massa. O advento do esporte profissional implicou mudanças na forma e no significado social dos esportes”¹²¹.

No Brasil, muitos *sites* atrelam a história do surfe no Brasil à chegada das primeiras pranchas trazidas por turistas, já no final da década de 30. Dão destaques a alguns elementos históricos datados de 1938, na praia de Santos/São Paulo, onde surgiram os primeiros surfistas brasileiros: Osmar Gonçalves, Silvio Malzoni e João Roberto Suplicy Haffers. Nesse mesmo ano, a confecção da primeira prancha brasileira aconteceu a partir das informações contidas numa revista estadunidense. Entretanto, se no mundo o Havaí foi o berço da cultura do surfe, no Brasil, o seu berço foi a praia do Arpoador/Rio de Janeiro¹²².

Na década de 40, com o Rio de Janeiro servindo de base naval para os aliados da Segunda Guerra Mundial, os soldados estadunidenses trouxeram máscaras de mergulho, pés de pato e pranchas de surfe. A praia, para eles, era um espaço de diversão e lazer. Essas

¹²⁰ Por exemplo, esportes que geram grandes retornos financeiros. O tênis é um deles.

¹²¹ RODRIGUES, 2003, p. 63.

¹²² Op. Cit.

influências fizeram com que novas técnicas fossem sendo aprimoradas e os cariocas confeccionaram uma prancha sem flutuação e sem envergadura, depois as de fibra de vidro, até os modelos atuais¹²³.

A organização dos surfistas como uma modalidade esportiva oficial teve seu início em 1965, com a fundação da Federação Carioca de Surf, organizadora do primeiro campeonato estadual nesse mesmo ano. Uma década depois, o processo de abertura da esportivização do surfe acontece com a realização dos Festivais de Saquarema/RJ, palco dos grandes eventos desse esporte.

Os preconceitos em relação aos surfistas nessa década, também estavam presentes na sociedade brasileira, através de sua imagem de “cabeludos”, “tatuados” e da sua condição de classe social: jovens ricos que não trabalhavam e nem estudavam. Pairava ainda no ar toda a efervescência do movimento tropicalista, caracterizado por ser um movimento cultural, mas de forte teor social e político, considerando o regime ditatorial militar iniciado em 64. Isso certamente influenciou, nas praias cariocas, o uso pelos surfistas de roupas coloridas, assim como também o consumo de produtos naturais, tais como sucos e sanduíches. Citando como exemplo os surfistas do Rio de Janeiro, diz Fortes que “as viagens a Saquarema foram um elemento importante para a coesão grupal e a afirmação de certos valores, por permitir convivência nos acampamentos, contato com a natureza e experiências fora do olhar vigilante dos pais”¹²⁴.

Com o crescimento da prática desse esporte em diversas praias do litoral brasileiro, além do seu crescimento com diversos veículos de comunicação como revistas, jornais (posteriormente: *sites*, programas de televisão, de rádio, etc.) e abertura de lojas tipo *surfwear*, inicia tanto o processo para atrair investidores e movimentar uma economia apreciável, quanto vai se firmando a profissionalização do mesmo. Vale lembrar que, em meio a esse cenário, movimentos religiosos esportivos surgem, influenciando dialeticamente nas áreas culturais, sociais, econômicas, esportivas e religiosas. Assim, foi criada em 1987 a Associação Brasileira de Surf Amador (ABRASA), tendo como objetivo “o desenvolvimento, a padronização de critérios e coordenação do surf amador em todo o Brasil”¹²⁵. Com essa associação, foi realizado o primeiro circuito nacional e o surfista paulista Paulo Matos foi o primeiro campeão brasileiro.

¹²³ Idem. Sobre os modelos de prancha ver o *site* <http://produto.mercadolivre.com.br/MLB-59286018- JM>, acesso em dezembro de 2008.

¹²⁴ FORTES, 2008, p. 5.

¹²⁵ *Site* da Confederação Brasileira de Surf (CBS): <http://www.cbsurf.com.br/Institucional/Historico/>, acesso em dezembro de 2008.

Na década de 80 é que surge uma série de eventos, programas que buscam difundir o surfe e com isto transmitir os seus valores e estilos de vida: filmes como *Nas ondas do surf*, *Menino do Rio*, *Garota Dourada*; o seriado *Armação Ilimitada*; novela com personagem surfista, como *Top Model*; o programa televisivo *Realce* e programas de rádio com estilos musicais como *rock* e *reggae*, entre outros estilos e programações¹²⁶.

Diante do mercado e dos valores em torno do surfe, que agregavam muitos seguidores, a defesa de uma estruturação, organização e profissionalização deste esporte se configura na fundação, em 1998, da Confederação Brasileira de Surf (CBS)¹²⁷. Com essa representação na esfera esportiva, surgem posteriormente os convites para tornar o surfe um esporte olímpico (2002) e fazer parte do rol das entidades desportivas brasileiras (2003). Hoje as atividades da CBS estão fixadas no Calendário Esportivo do Ministério do Esporte¹²⁸.

Em Santa Catarina, o surfe tem sua representação junto à Federação Catarinense do Surf (FECASURF), organização que tem o poder de gerenciar e determinar os critérios de homologação e coordenação de todas as competições profissionais e amadoras¹²⁹.

Entretanto, todo esse processo de profissionalização encontrou e encontra barreiras de toda ordem. Fortes assinalou algumas, como: 1. problemas econômicos brasileiros, como a recessão, a inflação; 2. problemas internos do surfe, com muitas entidades ainda em formação, disputas políticas entre grupos; 3. desconfianças presentes no seio da sociedade, provocadas por preconceitos relacionados aos surfistas, como o uso de drogas, a violência, pouca afeição a estudo e trabalho; 4. as disputas em torno do uso da praia e 5. “o caráter incipiente do esporte, de sua organização e de seu mercado consumidor”. Por fim, o autor supracitado destacou que a história do surfe corre “paralelamente à de outras práticas, como vôlei, skate, bodysurf, skimboard, bodyboard, windsurfe, wakeboard, capoeira e artes marciais, entre outros”¹³⁰. Isso se deve ao fato de diversos agentes se envolverem com mais de um esporte, o que denota intensa movimentação nesse campo.

Diante deste quadro, que comporta o fenômeno esportivo, compreensões sobre o esporte se entrelaçam, se contrapõem, se aproximam ou podem se complementar. É nessa última perspectiva que me arrisco a apontar as abordagens bourdiana e marxista. Na primeira, partindo do conceito de campo e *habitus*, o esporte não é considerado um fenômeno fechado

¹²⁶ FORTES, Op. Cit.

¹²⁷ Com sede na capital carioca e em 2002, a sua sede é transferida para Curitiba/PR, permanecendo até os dias atuais. A CBS é reconhecida desde 1988 pela *International Surf Association* (ISA) como responsável pelo surf amador no Brasil e também está filiada a *Panamerican Surfing Association* (PASA).

¹²⁸ Idem.

¹²⁹ FECASURF, disponível em <http://www.fecasurf.com.br/>, acesso em agosto de 2005.

¹³⁰ FORTES, Op. Cit., pp. 10-14.

em si, senão fixado em um conjunto de práticas e consumos estabelecidos por ele mesmos. É também uma prática que se caracteriza socialmente por lutas entre poderes, sendo o vencedor aquele que detém o mais alto grau de capital econômico, cultural e simbólico¹³¹. Adiciona-se a isso a constituição de um *habitus* que se incumbe tanto do estabelecimento de linhas divisórias desse campo, quanto da escolha de possíveis novos agentes sociais¹³². Já na perspectiva da análise marxista, em que predomina o olhar da economia e da política, o esporte, sendo um fenômeno social, constitui-se em mais um instrumento de que se valem as classes dominantes, ou quem detém o capital financeiro, com objetivo último de conservar a estrutura organizacional da produção e, conseqüentemente, da sociedade capitalista.

Por fim, nessa linha teórica, Proni apresenta as idéias do sociólogo do esporte, Jean-Marie Brohm, que entende o esporte como reflexo das categorias do sistema capitalista e por isso tratado como “fato social total”. O autor francês nomeia quatro dimensões nas quais pode-se aludir à presença do surfe:

- 1) sistema institucionalizado de práticas competitivas (com predomínio do aspecto físico) delimitadas, reguladas, codificadas e regulamentadas convencionalmente, cujo objetivo é designar o melhor concorrente ou registrar o melhor desempenho;
- 2) sistema de competições físicas universalizadas aberto a todos, que se estende no espaço e no tempo sociais, cujo objetivo é medir e comparar o rendimento corporal humano;
- 3) sistema cultural dedicado a registrar o progresso corporal humano (o positivismo institucionalizado do corpo), a instituição devotada à progressão física continuada e à ininterrupta busca de superação das façanhas e,
- 4) campo de relações sociais no qual impera o espírito novo, industrial, a mentalidade do rendimento e do êxito¹³³.

Numa rápida reflexão, não podemos deixar de assinalar que a díade esporte e mídia tem uma forte representação na constituição desses conceitos e, neste caso em particular, no fortalecimento/legitimação de grupos e organizações esportivo-religiosos. Essa relação permite, também, a espetacularização esportivo-religiosa. Levando em consideração o telespetáculo que ronda essa relação, Pires apresenta aspectos característicos do processo de espetacularização operado na sociedade globalizada e que pode ser identificado no atual estágio do esporte. Antes, porém, ressalta que o esporte, na atualidade, é o grande companheiro da espetacularização na mídia televisiva, devido ao “*show* já pronto”, pois “o cenário, o roteiro, os atores, os espectadores e até os (tele) consumidores estão antecipadamente garantidos, o que facilita a sua transformação em produto facilmente

¹³¹ PIMENTA et. al, 2005.

¹³² MARCHI JÚNIOR, 2002.

¹³³ PRONI, 2002, p. 41.

comercializado/consumido em escala global”¹³⁴. O autor aponta alguns traços comuns que identificam hoje o espetáculo esportivo:

a corrida cada vez maior em relação aos interesses das cotas de publicidade e patrocinadores, a adaptação ao formato imposto pelos meios de reprodução massiva [...]. Até mesmo os chamados esportes de aventura na natureza, praticados em ambientes, em tese, preservados, acabam por subsumirem-se à espetacularização para se tornarem economicamente viáveis, passando a acontecer em locais tão alterados que ‘transformam a natureza em estúdio de TV ou o estúdio de TV em natureza’¹³⁵.

Num outro momento de análise sobre o esporte da mídia, Betti apresenta algumas de suas características, dando destaque à mídia televisiva. Como primeira particularidade, ele refere-se à ênfase na “falação esportiva”: ela informa e atualiza (quem ganhou); ela conta a história (das partidas); ela cria expectativas (quem será convocado?); ela faz previsões (qual será o placar); ela explica e justifica (porque tal equipe ou porque o atleta ganhou ou perdeu); ela faz promessas (gols, medalhas); ela gera polêmicas e constrói rivalidades (foi impedimento ou não?); ela faz críticas (“fala mal” da arbitragem) e ela elege ídolos (o gênio). A segunda característica é a “monocultura esportiva”, exemplo da primazia do futebol sobre as demais modalidades esportivas. A terceira é a “sobrevalorização da forma em relação ao conteúdo”: faz uso da “linguagem audiovisual”, combinando imagem, som e palavra, enfatizando, entretanto, a imagem, porque a televisão objetiva atingir a “emoção” e não a “razão” do espectador. A quarta característica é a “superficialidade”: é imperativo o que seja breve, efêmero, o que é novidade. Por fim, a última característica, a “prevalência dos interesses econômicos”, representada pelos índices de audiência¹³⁶.

No que se refere ao dito popular de que “o esporte é uma religião”, Brohm¹³⁷ reflete que, em virtude da mídia, ele extrapola todas as religiões, isso porque atinge a todos igualmente. Justifica que a transmissão da ideologia esportiva aparece nos cerimoniais esportivos, através de seus rituais e símbolos, de suas origens militares e autoritárias. Elas são dirigidas tanto ao indivíduo quanto ao coletivo, o que aponta para uma comunicação unidimensional e uma “unanimidade massiva”¹³⁸.

Há uma espécie de unanimidade massiva que transparece no discurso público proveniente da mídia, das políticas setoriais, do discurso de muitos esportistas e políticos, delegando ao esporte uma série de responsabilidades sociais, morais, religiosas, entre outras: é

¹³⁴ PIRES, 2002, p. 90.

¹³⁵ Ibid, p. 94, aludindo ao pensamento de Mauro Betti.

¹³⁶ BETTI, Mauro, 2001, pp. 108-110.

¹³⁷ In PRONI, 2002.

¹³⁸ Idem.

um forte, um determinante, um dos principais veículos de salvação dos que estão “desesperados”, “amargurados”, dos que estão no “mundo das drogas”. É nele que todos esses e outros males se superam. Porém, os discursos dos atletas evangélicos do surfe catarinense não o vêem assim, pois foi no esporte que eles “curtiram” a droga. Eles “acenam” para a religião – mais precisamente, a evangélica – como sendo o principal veículo desse afastamento, dessa superação ou, ainda, da sua cura, de sua salvação.

3.5 “Chá de cogumelo te deixa amarelo, pó de cocaína te leva pra ruína, um pancadão na veia tu pira e cambaleia, um grama de heroína queima a tua adrenalina”¹³⁹: as drogas no ambiente dos surfistas

O consumo, o uso de drogas que aparecia nas falas, pressupunha não se restringir à maconha, cocaína, álcool, mas também a amígdalas e às noitadas. Do grupo, cinco mencionaram serem usuários de drogas, exceto Marcos, assim como todos expressaram que as drogas faziam parte do seu ambiente dos surfistas. Atribuem a esse ambiente e ao círculo de amígdalas o seu envolvimento com elas. Segundo Luciano, *no nosso meio* [dos surfistas] *era muito comum maconha, crack, cocaína*. Marcos reafirmou essa relação surfe e droga, dizendo que *realmente o esporte surfe em si era muito relacionado com a droga, com a maconha*. Considerou ser o surfe *um dos esportes mais relacionado com droga*¹⁴⁰. Não diferentemente dos dois, Bitá assumiu que foi nesse universo que ele se envolveu com aquilo que considerou ser o *lado negro*¹⁴¹ *do surfe, do esporte*. Disse que mesmo *drogado* continuou *surfando e surfava drogado*. Para ele, as influências aconteciam ali, *com os colegas*, com os seus *ídolos usando droga* e revelou também, a interferência dos meios de comunicação, como *as revistas de surfe* que são, segundo ele, *muito loucas também*¹⁴².

Ivan atribuiu aos costumes geracionais, pois *já tinha aquela coisa, sexo, droga e rock in roll*. [...] *Uma geração anterior já vinha muito forte com isso e aí a juventude, era muito normal fumar*. Nesse quadro da normalidade, diz ele, *entrei nessa e acabei assim, levando a vida junto com as drogas*. Um jogo de interesses permeava a amizade, segundo Natanael, pois *as pessoas estavam comigo porque eu tinha droga para oferecer ou porque eu ia usar com elas*. Para Cláudia, o mesmo aconteceu, manifestando que *andava na rua e era só menina que*

¹³⁹ ELTERMANN, 1993, p. 14, citando parte da letra de uma música evangélica (sem nome).

¹⁴⁰ Marcos, entrevista em 17/06/05.

¹⁴¹ Grifo meu.

¹⁴² Bitá, entrevista em 26/05/03.

*fumava. Repetia para si diversas vezes que eu nunca vou fumar, nunca vou cheirar, mas andava com elas. Chegou um dia que eu quis experimentar e fiquei daquele jeito*¹⁴³.

Outro aspecto associado às relações de amizade dizia respeito ao pertencimento ao grupo, uma vez que ser crente era *ser careta* e se não usasse droga, também, era caretece. Assim eram as terminologias propagadas pelos jovens na década de 80. Esse pensamento foi mais um elemento influenciador para recorrer às drogas e, alguns com *medo*, outros com *receio* de sofrerem *discriminação, rejeição, isolamento, ou descaso dos “amigos”* a usavam como forma de inserção social, um estar em grupo. Se não para este grupo, mas para muitos jovens daquela década o uso de drogas se constituía também uma questão social, em que a sociedade pouco tinha a oferecer de motivações para os jovens, ou seu uso como forma de contestação às imposições e padrões estabelecidos socialmente, independente de estarem ou não engajados em algum movimento ou organização social¹⁴⁴.

Os registros sobre o uso de drogas não são recentes e seus valores são diversos. Por exemplo, um “valor sagrado”: em rituais festivos e religiosos; um “valor medicinal, de caráter científico”: por indicação médica; um “valor social”: em decorrência de situações de convivência social, como estar ou não, ser aceito ou não em grupo, em festa e um “valor moral”: por situações afetivas, familiares, de doenças; por situações econômicas, de trabalho, dentre outras¹⁴⁵.

Os problemas vinculados a elas não são de hoje, nem novos e nem poucos. Daí seu caráter social e também econômico, visto que abrange a criminalidade, a violência, os desajustes familiares, mas também as questões morais (falso-moralista). Se na década de 80 o surfe não era um esporte com *status* na hierarquia esportiva, ele era e continua sendo, senão o esporte, uma prática esportiva que mais se aproxima da natureza. Esse contato direto com ela é visto como um “deleite de contemplações, de energias”, que o resume, segundo Kampion e Brown, como uma

metáfora suprema da vida [pois], descreve exatamente como as coisas acontecem: a vida é uma onda e a tua atitude é a prancha. Uma situação – qualquer oportunidade – surge diante de ti como uma onda. E tu és o surfista. Não podes agir antes da situação se desenrolar e também não podes agir depois. Só podes atuar no momento certo, onde a energia está concentrada¹⁴⁶.

Além da relação surfe e drogas, é bastante forte, também, a relação surfe-natureza. Isso nos conduziu a pensar novamente nos “efeitos” da droga no ambiente esportivo e o

¹⁴³ Cláudia, entrevista em 12/04/2004.

¹⁴⁴ Sobre a relação religião e drogas, ver DALGALARRONDO, et. al., 2004.

¹⁴⁵ Sobre esses e outros valores, ver SOUZA, 2004.

¹⁴⁶ KAMPION e BROWN, 1998, p. 175.

caráter que ela assume, sendo mais de ordem social e moral, do que de ordem científica. No meio esportivo de alto rendimento, o uso da droga é remetido ao uso de anabolizantes, estimulantes que provocam o aumento da *performance* atlética; remete ao controle dos exames de *dopping*¹⁴⁷ dos atletas, entre outros. No meio do esporte “de lazer”, como o surfe, por exemplo, falar em droga é falar em maconha, em alucinógenos; em malandragem, entre outros adjetivos desse gênero e com controle “policial”. Nas academias de ginástica em geral, a prática de exercícios e atividades físicas também têm levado ao uso de substâncias químicas, de suplementos alimentares para aumentar a estética muscular e sem controle oficial. Nos três casos, entretanto, podemos dizer que, muitas vezes, o recurso ao uso das drogas se faz levando em consideração o conjunto do contexto social, econômico, político, etc. em que estão inseridos (sejam atletas ou não) e se vêem “tentados”, “seduzidos” a “vencer e vencer”, “estar sempre no topo da elite esportiva”; “estar com a galera”; “ter um corpo escultural”, o que significa estarem, senão na mídia, fazendo parte da sociedade do consumo...das drogas. Indiferente a isso estão alguns dirigentes que, por “ganharem”, desde prestígio, poder, dinheiro, *status*, etc. com a espetacularização esportiva, fecham olhos e tapam boca e ouvidos para comportamentos tidos como inaceitáveis técnica e socialmente nesse universo. Entre tantos exemplos nessa ou noutras esferas, citamos o caso do jogador de voleibol da seleção brasileira, Giba, diante do uso que fez da maconha.

Uma espetacularização do cotidiano vai se compondo nessa sedução/simulacro pelo ‘incrível’, ‘sensacional’, ‘fantástico’, em que imagens são criadas incutindo desejos e criando carências, revestindo o real com uma aparência desejável. Desse modo, desenvolve-se um consumo baseado na ansiedade e não na necessidade, “suscitando a dúvida se é possível não vincular à estratégia do consumo a estratégia da sobrevivência, uma vez que a identidade social do indivíduo se afirma na esfera do consumo, enquanto no ar paira a incerteza quanto ao futuro e a ameaça da exclusão”¹⁴⁸.

Na atualidade, são raríssimos os surfistas de renome nacional e internacional que sobrevivem dessa condição esportiva. Quiçá na década de 80, quando o surfe não contava, nos dois cenários, com grandes competições, eventos e investimentos como se vê hoje, por exemplo; na quantidade de lojas comercializando produtos (roupas, alimentação, equipamentos) especializados no e para o surfe. Naquela década, ele tinha um caráter amadorístico, *era mais amador, de lazer, de prazer em estar na água*¹⁴⁹ e com menor grau de

¹⁴⁷ O *dopping* leva em conta o uso de substâncias artificiais e vedadas pelos comitês esportivos e que incidem, por exemplo, no aumento da capacidade física.

¹⁴⁸ BRITO e BRUHNS, 2008, p. 127.

¹⁴⁹ Ivan, entrevista em 10/11/04.

profissionalização, como nos dias atuais. Dos atletas entrevistados, somente dois, Bita e Ivan, recebiam de seus patrocinadores materiais como *prancha*, algumas *vestimentas* e, em raras situações, uma ou outra *passagem aérea ou rodoviária*¹⁵⁰.

Conforme Bracht, esse é um dos processos de mercadorização do esporte, que implicou na passagem de um modelo, de uma visão do esporte como direito do cidadão – esporte-cidadão –, para a idéia do esporte como direito do consumidor – esporte-consumidor. Essa conversão abre portas aos negócios para a iniciativa privada: ofertas de equipamentos, programas de diversos esportes, escolinhas esportivas, entre outras, que seriam deveres do Estado, investimentos em políticas públicas de lazer, esporte, arte, cultura, etc. Essa transição do esporte-cidadão para o esporte-consumidor, aliado ao desemprego, entre outras crises, repercute também numa sociedade dual¹⁵¹: ricos, fortes e altos de um lado e pobres, fracos e baixos de outro. O primeiro grupo, dos incluídos, os que praticam o esporte que está próximo ao topo da pirâmide esportiva; o segundo, dos excluídos, dos desprezados desses esportes, portanto, dos que estão na pirâmide invertida e submetidos a uma massa de consumidores do espetáculo esportivo.

Isso tem saída? Betti atribui ao pensamento de Eicheberg de que o esporte elitizado, de alto rendimento tem apresentado mudanças: “da produção de resultados individuais para um ‘circo midiático’”. Assim, a produção do resultado esportivo é substituída pelas qualidades visuais do esporte, pois é nelas que a atenção da mídia televisionada está centrada. Decorre disso a separação “dos caminhos do esporte moderno clássico e do ‘circo esportivo’”. O esporte espetáculo é trabalho e show; o atleta é um trabalhador-artista, sujeito a doenças ocupacionais e desemprego, como qualquer outro¹⁵². Assim, esse esporte espetáculo abre espaços para as mais diversificadas ações, tornando-se um campo fértil para empresários, executivos, “marketeiros”, entre outros¹⁵³.

3.5.1 “*Nem todo maconheiro é surfista, mas todo surfista é maconheiro*”¹⁵⁴: só que alguns “arrebentam” as ondas e até se consagram pastores

Vimos que a palavra “droga” está no centro de todas as narrativas e não se restringiu somente às drogas ilícitas, tipo cocaína, maconha, mas também ao que ela gerou nas relações

¹⁵⁰ Idem.

¹⁵¹ BRACHT, 2002.

¹⁵² Idem, p. 191.

¹⁵³ BETTI, 2006.

¹⁵⁴ “Ditado” pronunciado publicamente pelo “delegado Elói Gonçalves”, que atuou na repressão às drogas ilícitas, ficando conhecido nacionalmente pela prisão efetuada ao cantor Gilberto Gil, por portar maconha, em uma turnê dos Doces Bárbaros, em Florianópolis, no ano de 1976.

de amizade, que seriam muito mais de interesses. As noitadas de festas, o prazer do sexo, mesmo que problematizado por eles em menor proporção, confirmaram, no conjunto de suas falas, a influência exercida pelo pensamento que veiculou na década de 80: a visão do surfista como “vagabundo”, “maconheiro”, alicerçada na tríade do prazer – sexo, droga e *rock and roll*. Aliado a isso, como já disse, havia o chavão de que ser crente e não usar drogas era ser “careta”, elemento influenciador para recorrerem às drogas.

A afirmação do delegado Elói, de que “*nem todo maconheiro é surfista, mas todo surfista é maconheiro*”¹⁵⁵, que poderia ir na contramão de qualquer movimento esportista, acabou dando uma enorme contribuição para a constituição do movimento religioso de surfistas em Florianópolis e resultou nos seguintes desdobramentos: a transformação de surfistas em missionários¹⁵⁶, evangelistas, pastores e bispos; a conseqüente criação de igrejas evangélicas e, com elas, a expansão do movimento neopentecostal na cidade.

Aliás, é inegável o uso midiático político que os mais diversos setores da sociedade fazem em torno de políticas de combate às drogas, de recuperação de drogados¹⁵⁷ etc. No entanto, mais inegável ainda é o sucesso que as igrejas evangélicas têm em torno da droga. O discurso da recuperação e reintegração social de drogados, de viciados, é o “carro chefe” de muitas igrejas e sua grande direção é a música. Em 1991, o então pastor Estevam já dizia que acreditava *na música para alertar os jovens quanto aos perigos da droga*¹⁵⁸. Por isso, a Renascer em Cristo¹⁵⁹ foi uma das pioneiras em apostar na música como seu maior “carro chefe”. *Rock, reage, funk* e outros ritmos foram primordiais na sua estratégia de difundir a mensagem de Cristo através da “música *gospel*”, do “*rock evangélico*”, ou do “*rock gospel*”, tendo, inclusive, um lema a contrapor a “droga, sexo e *rock’n’roll*”: “Jesus, vida e *rock’n’roll*”¹⁶⁰.

A reportagem de Raquel Eltermann, que tratou sobre a fundação da igreja Renascer Floripa, traz dois temas difundidos por ela. Um, de cunho filosófico existencial, afirma que “existe um caminho na vida que não leva a nada, venha para o Senhor”. O outro, de cunho anti-drogas, oferece a seguinte receita: “chá de cogumelo te deixa amarelo, pó de cocaína te

¹⁵⁵ Bitá, Ivan e Cláudia citaram este adágio do delegado.

¹⁵⁶ Não há diferenças significativas entre as funções exercidas por missionários, evangelistas, pastores, bispos, apóstolos, entre outros. Os nomes estão subordinados a uma hierarquia eclesiástica. Se todos têm por função teológica promover, disseminar a palavra do Evangelho, é a função social que as difere. Como exemplo, missionários estão mais em espaços não eclesiais, os demais estão nas igrejas e nelas assumem postos de legisladores, supervisores e, na prosperidade implantada pela corrente neopentecostal, são os “proprietários” de suas igrejas.

¹⁵⁷ Políticas públicas nas áreas do esporte, da saúde, do lazer, da educação, da cultura, são alguns exemplos.

¹⁵⁸ Gazeta da Vila Prudente, 16/05/1991, p. 6.

¹⁵⁹ Ver SIEPIERSKI (2001), que estudou essa igreja no âmbito nacional; e no âmbito local, ver ROMERO, com sua dissertação já mencionada (2005).

¹⁶⁰ Gazeta da Vila Prudente, Op. Cit.

leva pra ruína, um pancadão na veia tu pira e cambaleia, um grama de heroína queima a tua adrenalina”¹⁶¹. Na realidade, a centralidade das mensagens está no universo da droga. Se a música tematizando a droga era o “carro dirigido” pela Renascer em Cristo, rapidamente pegaram carona nele outras igrejas evangélicas, como também os católicos carismáticos.

Outra conseqüência do adágio do delegado, de certa forma, um discurso de caráter moralizante, foi trazer consigo a discriminação, o preconceito no que diz respeito ao esporte surfe e, por conseguinte, a todos os jovens (seus maiores praticantes). As adjetivações atribuídas aos seus atletas atingiram igualmente seus simpatizantes e se configuraram em estigmas, tais como vagabundos, marginais, desordeiros, entre outros. Não importava se eles eram estudantes, profissionais, homens, mulheres, solteiros, pais; se portavam uma prancha, pronto! Era surfista, portanto, maconheiro.

Considerando que nessas décadas, 70 e 80, vivíamos sob a égide de um governo ditatorial militar, com controle sobre as vidas de todos, em todos os setores sociais (família, escola, igreja, trabalho, entre outros), esse discurso vem se somar, também, ao processo de imprimir regras aos comportamentos sociais, o que condizia com uma higienização social tão necessária à sobrevivência do regime. Essa higienização constituiu-se numa política pública de saneamento de más condutas; de expulsão dos “marginais” de diversos espaços públicos (mendigos, pobres, negros, desempregados, drogados, artistas, cientistas, estudantes, pensadores etc); de manutenção de um disciplinamento, preferencialmente corporal, esportivo, de vigor físico, do homem forte e “saudável”. Afinal, a defesa do país era sempre necessária nesse regime. Uma espécie de retorno aos ideais higienistas proposto para a constituição de uma sociedade saudável¹⁶².

Nem o esporte, com seus “ideais” de propiciar saúde e “qualidade de vida”, foi suficientemente convincente e educativo para, minimamente, auxiliar esses atletas surfistas a saírem dessas situações problemáticas. Na verdade, o esporte da era moderna já estava dominado pela lógica de mercado, centrando-se na eficiência, na produtividade, na concorrência e no vencedor. Mesmo que, na época, isso não representasse a lógica do surfe, ele não deixou de herdar algumas de suas características, como já vimos acima.

¹⁶¹ ELTERMANN, 1993, p. 14.

¹⁶² Muitos autores abordam esse processo de higienização social, entre eles: GHIRALDELLI JR, 1998; CASTELLANI FILHO, 2003.

3.6 “Colocando pilha”: o processo de conversão

A conversão é a ruptura com outra vida, neste caso, com o que antecede a experiência religiosa. A análise efetuada por Machado sobre o sentido da conversão junto a carismáticos e pentecostais vai ao encontro do sentido dado pelos atletas do surfe entrevistados: “[...] a entrada no movimento tem um sentido de um renascimento que caracteriza a conversão religiosa pentecostal, provocando rupturas com o estilo de vida anterior e a adoção de novas formas de comportamento”¹⁶³. Ivan relata que, já na primeira reunião, sentiu uma proximidade com algo divino que mudou completamente sua vida: *eu acabei sentindo uma presença tremenda lá dentro que era o Espírito Santo de Deus*. Imediatamente ele, *naquele mesmo dia, entregou a sua vida para Jesus e ela mudou totalmente*¹⁶⁴. Por sua vez, Luciano projetou uma vida nova: *vou largar tudo que é velho, aquele passado que não é bom e vou começar uma vida nova conforme esses preceitos*¹⁶⁵. Natanael complementou, argumentando que *o caminho é Jesus Cristo e vou estar com ele*¹⁶⁶.

Pensar em conversão nos remete a visualizar, também os programas televangelistas. Esses programas apresentam o processo de conversão, o que denota, em tempos de pluralismo religioso e do diálogo inter-religioso, certa transitoriedade e mobilidade religiosas, provocadas pelo processo de globalização, além, é claro, da espetacularização.

Diante disso, pergunta-se: o que significa conversão? Lienemann-Perrin apresenta o conceito de conversão de três autores. Um deles, Otto Bischofberger a define como “o processo religiosamente interpretado de uma reorientação completa, em que um indivíduo ou um grupo reinterpreta a vida passada, se afasta dela e refunda e reconfigura a vida futura em uma nova rede de relações sociais”¹⁶⁷. Com os outros dois ele reflete as características que implicam uma conversão, notadamente a rede de relações sociais, ou seja, a comunidade religiosa. Em Gerlitz ele fundamenta: “[...] *conversio* significa troca de religião que acontece *ad hoc* e exige do convertido o reconhecimento de uma nova verdade religiosa (e concomitante abjuração da antiga). Sendo assim, a conversão sempre está associada a uma [nova] confissão de fé”¹⁶⁸. Por sua vez, em Hollenweger a conversão aparece como “aquele processo pelo qual a orientação da rede de relações individuais e sociais de uma pessoa, seus

¹⁶³ MACHADO, 1996, p. 106.

¹⁶⁴ Ivan, entrevista em 10/11/04.

¹⁶⁵ Luciano, entrevista em 20/06/05.

¹⁶⁶ Natanael, entrevista em 03/06/05.

¹⁶⁷ LIENEMANN-PERRIN, 2005, p. 69.

¹⁶⁸ Idem.

sistemas de valores, seu mundo emocional e suas formas de comportamento são transformados”¹⁶⁹.

Para Berger e Luckmann, a conversão religiosa é o “protótipo histórico” da transformação e, conseqüentemente, uma ressocialização das pessoas. Segundo eles:

Somente dentro da comunidade religiosa, a *ecclesia*, a conversão pode ser efetivamente mantida como plausível. Isto não significa negar que a conversão pode antecipar-se à filiação a uma comunidade. [...]. Ter uma experiência de conversão não é nada demais. A coisa importante é ser capaz de conservá-la, levando-a a sério, mantendo o sentimento de sua plausibilidade. É aqui onde entra a comunidade religiosa. Esta fornece a indispensável estrutura de plausibilidade para a nova realidade¹⁷⁰.

Se a “religião exige uma comunidade religiosa e a vida em um mundo religioso exige a filiação a essa comunidade”¹⁷¹, vimos que os efeitos da conversão dos atletas do movimento de Florianópolis vêm reforçar a religião, nesse caso, a evangélica, através da criação de suas diversas instituições religiosas: Vida Abundante, Renascer Floripa, Bola de Neve, Comunidade Cristã da Ilha, Livre em Jesus, entre outras.

As conversões tornaram-se alternativas para preencher necessidades existenciais, serem estratégias para suprir carências afetivas, bem como serem tentativas de sobrevivência – o caso dos atletas de Cristo –, de possibilidades de melhorias advindas da ou para a sua comunidade ou instituição religiosa.

Em estudo sobre experiências de conversão, Mafra que os pentecostais estimulam a experimentação sobre a mudança de sentido produzida pela conversão e apresenta dois conceitos de conversão: a maximalista e a minimalista. Numa discussão sobre os contrapontos entre as duas, destaca que a primeira - “a conversão maximalista” - tem a centralidade da conversão nas determinações do pastor ou do corpo de fiéis, enfim de um grupo ou congregação que dá os ensinamentos e direções para o convertido de um “novo mundo de crenças e disposições”, até ele “se sentir bem”¹⁷².

Por sua vez, a “conversão minimalista”, tem a sua centralidade no indivíduo, que tem total autonomia e responsabilidade para narrar as suas crenças, suas trajetórias de vida. Segundo a autora, o que qualifica esse tipo de conversão “é a inclusão da trajetória individual em um ‘tempo de espera’”, ou seja, ela requer uma “transformação existencial que não é sinônimo de fortalecimento da postura individualista”¹⁷³. Se levar em conta as narrativas das

¹⁶⁹ Idem.

¹⁷⁰ BERGER e LUCKMANN, 1985, p. 209.

¹⁷¹ Ibid., p. 210.

¹⁷² MAFRA, 2000, pp. 60-73.

¹⁷³ Ibid., p. 76.

conversões apresentadas pelos atletas entrevistados, penso que esse “tempo de espera” pode ser aquele determinado por suas hierofanias, ou seja: uma inclinação, um sonho, uma revelação, enfim, as diversificadas expressões do sagrado que alguns tiveram. Entretanto, a autora acrescenta dois aspectos que compreendem a conversão minimalista: a experiência do transe (no dom do Espírito Santo, a glossolalia; no exorcismo, a expulsão do demônio, entre outros) e a aceitação de Cristo (por ter se sacrificado em nome do amor ao próximo), destacando, por fim, que essa conversão “promove a composição de narrativas cada vez mais similares umas às outras”, ou seja, o testemunho como um gênero narrativo¹⁷⁴.

Pode-se dizer que as conversões aqui pesquisadas se configuraram nas definições de Bischofberger e de conversão minimalista de Mafra, e tiveram como ponto de partida aspectos de ordem pessoal, caracterizados por um “vazio” existencial decorrente das experiências ligadas ao uso de drogas, às bebidas, às noitadas. Levando em consideração a “força” que o testemunho teve para este grupo, o ritual de sua conversão acontecia ali. Entretanto, quando os atletas diziam ter “conhecido Jesus”, que “Jesus morava no seu coração”, concordo com a análise de Susan Harding¹⁷⁵, de que a questão maior sobre a conversão decorre de como a “ordem sobrenatural (a existência de Deus, a experiência do Espírito Santo, etc.) se torna ‘real’, ‘conhecida’ e ‘experimentada’ por pessoas”. Segue dizendo que “é a ‘palavra do Espírito Santo’, falada, escrita, ouvida e lida, que converte os protestantes ortodoxos (fundamentalistas)”¹⁷⁶. Contins¹⁷⁷ acrescenta à análise de Harding dois elementos importantes no processo ritual da conversão dos crentes: a expressão corporal e a música. O processo de conversão implica, também, na relação que eles estabelecem com o Espírito Santo e que é sempre individualizante. Eles falam diretamente com Deus, expondo seus dramas pessoais. Geralmente Deus e o Espírito Santo estão presentes nos seus testemunhos, desencadeando o processo de conversão. A conversão depende, assim, de um encontro do “não-salvo” com Deus, de uma conversa com Ele.

3.7 O discurso evangelizador: das pregações aos testemunhos

Retomando as reflexões de Mafra sobre a conversão minimalista que tem o testemunho como um modelo narrativo, ela recorre ao pensamento de Walter Benjamin¹⁷⁸

¹⁷⁴ Idem. No próximo item, retomarei ao estudo da autora.

¹⁷⁵ In CONTINS, 2003.

¹⁷⁶ Ibid., pp. 227-228.

¹⁷⁷ CONTINS, 2003

¹⁷⁸ Através do seu texto “O narrador – observações acerca da obra de Nicolau Lescove”. **Os Pensadores**. Rio de Janeiro: Editora Abril, 1985.

para tratar sobre narrativas, sustentando que o testemunho tem como seu primeiro elemento a oralidade,

envolvendo pessoas comuns relatando experiências pessoais de metamorfose nas suas vidas. Nesse sentido, o testemunho multiplica o número de narradores, pois a qualificação demandada ao narrador é apenas a inclusão no conjunto, ou seja, sua participação na experiência da revelação. Como a matéria narrada é a experiência de revelação vivida, quem dá o testemunho não precisa dominar uma capacidade criativa mais afiada, um certo talento para transformar o corriqueiro em conselho. A simplicidade estrutural do testemunho e um certo minimalismo na sua composição – o antes e o depois da ‘aceitação de Jesus’ – garantem a sua extrema adaptabilidade e possibilidade de multiplicação¹⁷⁹.

A revelação no testemunho surge sempre anunciada e repetida, quase que simétrica, analisa a autora. O testemunho tem característica de circularidade e a revelação é o aspecto preponderante de inclusão da narrativa. Ela é o corpo principal do texto no modelo testemunhal, devendo ampliar-se de modo a evidenciar a sua preponderância, a sua qualidade na vida de quem está testemunhando. Assim, a revelação se revela ali como princípio e fim. No que diz respeito à multiplicação do gênero, do modelo narrativo, Mafra aponta que a circularidade e minimalismo estruturais são os elementos permitidos nessa multiplicação “que só pode realizar-se à medida que se amplia o número de autores – por definição, o testemunho é pessoal e intransferível. Nesse sentido, relatado por uma pessoa diante de platéias nos círculos das igrejas ou na mídia evangélica, ele está dirigido a uma platéia de potenciais autores. Em geral, o testemunho é contado para suscitar novos testemunhos”¹⁸⁰.

Nos testemunhos dos atletas entrevistados, a circularidade do modelo narrativo aparecia no teor dos testemunhos, fortemente vinculados à dependência de drogas e ao alcoolismo. Luciano afirmou que *o sujeito chegava lá desesperado, chorando*. Era grande o número de pessoas *com problemas sérios com drogas e bebidas*. Como o movimento buscava, justamente, dar assistência para pessoas *com este tipo de problemas*, eles buscavam *dar muito apoio* e, segundo ele, *muita gente realmente se recuperou*. Porém, como nem todos conseguiram isso, *muitos amigos nossos vieram a falecer*¹⁸¹. Marcos reafirmou isto e enfatizou que as drogas eram o raio-x dos testemunhos: *uma grande base do culto dos atletas de Cristo*¹⁸² *era a parte dos testemunhos: aquele jovem que tinha largado a droga e agora tinha um novo sentido para sua vida. [...] E o testemunho era sempre para dizer que, ao participarem do movimento, eles largaram a droga*¹⁸³. A proposta de testemunhar tem uma

¹⁷⁹ MAFRA, Op. Cit., pp. 77-78.

¹⁸⁰ Ibid, p. 79.

¹⁸¹ Luciano, entrevista em 20/06/05.

¹⁸² Grifo meu para destacar a autodenominação do movimento local.

¹⁸³ Marcos, entrevista em 17/06/05.

forte preocupação em apontar a verdade bíblica, uma espécie de mostrar o “nascido de novo”, evidenciando, com isto, as ações de Cristo diante de pessoas, de situações de certa forma “irrecuperáveis”.

Com esse foco proveniente dos testemunhos, os conteúdos das mensagens, das pregações nas reuniões partiam de passagens bíblicas, o que possibilitava ao pregador fazer interpretações e interlocuções com os problemas testemunhados, valorizando em sua fala, entre outros temas decorrentes das vivências e experiências pessoais, um forte apelo anti-drogas, anti-sexo, notadamente aquele antes, ou fora do casamento. Não romper com essa prática, com a infidelidade conjugal, entre outros comportamentos consagrados, significava o rompimento com o próprio comportamento religioso. A infidelidade conjugal foi um dos motivos acenados por um dos atletas do grupo que, por romper com este “código sagrado”, ele mesmo se afastou de tudo e todos. Com isso, primar pelo sexo somente após o casamento significava fortalecer um dos princípios elementares dos evangélicos, a fidelidade conjugal e, principalmente, o lugar da mulher nessa situação. Segundo Ivan: *a mensagem era da Bíblia sagrada, [...] sobre casamento também. [...] Fez referências aos dez mandamentos bíblicos, citando que as mulheres devem ser submissas aos maridos e os maridos amarem as mulheres como Cristo amou a igreja*¹⁸⁴. Nesta mesma linha de pensamento, Natanael reforçou dizendo que era necessário *falar a linguagem da galera, bater contra as drogas, [...], dizer “não” para as drogas, “não” para a prostituição, para o sexo fora do casamento*. Segundo ele, isto tudo era *o grande prejuízo e é até hoje*. Fez ponderações sobre o significado de prostituição, dizendo que ao falar sobre ela *não é aquela prostituta. É que os jovens estavam indo para a noite, é uma prostituição, só que dando o seu corpo. É a mentira, a falsidade, a falta de decência naquilo que faz*¹⁸⁵.

Como vimos, ter uma prática sexual fora do casamento era encarada como pecado para eles. De acordo com Mariz e Mello, essa prática é tida “como ‘não sadia’ e é vista como um fator responsável pela destruição da saúde de um namoro, de uma família futura que se pretende formar”¹⁸⁶. Da mesma forma que transpareceu neste estudo, “o termo ‘saudável’ aparece aí vinculado tanto mais ao espírito do que propriamente ao corpo: ser saudável é ser espiritualmente puro, evitar o pecado”¹⁸⁷.

“Falar a linguagem da galera”, significava utilizar terminologias que fossem do cotidiano dos surfistas, aproximando-as das reflexões religiosas. Natanael exemplificou tal

¹⁸⁴ Ivan, entrevista em 10/11/04.

¹⁸⁵ Natanael, entrevista em 03/06/05.

¹⁸⁶ MARIZ e MELLO, 2007, p. 66.

¹⁸⁷ Idem.

pensamento, quando referiu que as mensagens eram diversificadas, porém bíblicas, *com uma linguagem adaptada para os jovens; uma linguagem que eles entendiam*. Numa referência às pregações que Bitá fazia, disse ele que *não adiantava o Bitá chegar lá no meio da galera e falar: “meu irmão”¹⁸⁸ e falar com palavras difíceis, com muita teologia, que ninguém ia entender nada*. O uso complexo da palavra fazia com que *o cara entrasse vazio e saísse vazio*¹⁸⁹. Em concordância, Marcos expôs que a presença dos pais nas reuniões fortalecia uma pregação com esse tipo de linguagem, que *era mais numa linguagem informal, muito adaptada com a realidade do dia-a-dia dos jovens*¹⁹⁰.

Nessas mensagens, em momento algum o esporte apareceu ou foi lembrado em seus discursos doutrinários, evangelizadores. Para o universo esportivo cabem vários questionamentos: o esporte pressupõe elementos político-pedagógicos capazes de “tirar” os jovens, os atletas que estão mergulhados no mundo das drogas? O esporte é mais um aliado no combate ou no consumo das drogas e do tráfico? Os princípios que regem os esportes como a sobrepujança, o selecionamento, as comparações objetivas, a competição, a concorrência¹⁹¹ são balizadores de um discurso de combate às drogas? Ele é um antídoto ou não para o problema relativo às drogas? Certamente que, neste movimento, o antídoto para o problema não foi o esporte, mas sim a religião evangélica.

O que dá sustentação a esses discursos é a moralidade e a legalidade, orientadoras das pregações. As lideranças investigadas não tiveram uma formação teológica específica; não fizeram cursos para pastores ou algo similar. Dessa forma, seus discursos versavam muito mais sobre suas evidências pessoais do que sobre orientações teológicas. Isso denota um “modo de ser missionário, de ser pregador” no campo religioso dos evangélicos (o *habitus* de Bourdieu). Como Bitá era um missionário até então, a sua função estava mais para “convencer” e “converter” as pessoas, no sentido de formar um grupo, um movimento (claro que dentro da Igreja Batista Betel, naquele começo). Talvez esteja justamente nessa forma discursiva de atuação, justamente, o grande vetor do crescimento de diversos movimentos religiosos ou paraeclesiais.

Nesse processo de convencimento, novamente, ele recorre às mensagens de Deus, tornando-O um personagem da vida cotidiana, do imaginário popular. Deus é, portanto, profanizado. E como isso acontece? De acordo com Natanael, Deus faz parte dos relacionamentos humanos e, nessa forma de raciocínio, *ter esse relacionamento mais próximo*

¹⁸⁸ Ele “soletrou” a expressão, inclusive com tom de voz mais grave.

¹⁸⁹ Natanael, entrevista em 03/06/05.

¹⁹⁰ Marcos, entrevista em 17/06/05.

¹⁹¹ KUNZ, 1998.

com Deus foi algo que o levou a pensar o que ele tinha vivido na sua infância. No seu novo relacionamento, creditou a Ele a mudança em sua vida, considerando tudo isto uma loucura: *um negócio muito louco, que é invisível, é de fé, é de acreditar que alguém que você não vê, vai te ajudar. Isso é loucura! Acreditar numa coisa invisível, coisa de louco.* Utilizando uma parábola bíblica, *só a fé move montanha*, ressaltou que *é a presença de Deus* que move o coração das pessoas. Isso assegura *o espaço Dele dentro da gente*¹⁹². Ivan, que demonstrou o quanto as imagens de Cristo, de Deus, foram determinantes nas suas conversões, asseverou que Ele se materializou no convívio das pessoas, considerando que *Deus fala, Deus dirige, a gente tem intimidade com Deus*. Estudar a palavra de Deus é ter a visão e ser guiado por Ele, pois *é ver que Deus fala, Deus faz coisas tremendas*. A ênfase em torno da propalada “intimidade” com Deus faz dela uma pregação, reafirmando que *a gente começa a viver a palavra, começa a ver a mão de Deus movendo as nossas*. Isso aconteceu a ele *e no primeiro dia que aceitou Deus, foi libertado, foi curado de coisas na sua vida*¹⁹³.

Para finalizar as ponderações sobre o discurso evangelizador, é interessante retomar a reflexão em torno do tom, tanto evangelizador, próprio de sermão, quanto confessional dos entrevistados. Falavam como se estivessem à frente de seus seguidores, em seus púlpitos, e certamente eu, aos olhos deles, era uma promissora fiel; uma possível seguidora. Bitá fez um alerta sobre a necessidade de se ter “garra”, destacando a minha profissão, professora, tamanha é a capacidade de sedução evangelizadora, nela presente. Segundo ele, *tu que és professora, quem sabe possas ajudar teus alunos. É muito sério, se tu não tens uma força [...] se tu não tens esta garra de dizer isto [sem drogas], os caras dizem: não, aqui só tem drogado*. Nessa forma de pensar, que substituiu o conhecimento pela força, pela garra, ou seja, pela “fé que devo empreender na minha palavra”, enfatizou que, se eu não as tivesse, ficaria *sem grupo de amigos, tu ficas sozinha*¹⁹⁴.

O tom evangelizador nas falas das lideranças apareceu a todo instante, durante o processo de construção da pesquisa. Ivan fez um sermão, dizendo *o que Jesus quer é que a gente pregue o evangelho por todo o mundo*. Indo mais adiante, profetizou: *aquele que crer e for batizado será salvo, então a gente está aqui é para pregar o evangelho e para que as pessoas sejam salvas*. Disse acreditar na eternidade, *porque existe a vida eterna, a gente crê na vida eterna*¹⁹⁵. Por sua vez, Bitá fez a defesa dos evangélicos diante da fidelidade da palavra de Cristo, dizendo que aprendeu *sobre todas as outras religiões e pôde fazer uma*

¹⁹² Natanael, entrevista em 03/06/05.

¹⁹³ Ivan, entrevista em 10/11/04.

¹⁹⁴ Bitá, entrevista em 26/05/03.

¹⁹⁵ Ivan, entrevista em 10/11/04.

*análise de todas elas. Com isso, chegou a conclusão de que os evangélicos não são o dono da verdade, mas sim que Jesus é o dono da verdade. Exalta a fidelidade à palavra de Deus que os evangélicos têm e que as outras não têm. Não se consideram perfeitos, mas ele julga que eles tentam ser perfeitos, porque, segundo ele, não saímos da Bíblia, que não é outro nome, não é outro livro, nada, é a Bíblia*¹⁹⁶.

O sentido confessional aparece nas palavras de Cláudia, que assim se manifestou: *a Bíblia diz que o Espírito Santo nos convence* e ela foi convencida *pelo Espírito Santo*. Num tom de exaltação disse: *Meu Deus, eu preciso de Jesus, preciso ser transformada*. Isso, segundo ela, está escrito na palavra: *“eu aceito Jesus como senhor e meu salvador” e daquele momento em diante passas a viver para ele*. Perguntou: *Como é que vou viver?* Imediatamente respondeu: *Tu tens de aprender*. Entretanto, essa aprendizagem acontece num único lugar: *na igreja, ouvindo alguém pregar, porque a Bíblia diz que a fé vem pelo ouvir e ouvir a palavra de Deus*¹⁹⁷. Natanael revelou a sua escolha e o porque dela: *eu escolhi Deus e quando você escolhe Ele, você dá a oportunidade para Ele agir na sua vida*. Ressalta ser *essa a diferença*. Ao colocar sua vida nas mãos de Deus, segundo ele, *você dá a legalidade para Ele fazer dela como Ele quer e não como eu quero*. Como resultado disso, ele viu *as coisas começarem a acontecer*¹⁹⁸.

Esses “sermões” nos levam a concordar com Raquel Setzer quando define o sermão “como qualquer forma de discurso, percebido como uma forma social de apropriação da linguagem, na qual o sujeito do enunciado tem a ilusão de estar na origem do que foi dito, mas é interpretado pela ideologia”¹⁹⁹.

Segundo a autora supracitada esse caráter ideológico do discurso religioso, pelo menos no catolicismo, apresenta duas formações discursivas que se opõem.

Por um lado, há uma legitimação das normas tradicionais, com as marcas típicas do discurso religioso. A estrutura rígida das posições relativas dos interlocutores, os dogmas sagrados, como a fé em Deus, são intocáveis. Tudo isto dá uma aparência estática, cristalizada, logo, “mais compreensível” da realidade: tudo continua igual e a ordem social pode ser mantida. Por outro lado, há um processo de mudança aparente na exploração de novos sentidos e na reintegração dos conteúdos: os postulados podem mudar e a ordem social também. Um discurso que justapõe essas duas formações discursivas antagônicas cria, segundo o que pensamos, mais conflitos e contradições do que efetivamente ajuda no processo de mudança²⁰⁰.

¹⁹⁶ Bitá, entrevista em 26/05/03.

¹⁹⁷ Cláudia, entrevista em 12/04/04.

¹⁹⁸ Natanael, entrevista em 03/06/05.

¹⁹⁹ SETZER, 1987, p. 91.

²⁰⁰ Ibid., p. 101.

O discurso evangélico apresentado pelos atletas tem um forte apelo à capacidade individual de superação de seus problemas, desde que estejam sempre em Cristo, ou seja, que o habitem. O discurso evangélico, que é proveniente do discurso religioso, tem como características: um vocabulário peculiar (a obra; as pessoas do mundo; inspiração; aleluia) que é retirado da Bíblia sagrada; eles não fazem referências a santos e são combativos às religiões afro-brasileiras; há uma ênfase moral quando tematizam a família/maternidade, o sexo antes do casamento, as drogas, a fidelidade. Eles fazem parte do processo de assepsia social, que se dá pela purificação pessoal e coletiva.

Orlandi²⁰¹ caracteriza o discurso religioso “como aquele em que fala a voz de Deus: a voz do padre – ou do pregador, ou, em geral, de qualquer representante seu – é a voz de Deus”. Adverte com isso que há, nesse discurso, um desnivelamento na relação entre locutor e ouvinte(s), em que o primeiro é do “plano espiritual” (o próprio Deus falando) e o segundo é do “plano temporal” (os homens).

Vemos então que discursos religiosos de toda ordem valem para firmar a conquista de adeptos, de mais fiéis que veiculem as suas crenças. No movimento estudado, a “forma” foi um elemento que atraiu o “conteúdo”, pois as pregações públicas, as passeatas de fé, as panfletagens, as reuniões tornaram-se ferramentas poderosas de propagação, de circulação dos princípios, dos valores, dos preceitos morais, legais e doutrinários.

Hoje, mais do que nas décadas de 80-90, presenciamos, cotidianamente, a diversidade de crenças religiosas – ora divulgando suas atividades, ora com mensagens evangelizadoras – nos espaços na mídia, principalmente, nas emissoras de televisão e de rádio, o que caracteriza a saída da sua condição de usuário para proprietário.

Assim, em sua primeira fase, percebemos que o movimento e a Igreja Batista Betel se completaram porque, para ambos, foram salutaras as pregações de Bitá em espaços laicos. Isso desencadeou um crescimento de fiéis em sua igreja, aumentou o número de atletas convertidos ao pentecostalismo e, por conseguinte, um crescimento da religião evangélica que resultou na ampliação da corrente neopentecostal. Na realidade, a Batista Betel, fundamentalmente, auxiliava e orientava Bitá através dos seus missionários e pastores²⁰². Essas aprendizagens e experiências foram fundamentais para o que ele começara a projetar²⁰³

²⁰¹ ORLANDI, Op. Cit, pp. 242-243.

²⁰² Alguns deles são, hoje, bispos ou pastores de suas próprias igrejas, como é o caso de Flori Ramos, bispo da Palavra Viva desde 1988; de José Rodrigues Rocha, pastor, desde 2003, do Ministério Rocha Viva.

²⁰³ Segundo Cláudia, essa era uma razão, porque eles conheciam muito bem a Bíblia: *ele já era evangelista [...] ele e eu fizemos muitos cursos na Igreja Batista e sabíamos a Bíblia tintim por tintim.*

para a sua vida, ou seja, ser pastor de uma igreja e, naquele período, a possibilidade apontava para a própria Igreja Batista Betel.

Porém, não foi o que aconteceu, e essa dinâmica de “igreja-movimento-igreja” perdurou até o final de 1991, quando surgiram tensões nessa relação, com a chegada de um novo pastor na igreja. Este, conforme narrou o pastor Carlos, *concentrava as ações muito nele e as aspirações que muitos tinham, eram aspirações espirituais, com objetivo de desenvolver trabalhos como pastores, como evangelistas, como bispos*. Para tanto, eles precisavam de nomeação. Ainda, segundo o pastor Carlos, o novo pastor *não fazia esse encaminhamento, dificultando espaços de trabalho ou, nas suas palavras, não era dado espaço para trabalhar*²⁰⁴. Tanto Bitá quanto Cláudia reafirmaram as palavras do pastor Carlos, de que havia, também, discordâncias, descontentamentos referentes aos posicionamentos bíblicos proferidos pelo novo pastor.

Diante dessa crise, Bitá e Cláudia²⁰⁵ “são convidados”²⁰⁶ a se afastarem da igreja.

Se, a partir de 1982, o movimento vai se firmando nos moldes de uma religião evangélica de raiz pentecostal, contrapondo-se aos *tradicionais, fechados, conservadores* modelos da Igreja Católica, dez anos depois, há uma inversão. Agora, o impacto causado pelo neopentecostalismo rompe com o modelo pentecostal adotado pela Igreja Batista Betel, além do que, surgem outras demandas da sociedade brasileira e, conseqüentemente, do campo religioso local. O neopentecostalismo traz com ele a urbanidade das igrejas, decorrência também dos ditames da modernização e da globalização neoliberal, com os malefícios e idiosincrasias que delas se originam como o desemprego, o subemprego, a concorrência, a competição, as violências etc. Desse cenário, todavia, não foge o crescimento de um mercado religioso de variadas ofertas eclesiais.

O movimento parecia, então, “perdido no espaço”, uma vez que as tensões entre correntes teológicas distintas interferiram em seu rumo e ocasionaram a perda dos seus aportes técnicos (as locações dos espaços físicos para as reuniões) e a perda doutrinária das lideranças, que se afastaram da Igreja Batista Betel. Entretanto, este movimento “valia” muito no mercado de ofertas religiosas e, não menos atenta a isso, a Igreja Renascer em Cristo o “acolheu”. Iniciava-se a transformação de um único movimento em diversas e futuras igrejas.

²⁰⁴ Pastor Carlos Soares, entrevista em 01/06/05.

²⁰⁵ Na igreja, Cláudia desenvolvia um trabalho de louvor junto com o pastor Carlos Soares.

²⁰⁶ Bitá, em depoimento sobre a história da Renascer Floripa (Renascer Floripa Magazine, 2002, p. 06). Entretanto, nesse mesmo periódico, quando dá o seu testemunho, diz que ele e Cláudia resolveram sair da igreja. Ver também ROMERO (op. cit, 2005, p. 54), que apresenta mais informações.

CAPÍTULO 4 - O “FIM” DO MOVIMENTO OU A CONTINUIDADE DA EXPANSÃO NEOPENTECOSTAL: “AS ESTACAS DA TENDA SE ALARGAM” (SEGUNDA FASE: 1992-2006)

*Se todos que passaram pelo movimento
atletas de Cristo tivessem ficado, não
teria espaço físico para tantas igrejas (Luciano)¹*

Para refletir sobre a hipótese deste estudo - a institucionalização do movimento, traz-se nesse capítulo o processo que desencadeou a materialização da fundação de muitas igrejas neopentecostais na cidade de Florianópolis. Início com algumas breves considerações sobre a religião no cenário católico, abordando a sua relação com o Estado confessional, a convivência de ser católico num país considerado o mais católico do mundo e o seu declínio, conforme dados dos três últimos censos. Esses são alguns dos elementos influenciadores no processo migratório de seus seguidores para as igrejas evangélicas e para o grupo dos “sem religião”. Outro aspecto abordado trata da força impressa pelos evangélicos na esfera política, tanto em nível nacional quanto no local, principalmente por ter Bita, a maior liderança do movimento estudado, concorrendo como vice-prefeito na chapa vencedora das eleições municipais de 2004.

A secularização, outro elemento trazido nesse contexto, é compreendida como a perda do poderio da instituição religiosa, primordialmente a Igreja Católica, sobre a organização do seu campo religioso e, conseqüentemente, de seus “bens simbólicos”². Ao mesmo tempo que isso implica redução do seu papel institucional, de suas funções em instâncias, em espaço-tempo antes ocupado, majoritariamente, por ela, pressupõe, também, lançar um olhar para o fenômeno, traçar novos caminhos. O primeiro deles é entender que isso não significa abolir religiosidade, símbolos religiosos, ritos, cultos e, tampouco, considerar que o mundo está menos religioso. Com o processo da secularização, surge outra concepção de instituição religiosa, sem um controle peremptório das igrejas tradicionais sobre o pensamento e a ação, assim como do Estado, e há, com isso, uma maior flexibilidade das suas normas, das suas doutrinações. Faustino Teixeira apresenta o pensamento de Hervieu-Lèger sobre o processo de secularização, sendo ele um processo de “recomposição” das crenças “que se produzem numa sociedade cujo motor é a incapacidade de responder aos apelos por ela suscitados”³.

¹ Entrevista em 20/06/05, referindo-se à fala de Marcos de Souza.

² BOURDIEU, Op. Cit. 1982.

³ In TEIXEIRA, Faustino. Disponível em http://www.empaz.org/dudu/du_art05.htm acesso em junho de 2008.

Para Danièle Hervieu-Léger, a crença é a centralidade no desenvolvimento do conceito de religião. Ela define a crença como o “conjunto de convicções, individuais e coletivas, embora não relevantes na esfera da verificação, da experimentação, ou, mais amplamente, dos modos de reconhecimento e controle que caracterizam o saber, encontram porém sua razão de ser no fato de dar sentido e coerência à experiência subjetiva daqueles quem a mantêm”⁴.

Assim, os que presumiam um anacronismo da religião no mundo moderno assistem ao seu reverso, uma vez que a religião retorna fortalecida, em novas “roupagens”, algumas mais “efervescentes”, outras mais “violentas”⁵.

Os “sem religião” também mereceram reflexões por formarem um agrupamento que, por mais paradoxal que seja, se constituiu num grande aliado na construção desse movimento e, indiretamente, na ampliação do número de evangélicos no Brasil. Eles são possuidores de uma crença divina, não tendo, porém, uma religião ou uma filiação eclesiástica. Essa concepção de não estarem “presos” a uma “placa” institucional, influenciou, em certa medida, muitos seguidores de movimentos religiosos vindos do campo esportivo, inclusive os do movimento local, principalmente nos seus anos iniciais.

Assim, entramos nas caracterizações das igrejas neopentecostais, dando destaque, entre elas, para a Renascer Floripa, igreja que “abraçou” o movimento dos surfistas e abriu as portas tanto para outras filiais em Florianópolis e em Santa Catarina, quanto para outras novas denominações. Ela foi, portanto, fundamental para o surgimento de um outro modelo de se pensar e tratar a religião na cidade, impulsionando a expansão do neopentecostalismo em Florianópolis.

Em síntese, as histórias de vida do grupo estudado e da Igreja Renascer os uniram. No campo dessas vivências, tivemos o apóstolo Estevam Hernandes, da Igreja Evangélica Apostólica Renascer em Cristo; o bispo Rinaldo, mais conhecido como Rina, da Bola de Neve *Church*, e o bispo Bitá, da Renascer Floripa e, atualmente, da Livre em Jesus. No diálogo com essas igrejas e no contexto dessas reflexões é que se insere o movimento, agora “travestido de igreja”, culminando com a expansão do movimento neopentecostal na capital catarinense.

⁴ HERVIEU-LÉGER, 2005, p. 122 (Tradução própria)

⁵ Exemplo disso foi o chocante “chute na santa”, dado pelo bispo da IURD, Sérgio Von Helde, em 12 de outubro de 1995, dia de Nossa Senhora da Aparecida, a padroeira do Brasil..

4.1 Religião, Estado e Sociedade: há um processo de secularização? Ou estamos diante de um mundo cada vez mais religioso?

As três últimas décadas do século passado tiveram, como predominância no campo religioso brasileiro, o movimento neopentecostal. Esse movimento cresceu e, provavelmente, continuará crescendo⁶, em face de alguns fatores como, por exemplo, a estagnação e o declínio do catolicismo, apesar dos dados do último Censo do IBGE⁷ apontarem que 73,8% dos brasileiros são católicos nominais – isso é, denominam-se católicos sem serem praticantes.

Acerca desses dados, Pierucci esclarece que somos uma nação cristã, formada por católicos (73, 8%) e evangélicos (15,4%), num total de 89,2%. Para o autor, o Censo “vem mostrar que a diversidade religiosa brasileira, hoje, é quase nada”⁸. Na sua análise, esses percentuais não são suficientes para que possamos cantar em verso e prosa essa diversidade, senão que somos um país, ainda, monoteísta. A partir da lista de religiões que aparece no Censo 2000⁹, argumenta que ela nos dá a certeza de que somos um país plural no ponto de vista religioso. Entretanto, levando em conta uma população de aproximadamente 170 milhões¹⁰, são somente 6 milhões de brasileiros que representariam essa diversificação, que para o autor, ainda é muito pouco.

A problemática levantada por Pierucci vem mostrar, historicamente, o cristianismo no Brasil, essencialmente o ramo do catolicismo que se tornou a religião oficial brasileira, em face do acordo Papal firmado com a Coroa Portuguesa, já no período do Descobrimento até a Proclamação da República. Após a Proclamação, Estado e religião são declarados independentes, o que significou a laicização do Estado, ou seja, a demarcação do espaço de ação, os limites fronteiriços entre o Estado e a religião.

Também resultou daí garantir da livre escolha religiosa, da liberdade de crença, assegurando que o Estado não professa e nem imponha alguma religião. Institucionalmente, essa liberdade está assegurada na Constituição de 1988. O seu artigo 19, inciso I, veda à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios “estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus

⁶ Em 2010, será realizado novo Censo e, provavelmente os percentuais serão maiores.

⁷ IBGE. Disponível em http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2000/populacao/tabela_brasil.shtm, acesso em maio de 2007.

⁸ PIERUCCI, 2006, p. 49.

⁹ Católicos romanos; evangélicos (protestantes históricos, pentecostais e outros evangélicos); espíritas; espiritualistas; afro-brasileiros (umbanda e candomblé); judeus; budistas; de outras religiões orientais; muçulmanos; hinduístas; esotéricos; de tradições indígenas; de outras religiosidades; sem religião e declaração múltipla. IBGE/ Censo demográfico, 2000.

¹⁰ Disponível em <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2000/tabelabrasil111.shtm>, acesso em maio de 2007.

representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada na forma da lei a colaboração de interesse público”¹¹. A laicidade aparece no artigo 5º, inciso VI: “é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e suas liturgias”¹². Entretanto, é inegável que o Estado atua com o apoio da religião e também opondo-a, significando que houve laicização apenas de direito, porém não de fato. Um exemplo, entre tantos: as visitas dos papas – o Estado arca com as despesas não só da visita oficial (chefe de Estado/Vaticano), mas com *todas* as festividades religiosas (infra-estrutura, etc.).

Nas palavras do advogado Hédio Silva Jr¹³, o conceito de laicismo compreende que não há um posicionamento de Estado contra as condições religiosas, mas sim que ele passa a compreender que os fenômenos religiosos tais como a crença, as confissões, o culto, a liturgia, entre outros, estão localizados na esfera privada, de modo que o Estado assume sua incapacidade na tentativa de normatizar ou disciplinar essas matérias. O Estado confessional, na história ocidental, é, segundo Hédio, aquele Estado que marcou a trajetória das democracias contemporâneas. Ele tem como premissa se ocupar do cidadão na dimensão das suas demandas e necessidades e a confissão religiosa deve se ocupar do fiel. Não há nele, para o autor supracitado, uma demarcação de espaços de domínio, de influência, de terrenos nos quais impregnam um discurso ou outro. Reforça suas idéias dizendo que, dos cinco séculos de história do Brasil, quatro deles foram vividos sob o Estado confessional. Analisa a primeira Constituição da Monarquia, de 1824, que nomeou a Igreja Católica Apostólica Romana como a igreja oficial do Estado. Essa normatização permaneceu até a Constituição da República de 1891. Para ele, essa última foi a constituição política que mais fortemente demarcou as áreas de incidência da norma jurídica e da norma religiosa.

Como consequência disso, o Estado laico se constitui como antítese do Estado confessional, pela associação

à idéia de república, à idéia de coisa pública, à idéia de que o aparelho de Estado não poderia ser apropriado. O erário, a receita pública, o recurso público e os tributos, que vão sustentar materialmente o funcionamento do Estado, não poderiam ser apropriados por uma confissão religiosa ou por outra¹⁴.

Embora isso não ocorra somente no Brasil, ainda temos significativos respingos de um Estado confessional. Vejamos como essa simbiose entre religião e Estado teve interferências em políticas governamentais: os feriados nacionais, instituídos por Getúlio Vargas; as santas

¹¹ Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constitui%C3%A7ao.htm, acesso em junho de 2008.

¹² Idem.

¹³ SILVA JR., 2003.

¹⁴ Ibid., p. 3.

padroeiras, pelo Marechal Castelo Branco; e as cédulas da moeda brasileira, com a inscrição “Deus seja louvado”, por José Sarney, entre outras. Outro exemplo bem próximo e que diz respeito ao estudo em questão aparece no papel que exerce Bitá Pereira como administrador público (atualmente prefeito em exercício) e bispo de uma igreja evangélica.

Em um evento religioso ocorrido no dia 05 de maio de 2007, no Estádio de Futebol do Figueirense, Bitá estava representando o prefeito da cidade, na entrega das chaves da cidade de Florianópolis aos evangélicos. No momento de chamá-lo, ele foi anunciado pelos apresentadores como Vice-Prefeito, o “Bispo” Bitá¹⁵. Tal episódio demonstra, essencialmente, que há uma interseção do político com o religioso, uma simbiose, uma “mistura”, segundo Freston, cujo jogo de manobras teológico-ideológicas opera de duas maneiras: sub-repticiamente ou visivelmente.

O campo religioso brasileiro se vê fortalecido pela égide de um país católico cristão, mesmo que os números dos censos apresentem uma queda do catolicismo e mesmo que não sejamos o país com maior concentração de seguidores em termos relativos¹⁶. Entretanto, o Brasil é considerado o país mais católico do mundo, em números absolutos, com 126 milhões de adeptos, totalizando 74% da população¹⁷. A pesquisa “Economia das religiões”, publicada recentemente e coordenada pela FGV, aponta dois destaques: um deles é a “reação católica”, pois, após mais de um século, a proporção de católicos no Brasil parou de cair, mantendo-se estável com 73,79%. A pesquisa corresponde ao período de 2000 a 2003¹⁸. Essa reação católica pode estar associada à melhoria da distribuição de renda entre as camadas mais pobres que, ao lado da elite econômica, são as mais representativas da religião católica. Para o coordenador da pesquisa, Marcelo Néri, a transferência de renda oportunizada por programas de assistência do governo, como o Bolsa Família, o Bolsa Escola, colaborou para que os mais pobres permanecessem no catolicismo¹⁹. Certamente que também as investidas do MRCC, principalmente através dos *showsmissas* do padre Marcelo Rossi, tiveram alguma influência.

A política do assistencialismo evitou, assim, o êxodo dos “pobres católicos”. Esse instrumento de aliciamento também é parte da estratégia dos evangélicos, que têm o mesmo objetivo – evitar a perda de seus fiéis –, porém com ofertas mais “atraentes” dos bens simbólicos para recrutar adeptos.

¹⁵ Grifo meu. Evento promovido pelo Ministério de Evangelização Mundial Palavra Eterna. Artigo disponível em <http://www.palavraeterna.com.br/home/detail.asp?iNews=318&iType=38>, acesso em março de 2008.

¹⁶ O Brasil aparece como 26º no ranking de 43 países, de acordo com a reportagem “O Brasil é dessaque entre países católicos”. Disponível em <http://noticias.uol.com.br/ultnot/especial/papanobrasil/catolicismo/nobrasil/>, acesso em junho de 2008.

¹⁷ NERI, 2005, p. 58.

¹⁸ NERI, 2007. Nessa obra, ver tabela da página 4.

¹⁹ Agência do Brasil, disponível em <http://www4.fgv.br/cps/simulador/site%5Freligioes2/>, acesso em outubro de 2007.

Os evangélicos, e neles inclusos os tradicionais e pentecostais, continuam em ascensão, segundo essa mesma pesquisa, passando de 16, 2% para 17,9%, ganhando a migração não mais dos católicos e sim dos sem religião, que tiveram queda de 7,4% para 5,1%. Assim, o segundo destaque vem do ramo dos evangélicos, mostrando que os tradicionais, que eram em menor número que os pentecostais, estão crescendo mais rapidamente que estes últimos.

O crescimento desse ramo é proveniente, também, da violência urbana, do inchaço das grandes cidades e da ausência ou degradação dos serviços públicos. Ele pode ser entendido, portanto, na análise de Néri, como um meio de ocupar lacunas deixadas pelo Estado, diante do desemprego, da favelização e da precariedade de acesso aos serviços públicos²⁰.

Não é a quantidade, ou ainda: não são as estatísticas, assim como as normas constitucionais que asseguram afirmativas religiosas, senão, aliadas a elas, as demais conjunturas que permeiam a religião e a religiosidade brasileira. O resultado da pesquisa supracitada garante que a religiosidade está em alta também no Brasil nesse novo milênio.

É esse volume conjuntural que faz do catolicismo brasileiro algo complexo. Apesar da reação do catolicismo, não há como abandonar as reflexões sobre o seu declínio. De acordo com Regina Novaes, nesse quadro panorâmico do catolicismo brasileiro, ele é confundido com a cultura “e se mistura com a história, com a ocupação do território, com o calendário de festas e de dias cívicos. Sempre foi possível ser católico e não seguir a doutrina”²¹.

É nesse quadro que se constrói uma dinâmica de convivência com o fato de ser católico ou, na perspectiva do conceito de *habitus* em Bourdieu²², há uma estruturação, uma organização de códigos expressa em experiências, percepções do grupo, envolvendo crenças e valores que eles, como católicos, desenvolvem diante do seu espaço religioso, de estar no mundo. Nessa construção aparecem: o batizado, o casamento religioso e o enterro católico fazendo parte de rituais sociais, o que expressa ainda diferenças de poder aquisitivo e prestígio. “Há quem frequenta a Igreja e segue a doutrina, há quem esconde vivências religiosas e há quem se define como católico e umbandista”, argumenta Novaes²³. O ato de escolher uma ou várias religiões provoca um processo “pluralista religioso”, com um trânsito efêmero em cada religião eleita, o que leva as pessoas a circularem por cada uma dessas religiões, “consumindo”, de forma utilitarista, aquilo que cada uma pode oferecer,

²⁰ Idem.

²¹ NOVAES, em entrevista concedida para a Revista Época, reportagem “O que significa ser católico no Brasil”, Ed. 468, de 07/05/2007.

²² BOURDIEU, Op. cit. 1983.

²³ NOVAES, Op. cit, 2007.

principalmente soluções diante de problemas de diversas ordens advindas do cotidiano: existenciais, econômicas, etc.

Como já anunciado no Capítulo 3, a maioria dos atletas do movimento local migrou do catolicismo²⁴. Muitas pessoas que acompanharam esses atletas seguiram-nos para a religião evangélica e outras enveredaram para o grupo dos “sem religião”. Em conversas informais obtidas na pesquisa de campo com pessoas que participaram esporadicamente do movimento, elas esclareceram que tanto o movimento quanto a igreja evangélica ou católica lhes proporcionaram conhecer e optar por esse agrupamento, desenvolvendo a sua “própria religiosidade” sem se fixarem numa igreja ou religião.

Essa migração, de acordo com Sílvia Fernandes²⁵, ocorreu e continua ocorrendo devido a vários fatores: desacordo relacionado aos seus preceitos; falta de tempo do clero; portas sempre fechadas, inversamente às igrejas evangélicas, sempre abertas para todo e qualquer fiel, o que resulta em sua maior possibilidade de atração. Além disso, também se destaca a falta acolhimento, pois nos dias atuais “os fiéis buscam uma espiritualidade intimista, para a resolução de problemas emocionais e familiares e também para a resolução de questões práticas, como drogas, desemprego”²⁶. Estes fatores, problemas e dilemas não se diferiram dos apresentados pelas lideranças do movimento local.

Dados da pesquisa descritos no livro “Mudanças de religião no Brasil”, organizada por Sílvia Fernandes²⁷ acenam para outro elemento motivador dessa migração, principalmente para as igrejas evangélicas do pentecostalismo de primeira e segunda ondas, incidindo nas curas e libertações. Uma razão possível por esta escolha é a semelhança encontrada nos rituais a partir da institucionalização da Renovação Carismática Católica. Esse movimento católico, de acordo com Gruman, expresso na “pentecostalização”, dá contornos a outras práticas evangélicas em decorrência de preceitos, de valores compartilhados pela Igreja Católica. No que se refere aos seus fiéis, essa “pentecostalização” ocorre por meio do “reavivamento” ou “despertar” da fé, do gosto pela oração, do carisma e dos dons do Espírito Santo (curas, profecias, glossolalia)²⁸.

Tanto a proximidade de fatores, problemas e dilemas apresentados pelas lideranças do movimento em Florianópolis como as ressignificações expressas na “pentecostalização” contribuíram para suas conversões. A insatisfação dos entrevistados versava tanto sobre o

²⁴ Exceto Natanael, que já vinha de uma família evangélica.

²⁵ FERNANDES, 2008.

²⁶ Disponível em <http://televisao.uol.com.br/ultnot/2008/05/09/ult4244u955.jhtm>, acesso em junho de 2008.

²⁷ FERNANDES, 2006.

²⁸ GRUMAN, 2006.

conteúdo doutrinário (o desconhecimento religioso dos padres, principalmente sobre a Bíblia) quanto sobre a forma, o modo de apresentação e condução das palavras, das mensagens cristãs.

Na continuidade da reflexão acerca do processo migratório de católicos para as igrejas evangélicas, o que contribui para o crescimento evangélico brasileiro, Neri analisa a ética pentecostal (numa alusão à tese weberiana contida na sua obra “A ética protestante e o espírito do capitalismo”), em relação ao declínio do catolicismo. Em uma de suas argumentações sobre a ética protestante, afirma “que, enquanto o protestantismo tradicional liberou o cidadão comum da culpa de acumulação de capital privado, as novas seitas²⁹ pentecostais liberaram a acumulação privada de capital através da igreja”³⁰. Ressalta que a vinculação existente entre o espírito empresarial e a organização religiosa oportunizou assumir novas práticas religiosas, tais como: as estratégias de comunicação, que correspondem à compra de emissoras de televisão e rádio; a adesão aos sistemas de franquias; a relação aproximativa entre a política e a igreja, e outras.

Na esteira da reflexão sobre o processo migratório dos católicos, o trânsito religioso abre alguns caminhos: um deles é o da experimentação religiosa, o que não significa vinculação. Um conjunto de experiências torna o repertório religioso das pessoas mais amplo do que o pregado pela instituição a qual se filiaram em determinada etapa da vida. Esse foi um dos dados sociodemográficos de uma pesquisa nacional realizada para o Ministério da Saúde em que Ronaldo de Almeida e Paula Monteiro³¹ analisaram as migrações religiosas.

O outro caminho é o da desfiliação, que pode ser institucional e resultar em nova afiliação. Por outro lado, a via “radical”³² não deriva para uma nova afiliação, lembrando que o caráter experimental contribui para isso. Entretanto, se considerarmos o declínio do catolicismo nesses últimos 30 anos, o processo de desfiliação foi-se acentuando, com uma grande maioria filiando-se às igrejas evangélicas, principalmente as de segunda e terceira ondas. Cabe, nesse momento, perguntar: as demais religiões também não sofreram este processo de desfiliação? Numa análise sobre o declínio do catolicismo e a secularização, Pierucci argumenta que, em sociedade que se moderniza, qualquer religião, quer seja tradicional ou majoritária, tende a perder seguidores. Isso desencadeia “um processo de desfiliação, em que as pertencas sociais e culturais dos indivíduos, inclusive as religiosas,

²⁹ Grifo meu.

³⁰ NERI, Op. Cit., p. 59.

³¹ ALMEIDA e MONTEIRO, 2001, p. 100.

³² FERNANDES, 2006, p. 34. A autora ressalta que esta desfiliação implica numa “ausência de credibilidade da religião enquanto sistema válido (seja qual for) como fonte de sentido para a vida”. Dessa forma, diz ela, não há, necessariamente, “uma relação entre desfiliação e ceticismo ou entre desfiliação e conduta antirreligiosa”.

tornam-se opcionais³³”. Para ele, também o Brasil está-se tornando uma sociedade cada vez mais plural do ponto de vista da cultura religiosa. Com isso, chama a atenção para o olhar simplificado que se faz do processo de secularização, pois

quando se vêem religiões muito ativas ou muito dinâmicas, pode-se concluir que o processo de secularização não ocorre. O desafio está em pensar os dois fenômenos ao mesmo tempo. É exatamente porque a sociedade se seculariza, uma série de áreas do mundo vital das pessoas se seculariza, sobretudo o Estado, que, além disso, torna-se neutro e implementa a liberdade de cultos. Assim, as religiões têm mais espaços para se mobilizar e ir atrás dos seus adeptos, dos interessados, dos seus clientes³⁴.

Em face disso, surgem os desafios para o catolicismo – e eles foram percebidos pela Igreja Católica, porém, com certo atraso, se considerarmos a queda do catolicismo nessas três últimas décadas. Na 5ª Conferência Geral do Episcopado da América Latina e do Caribe, aberta pelo Papa Bento 16, na cidade de Aparecida/SP³⁵, o cardeal Dom Cláudio Hummes, ex-arcebispo de São Paulo e atual prefeito da Congregação para o Clero do Vaticano, disse que os pobres das periferias formam a grande maioria dos que deixaram a Igreja Católica e, segundo ele, “nós temos que sair de nossas igrejas e ir atrás das pessoas, em vez de esperar que elas venham para nós”³⁶. Esse discurso decorre do abandono crescente dos seguidores que se integram às igrejas evangélicas, justamente pelo acolhimento a que se referiu Silvia Fernandes, isso é, o acolhimento, a emoção e a afetividade³⁷. Daí entender-se, também, a mensagem principal do Papa, na conferência de abertura, quando abordou a questão da pobreza, da miséria, dizendo que, ao optar preferencialmente pelos pobres, a Igreja Católica deixa implícita a fé Cristológica naquele Deus que por nós se fez pobre, justamente para nos enriquecer com sua pobreza³⁸.

Diante dos muitos desafios postos ao catolicismo³⁹ e mesmo havendo uma reação migratória, conforme os dados dos estudos sobre a economia das religiões, a questão continua persistindo: conseguirá ele enfrentar as demandas que a modernidade e a secularização impõem, no sentido de consentir no crescimento das suas experiências ou se reagirá a esses desafios, fechando-se em uma afirmação identitária rígida? Essa posição pode ser positiva

³³ PIERUCCI, 2004, p. 14.

³⁴ Ibid., pp. 19-20.

³⁵ A conferência ocorreu no período de 13 a 31 de maio de 2007.

³⁶ Em “Igreja Católica quer deixar templos para recuperar fiéis”. Disponível em <http://noticias.uol.com.br/ultnot/reuters/2007/05/30/ult1928u4352.jhtm>, acesso em junho de 2008.

³⁷ In PINTO, 2007.

³⁸ FARAH, 2007.

³⁹ A título de informação: no dia 30 de março de 2008, o jornal Folha de São Paulo publicou matéria noticiando a superação do islamismo sobre o catolicismo. Conforme dados levantados em 2006 pelo Vaticano, o mesmo divulgou que 19,2% da população mundial é muçulmana, isso é, 1,3 bilhão de adeptos, enquanto o catolicismo reúne 17,4%, correspondente a 1,13 bilhão. Atribui-se o seu crescimento, essencialmente, às taxas de natalidade, que são maiores em países islâmicos. No Brasil, segundo o Censo de 2000, há mais de 27 mil de seus seguidores.

para uns e negativa para outros: positiva para que um grupo restrito de seguidores se mantenha, porém negativa por gerar insatisfação às demandas religiosas que surgirem nesse novo contexto⁴⁰.

4.1.1 Estado e religião no cenário evangélico em Florianópolis

Refletindo sobre o nexos religião e política no cenário evangélico, pode-se inferir que a defesa de propostas não passa, muitas vezes, por uma política confessional, como é concebida por Paul Freston. Ele faz a defesa de uma política confessional e não de um Estado confessional, sustentando que há uma mistura entre religião e política, porém igreja e Estado, não necessariamente. Isso porque, segundo ele, não é papel do Estado defender ou promover essa ou aquela igreja ou religião, senão que religião e política podem, sim, ser “misturadas”, considerando o fato de que uma pessoa pode, movida por sua fé religiosa, ingressar na política e nela defender outras propostas, para além da sua crença religiosa.

Ricardo Mariano já dizia, no início deste século XXI, que a prática parlamentar tem mostrado que vários dos políticos pentecostais, assim como membros de igrejas e partidos conservadores, protagonizaram alguns escândalos da má administração de recursos públicos e revelaram possuir uma voracidade fisiológica que em nada os diferia do que faziam os demais pares não crentes⁴¹. Dentre os escândalos envolvendo o universo dos políticos evangélicos, assinalamos dois. Em 2005, no esquema do “mensalão”, o ex-deputado federal Carlos Rodrigues/PL-RJ, que era o líder da bancada da Igreja Universal do Reino de Deus no Congresso, aparece como um dos seus articuladores⁴². Em 2006, no escândalo dos “sanguessugas”, dos 90 parlamentares que faziam parte do esquema, 30 eram bispos, pastores e obreiros de igrejas evangélicas⁴³. Numa reflexão frente ao pensamento de Mariano, esses exemplos se configurariam em mau “testemunho”, pois utilizaram a política unicamente como instrumento para “reforçar seu poder no interior de suas denominações e como artifício para obter benefícios e dividendos próprios”. De certa forma, eles também buscaram, na condição de “despachantes de igreja, atender aos interesses e às demandas corporativas de suas organizações religiosas”⁴⁴, que, como temos assistido, cada vez mais encaminham-se para o mundo dos negócios.

⁴⁰ FERNANDES, Op. Cit., 2006.

⁴¹ MARIANO, 2000.

⁴² O mensalão dizia respeito ao suposto esquema de pagamento mensal para deputados do PP e PL. Mais adiante retomaremos o assunto.

⁴³ Envolvia um esquema de compra de ambulâncias superfaturadas. In: “Bancada evangélica cai para metade no Congresso”, Jornal O Estado de São Paulo, Seção Nacional, 12/10/2006.

⁴⁴ MARIANO, Op. Cit., 2000, p. 63.

No cenário da dimensão imbricada entre religião e política na capital catarinense, Bitá Pereira, vice-prefeito no período 2004-2008, e prefeito no decorrer de 2008, representou a presença da religião na política florianopolitana⁴⁵. E continua representando, na medida em que, na gestão 2009-2012 de Dário Berger, Bitá é Secretário Municipal de Assuntos Internacionais. Mesmo que sua atuação, ao longo do seu mandato, não estivesse ligada a escândalos, favorecimentos, abusos de poder⁴⁶, contudo ele não deixou de exercer uma certa “política confessional”, conforme apontamos anteriormente, ou seja, essa mescla envolvendo religião e política. Em outro evento festivo, agora abarcando uma instância pública estadual⁴⁷, houve, entre outras atividades, um culto que foi celebrado pelo “bispo Bitá”. Mais uma vez, política e religião estão às portas de se converterem um no outro.

Nessa linha de reflexão, pergunta-se: há possibilidades de rompimento desse vínculo? Burity, ao analisar a fronteira entre religião e política, diz, inicialmente, que essa combinação tem implicações de ordem histórica, e assinala a necessidade de um código deontológico, ou seja, um código de normas, de deveres, de princípios de um grupo profissional. De ordem histórica, considera que esse vínculo foi construído de diferentes formas, sem obedecer, portanto a uma lógica linear. Há, com isso, formas diversificadas de ressignificar, de representar esse vínculo, entretanto poucas apresentam inovações. Isso quer dizer que “não é mais a ‘mesma’ religião de volta, não há mais uma só religião de massas em disputa, e a religião não é o único espaço de produção simbólica no domínio social e político”⁴⁸. Como alternativa, ele vê que somente “uma deontologia da relação entre religião e política recolocaria a curto e longo prazo os impasses da fusão entre religião e política ou da repartição moderna deste vínculo”⁴⁹.

⁴⁵ Filiou-se em 2002 ao PSDB, a pedido do apóstolo Hernandes, da Renascer em Cristo, uma vez que em São Paulo essa igreja estava lançando um candidato a deputado estadual por esse partido e isso, para o apóstolo, significava dar visibilidade às pessoas sobre a adesão de seus bispos às causas políticas. Em 2004, elege-se por este partido, o mesmo do prefeito Dário Berger. Em 05/10/2007 ambos o trocam pelo PMDB. Como o atual governador do Estado é desse partido, há aí uma tática governista de trocas, de apoio junto a ele. Bitá assumiu a prefeitura em 15 de julho, devido à licença de Dário Berger para disputar a reeleição municipal, e como este foi reeleito no segundo turno, sua interinidade continuou até 31 de dezembro de 2008.

⁴⁶ Porém, Dário Berger foi um dos suspeitos de ter favorecido grandes empreendimentos imobiliários da capital, através de licenças ambientais, no ano de 2007. Essa denúncia partiu da Operação da Polícia Federal denominada “Moeda Verde”. Em fevereiro de 2008, Berger tem seu indiciamento provisoriamente suspenso, no inquérito da Operação, pelo Tribunal Regional Federal da 4ª Região (TRF-4).

⁴⁷ Comemoração ao Dia do Doador de Sangue – 25/11, também Dia de Santa Catarina, padroeira do estado – promovido pelo Centro de Hematologia e Hemoterapia de SC/HEMOSC, em 2005. Esse é um dado da empiria do campo, pois nesse ano, para além das entrevistas junto aos atletas surfistas, procurava acompanhar, fisicamente e na medida do possível, algumas atividades em que ele estava presente. Essa foi uma delas, e a outra foi a Marcha para Jesus, no mês de junho de 2005.

⁴⁸ BURITY, 2001, p. 31.

⁴⁹ Idem, p. 31.

Na continuidade de suas reflexões sobre o vínculo entre religião e política, Burity acrescenta a essa questão outro elemento, que diz respeito à reconfiguração do religioso operando em conformidade com uma lógica que ele chama de “deslocamento de fronteiras (público/privado) e de ressignificação de práticas”⁵⁰. Esse deslocamento expressa alguns indicadores que acenam para a oscilação dessa fronteira, e três deles se destacam: 1) a expansão da atividade reguladora do Estado, que começou a estender-se para muitas áreas consideradas privadas; 2) o aumento da oferta religiosa e a inevitável concorrência entre as religiões, que se reflete no estabelecimento de uma religião oficial ou de fato, que sustenta um quase-monopólio da adesão e que procura falar em nome da sociedade como um todo; 3) os reflexos do pós-68 fizeram surgir movimentos culturais e sociais que trouxeram à tona as representações da política como o espaço do Estado, neutro e alheio a questões particulares.

Numa síntese conclusiva, o autor expõe que a linguagem religiosa revela “demandas por direitos humanos ou por identidade nacional em contextos nos quais a linguagem da política ou da cultura secular são ainda muito frágeis ou tornaram-se suspeitas de autoritarismo e indiferença à sorte de milhares de pessoas”⁵¹. Diante disso tudo, não há como acentuar e determinar categoricamente o que é puramente político ou religioso.

A força impressa pelos evangélicos no campo religioso da capital surgiu novamente em 2008, quando se repetiu, nas eleições municipais, uma composição de chapa com um pastor evangélico concorrendo como vice-prefeito. Essa chapa, coligação entre o Partido Progressista/PP e o Partido Trabalhista Brasileiro/PTB, foi composta, respectivamente, pelo ex-prefeito, ex-governador e ex-senador Esperidião Amin, concorrendo a prefeito, e Paulo Renato Marques Souza, professor, sociólogo e “pastor batista⁵²”, como seu vice. O que justificou essa escolha e esse partido? Sem perder de vista o crescimento dos evangélicos no campo religioso da Grande Florianópolis, Amin optou com Paulo Renato por dois objetivos: um, de recrutar votos entre os migrantes, como ele, e outro, de conseguir espaço entre os integrantes da Igreja Batista. A articulação com o PTB implicou, certamente, na configuração “evangélica” que tem esse partido: afinal, se não há preceitos religiosos explícitos que unifiquem os dois partidos, o PTB tem representações “de peso” no cenário político local e estadual. Vejamos os seus políticos evangélicos: Jair Miotto, ex líder do partido na Câmara Municipal de Florianópolis; Narcizo Parisotto, deputado estadual e presidente do diretório

⁵⁰ Ibid., p. 32.

⁵¹ Ibid., p. 33-34.

⁵² Pastor da 2ª Igreja Batista, na Ilha de Santa Catarina.

estadual e Antônio Carlos Sontag, presidente do partido no estado. A religião como recurso eleitoral apareceu na identidade evangélica dessa candidatura.

No dia da convenção, três pastores estavam presentes no palanque, e Esperidião Amin fez menção às lições bíblicas de um deles⁵³, ressaltando a importância que elas tiveram na sua vida política e familiar, oferecendo-lhe “orações do Antigo Testamento”⁵⁴. Iniciou ali o uso da religião em prol do apelo eleitoral, o que certamente contribuiu para garantir a ida da chapa ao segundo turno. Perderam as eleições para Dário Berger (57,68%), obtendo 42,32 % dos votos.

Situação análoga viveu a capital fluminense, que teve, como candidato à prefeitura, um dos fundadores da IURD, o senador e pastor evangélico Marcelo Crivella, pelo Partido Republicano Brasileiro/PRB⁵⁵. Se a utilização da identidade evangélica movimenta e envolve os eleitores, se ela é responsável pelo principal ingrediente dessa “mistura”, mais concorrentes revelam-se e candidatam-se: os padres católicos. Diz o Direito Canônico da Igreja Católica que “os clérigos são proibidos de assumir cargos públicos que implicam participação no exercício do poder civil”. Apesar dessa reprovação, não há punição preestabelecida e “as dioceses avaliam caso a caso”⁵⁶. Muitos padres, porém, arriscam-se diante desses obstáculos⁵⁷. Um deles reivindicou a candidatura como um direito que lhe cabia e outro considerou que não havia neutralidade em nenhum setor: na política, na imprensa ou na religião. O Tribunal Superior Eleitoral (TSE) teve o registro de 31 candidatos, cada um declarando-se “sacerdote ou membro de ordem ou seita religiosa”⁵⁸, sem especificar a religião.

Entretanto, na cidade de Sorriso, localizada no estado do Mato Grosso, o padre Nelson Kock teve vetada a sua candidatura a vice-prefeito, fundamentada no mesmo Direito Canônico da Igreja Católica. O bispo da Diocese da cidade, dom Gentil Delazari, encaminhou uma carta ao padre, solicitando que ele fizesse a opção entre o sacerdócio e a vida política⁵⁹.

⁵³ Pastor Anísio Chagas.

⁵⁴ Referiu-se à sua derrota ao governo do estado de Santa Catarina, em 2002. Disponível no *site* Clipping, do Ministério de Planejamento, Orçamento e Gestão, de 30/06/2008, <http://clipping.planejamento.gov.br/Noticias.asp?NOTCod=439785>, acesso em julho de 2008.

⁵⁵ Crivella não chegou ao segundo turno. Entre 12 candidatos à prefeitura do Rio de Janeiro, ficou em terceiro lugar. O candidato Eduardo Paes (PMDB) foi eleito na disputa com Fernando Gabeira (PV).

⁵⁶ Segundo o assessor para assuntos canônicos da CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil), dom Hugo Cavalcante. Reportagem da *Folha Online*, de 21/07/2008: “Padres se candidatam a prefeito e enfrentam restrições da Igreja”, disponível em <http://www1.folha.uol.com.br/foha/brasil/ult96u424741.shtml>, acesso em 24 de julho de 2008.

⁵⁷ A reportagem acima ouviu quatro candidatos (dois se recandidatando), sendo eles de pequenas cidades dos estados do Rio Grande do Norte (Jardim do Seridó), de Tocantins (Guaraí, reeleição) e dois de Pernambuco (São Bento do Una - reeleição e Jaboatão dos Guararapes).

⁵⁸ *Idem*.

⁵⁹ Reportagem da *Cinform Online*, de 03/07/2008: “Bispo veta candidatura de padre a vice-prefeito”, disponível em <http://www.cinform.com.br/conteudo/?codigo=37200811432152695>, acesso em julho de 2008.

Já em São José, município da Grande Florianópolis, o padre Círio Wandresen (PT), que concorreu à prefeitura em 2008⁶⁰, solicitou desligamento das suas funções sacerdotais.

A dualidade religião e política é uma questão sempre complexa. Diferindo do posicionamento de Freston, o historiador Sérgio da Costa Franco diz não acreditar nessa combinação, pois nunca houve uma homogeneidade nessa “mistura”, até porque tal associação não favoreceu bons comportamentos coletivos nem corretos exercícios do poder⁶¹. Argumenta que a religião fundamenta-se na fé e, portanto, está na esfera do transcendente. O fervor, a apaixonada fé no sobrenatural e em dogmas imutáveis, além da subordinação a hierarquias, são seus alimentos⁶². Por sua vez, a política fundamenta-se na razão. Sendo ela uma política democrática, deveria ter os seus fundamentos, as suas bases apoiadas, o máximo possível, no exercício da razão, assim como no respeito ao que é divergente, no culto à tolerância entre as facções, e numa fraternidade geralmente inconciliável com as paixões religiosas⁶³. Chama a atenção sobre associações entre partidos e grupos religiosos, ressaltando a supremacia evangélica, que vem conseguindo, mais que os políticos, seduzir as camadas pobres da população, demonstrando uma comunicação direta e contundente com o misticismo e a desinformação. Conforme sua análise com a qual concordo, o olhar sobre os subúrbios nos dá a dimensão desse vasto crescimento e nos indica, ainda, a imensa proliferação das mais variadas igrejas, algumas eficientíssimas na investida ao dízimo. Ostentam, com isso, força e prosperidade em grandes casas de oração que estão sempre lotadas de fiéis. Do patrocínio de tais confissões, nascem imprevisíveis vocações políticas: pastores, missionários, bispos que se transformam em políticos, geralmente auxiliados por fartas votações⁶⁴.

Nas eleições de 2008 entretanto, não houve fartas votações no cenário da Câmara Municipal de Florianópolis. Houve uma queda aritmética da bancada evangélica em relação às eleições de 2004, quando se elegeram dois vereadores evangélicos⁶⁵. Estes concorreram à reeleição e não tiveram êxito. Além deles, outros dois se candidataram e um conseguiu a vaga na Câmara⁶⁶. Não há, portanto, alteração significativa nas relações de força e poder no campo evangélico, considerando que a participação política dos evangélicos se manterá com Bita, como vimos, agora na condição de Secretário de Assuntos Internacionais.

⁶⁰ Ficou em terceiro lugar.

⁶¹ FRANCO, 2008.

⁶² Idem.

⁶³ Idem.

⁶⁴ Idem.

⁶⁵ Alceu Nieckarz (PRB) e Jair Antônio Miotto (PTB).

⁶⁶ Asael Pereira (PSB), eleito, e Pedro Flori Ramos (PTB).

A participação de evangélicos em cargos na vida política beneficia tanto os interesses das entidades religiosas (visibilidade que gera novos seguidores que gera mais “prosperidade”) quanto dos políticos (razão do poder, do “algo mais” e da alegria), que já iniciam o preparo do terreno a ser capitaneado com futuras alianças.

Essa visibilidade, aliada a toda mudança no campo pentecostal brasileiro, também permitiu que os evangélicos saíssem da sua condição apática para engajarem-se no campo político. Como argumenta Santos, ficou conhecida a mudança dos discursos de que “crente vota no governo e não se mete em política” para outro, não menos polêmico: “irmão vota em irmão”⁶⁷. Porém, na Assembléia Nacional Constituinte, em 1986, quando foi eleita a bancada evangélica, ela era composta de 32 deputados federais. Em 1999, ela passou para 30 membros; em 2003, para 52; em 2007, diminuiu para 48 e de 2007 até 2011, 44 membros. A Frente Parlamentar Evangélica, fundada em 2003, conta portanto hoje, com 44 membros⁶⁸.

Essas oscilações apontam para alguns problemas vividos no campo evangélico brasileiro⁶⁹. Um deles diz respeito às fragmentações das igrejas, confirmando a análise de Burity, de que o aumento de igrejas evangélicas amplia sobremaneira a competição entre elas; afinal, são também direções diferenciadas. Em sua tese, Figueiredo Filho apresentou, no quadro da Frente Parlamentar Evangélica, os parlamentares e suas respectivas igrejas: 31 provenientes do ramo pentecostal e 13 do protestantismo. Assistimos, portanto, a transformação do campo político em um “ringue”, uma “arena” evangélica, tudo em nome da igreja que conseguirá o maior número de políticos. São as mais variadas disputas que se travam dentro dos dois campos. O segundo problema decorre dos escândalos de corrupção envolvendo pastores, bispos e políticos evangélicos⁷⁰ e, por fim, outros segmentos sociais contrários aos projetos, princípios e práticas evangélicas, exemplo da comunidade gay contra a homofobia causada pelos princípios evangélicos. Esses e outros problemas influenciam o seu imenso eleitorado.

4.1.2 A secularização

A secularização, tema complexo e intensamente estudado, refletido e debatido por muitos estudiosos da religião, teve sua origem no séc. XVI. Seu conceito surge vinculado ao aspecto jurídico, dizendo respeito à “expropriação dos bens eclesiásticos em favor dos

⁶⁷ SANTOS, 2005.

⁶⁸ FIGUEIREDO FILHO, 2008.

⁶⁹ GAMA, 2008.

⁷⁰ Operações Mensalão, Sanguessuga, tráfico de dinheiro, etc.

príncipes ou das igrejas nacionais reformadas”⁷¹. Posteriormente, esse conceito vai assumindo outros contornos de desvinculação entre o campo religioso e os demais, como o social e o político, entre outros. Portanto, temos, nesse processo, influências de concepções de religião, de opções religiosas, de visões de instituições religiosas, entre outros aspectos.

Vale ressaltar, também, que o “ideário secularizante” surge já com o Iluminismo, na metade do século XVIII, trazendo algumas criações culturais, como a ciência moderna (aquela capaz de solucionar os problemas postos pela sociedade e pela natureza) e o estado-nação (com o declínio da religião, a economia de mercado, o avanço tecnológico, entre outras criações). Das suas correntes ideológicas, surgem os pressupostos do ideário de liberdade, igualdade e fraternidade da Revolução Francesa; e do caráter secular da sua herança intelectual, surge, por exemplo, o mundo desencantado, na perspectiva weberiana de desencanto nas esferas religiosa, econômica, política, entre outras.

Muitos são os conceitos e as teorias que tratam dessa temática. Stefano Martelli⁷², a partir de reflexões sobre a religião, debruçou-se a estudar algumas teorias da secularização. Ele as divide em dois grupos. O primeiro considera a religião como variável independente: a mudança na religião está ligada à sua definição, e ela tem aspectos específicos da esfera religiosa, isso é, há uma ligação com o sagrado ou com a transcendência. A “secularização como dessacralização”, de Acquaviva, e a “secularização como perda de poder e plausibilidade da religião”, de Berger, são as representantes desse grupo.

A “secularização como dessacralização” sugere diferenças entre elas. A secularização, para Acquaviva, significa a perda sagrada de estruturas, coisas, pessoas, espaços, comportamentos, e a dessacralização, a “flexão, em intensidade e difusão, da experiência do sagrado, ou seja, da redução, até o esgotamento, da experiência psicológica do Radicalmente Outro”. Sua hipótese é que a religião, fazendo uso tanto da sua prática religiosa, mas primordialmente, da sua experiência religiosa, para extrapolar, *in toto*, ou em parte, o *stress* proveniente dos limites da satisfação de uma série de necessidades. Assim, o declínio da instituição eclesial torna sempre mais difícil a repetição da experiência religiosa, pois, para ele, quem vive visceralmente uma igreja vive a experiência mais intensamente do que quem nela não está⁷³. Essa é uma das faces do fanatismo religioso.

⁷¹ PIERUCCI, 1997, p. 100.

⁷² MARTELLI, 1995, pp. 271-335. Sintetizando sua análise, apresentarei algumas idéias que julgo pertinentes a este estudo, uma vez que tais conceitos representam a complexa transformação histórica pela qual vem passando a sociedade, pela sua condição urbana, industrial e tecnológica.

⁷³ In MARTELLI, Op. cit. pp. 283-287.

Se levarmos em conta que as grandes igrejas evangélicas mantêm as suas portas abertas diuturnamente, do ponto de vista da estratégia político-religiosa, elas tendem a sustentar, com mais frequência, os seus valores, seus princípios, suas normas e doutrinas. Os atletas confirmam isso quando assinalam que a presença na igreja, a assiduidade do fiel, fortalecem mais os laços dele com Cristo e, conseqüentemente, “fortalece a sua instituição”. Paralelamente ao movimento, muitos dos seus participantes passaram a fazer parte de uma igreja evangélica e, mesmo com a entrada do movimento na Igreja Renascer Floripa, uns permaneceram nela, outros buscaram novas igrejas e outros saíram. Com esta entrada, começa a mudar o pensamento de algumas lideranças que antes não viam a necessidade da “marca” ou “placa” de uma igreja, mas depois *todo mundo estava querendo era uma igreja que fosse*⁷⁴, *pois havia uma necessidade de acompanhamento maior*⁷⁵.

A “secularização como perda de poder e plausibilidade da religião”, de Berger, é analisada pelas suas produções datadas até meados da década de 90. Sabemos que, posteriormente, suas idéias sobre a secularização foram reavaliadas⁷⁶. Como já foram tratadas, no transcorrer deste estudo, algumas idéias desse autor, principalmente em seus conceitos de estrutura de plausibilidade⁷⁷ e de secularização⁷⁸, focalizarei para outras considerações abordadas por Martelli⁷⁹. Uma delas diz respeito à diferença entre as manifestações sócio-estruturais (ou secularização subjetiva) e as sócio-culturais da secularização (ou secularização objetiva). A primeira indica uma individualização que caracteriza a privatização da religião ou o seu declínio como instituição, como estrutura social, pois a religião é perspectivada por ações individuais ou por realizações de ordem pessoal, familiar e de pequeno grupo. Segundo Cecília Mariz, pesquisas internacionais comparativas apontam que o Brasil tem um grau muito baixo de secularização subjetiva⁸⁰, ou seja, é alta a quantidade de brasileiros que declaram crer em Deus.

Já a secularização objetiva indica um pluralismo religioso ou o declínio da religião como crença, sendo caracterizada pelo rompimento do monopólio religioso, que é garantido por um único cosmos sagrado, resultando no estabelecimento de um regime de concorrência

⁷⁴ Grifo meu.

⁷⁵ Ivan Junckes, entrevista em 10/11/2004.

⁷⁶ BERGER, 2001.

⁷⁷ “É uma ‘base’ social requerida por um mundo que é real para dar continuidade a sua existência, para os seres humanos reais”. Berger incorpora aqui algumas concepções-chave de Marx, Mead e Schutz. (BERGER, 1985, p. 58).

⁷⁸ “Processo em que a religião perde a sua autoridade tanto em nível de instituições como em nível de consciência humana” (BERGER, Op. cit. p. 60).

⁷⁹ Como Berger é um dos principais precursores desse tema, além de em sua obra “O dossel sagrado” aprofundar e apontar muitos elementos presentes nesse estudo, proponho-me a estabelecer um diálogo com ele e Martelli, o que significa despendar uma maior atenção a este conceito.

⁸⁰ MARIZ, 2006, p. 122.

entre os diversos agentes religiosos. Se há o exemplo do “denominacionalismo⁸¹” nos Estados Unidos, no Brasil o pluralismo ocorreu a partir da década de 70, fruto do ex-monopólio do catolicismo que se viu forçado a competir tanto com os evangélicos quanto com os “sem religião”.

Nesse sentido, Berger diz que

A característica-chave de todas as situações pluralistas, quaisquer que sejam os detalhes de seu pano de fundo histórico, é que os ex-monopólios religiosos não podem mais contar com a submissão de suas populações. A submissão é voluntária e, assim, por definição, não é segura. Resulta daí que a tradição religiosa, que antigamente poderia ser imposta pela autoridade, agora tem que ser *colocada no mercado*. Ela tem que ser “vendida” para uma clientela que não está mais obrigada a “comprar”. A situação pluralista é, acima de tudo, uma *situação de mercado*. Nela, as instituições religiosas tornam-se agências de mercado e as tradições religiosas tornam-se comodidades de consumo. E de qualquer forma, grande parte da atividade religiosa nessa situação vem a ser dominada pela lógica da economia de mercado. [...] O que ocorre aqui, [...] é que os grupos religiosos transformam-se de monopólios em competitivas agências de mercado⁸².

O pensamento desse autor faz lembrar, de imediato, tanto do movimento religioso aqui estudado quanto de outro movimento que será mais adiante, chamado “Bola de Neve”. Diante do crescimento e da representação que esses grupos passaram a ter no campo evangélico, eles são “convidados” a fazer parte da grande família Renascer em Cristo. Posteriormente, como venho reafirmando, esses movimentos transformaram-se em várias igrejas⁸³ ou em “agências de mercado”. Sair daquela igreja não significou abandonar a religião evangélica e entrar noutra. Isso vem confirmar a posição de Berger, de que a secularização “não parece levar de fato ao desaparecimento da religião institucional, mas, quando muito, a uma presença simultânea de igrejas e grupos religiosos, com resultados abertos e até inesperados”⁸⁴. Berger argumenta, também, que o aspecto religioso está associado a outros fatores sociais, culturais e, eu diria, também políticos, por meio da relação dialética que ele mantém com a vida social.

Nessa linha de pensamento, Cecília Mariz, refletindo sobre as idéias de Berger, afirma que compreende tanto a secularização quanto a dessecularização como processos em curso, resultantes de uma relação dialética entre religião e modernidade, por atuarem em diferentes contextos e momentos históricos⁸⁵.

Retomando os aspectos sócio-estruturais e sócio-culturais da secularização, Martelli acentua que “no plano individual, a secularização é a perda de plausibilidade da religião

⁸¹ “Fenômeno no qual as seitas, abandonando o comportamento anterior intransigente, transformaram-se em denominações” (MARTELLI, Op. cit. p. 291).

⁸² BERGER, Op. cit. pp. 149-150.

⁸³ Bola de Neve, Vida Abundante, Comunidade Cristã da Ilha e Livre em Jesus.

⁸⁴ MARTELLI, Op. cit. p. 294.

⁸⁵ MARIZ, 2001.

institucional pela visão do mundo pessoal”⁸⁶. Isso não assegura que não possa haver um retorno ao institucional, considerando que o aspecto individual tem um fator de independência: a decisão pessoal, seja ela qual for, só diz respeito a ele. Entretanto, isso também não assegura, segundo Berger, uma legitimação da religião no mundo, porque as tradições religiosas perderam seu caráter simbólico para a sociedade. Esta tem que procurar, agora, o seu simbolismo unificador em outro lugar⁸⁷.

Por sua vez, no plano institucional, há o problema da legitimação da igreja como instituição, pois, segundo Martelli, o caso do pluralismo e da secularização, frutos da sociedade moderna, também provoca grandes problemas e dilemas⁸⁸. Assim, as instituições religiosas podem ou não acomodar-se a essa situação pluralista, desde que, entrando no jogo plural da livre empresa religiosa, modifiquem seu produto conforme a demanda do consumidor⁸⁹. Para sobreviver nesse meio, há um processo de adaptação, ou de resistência, desencadeando a “crise da teologia”⁹⁰.

O segundo grupo tem o conceito de secularização intimamente vinculado à própria religião, ou seja, ele “liga as mudanças a dinâmicas do sistema social mais amplo, sem remeter a uma tomada de posição sobre a existência ou não, de um fundamento ontológico”⁹¹. Os conceitos sobre “a secularização como marginalização da religião”, de Bryan Wilson; “a secularização como subjetivação das crenças”, de Thomas Luckmann e “a secularização como auto-referencialidade sistêmica”, de Niklas Luhmann, constituem esse agrupamento.

A primeira teoria, de Bryan Wilson, tem como premissa a religião com base funcionalista, pois, diante das mudanças provenientes da sociedade moderna, ela tem funções a cumprir no sistema social. A sua principal função é a da oferta, que perspectiva a salvação do homem, dando-lhe uma orientação para conseguir tal finalidade. A salvação traz a tranquilidade, o sossego às pessoas, e as demais funções vão decrescendo em relevância. Uma delas, a integração social, tende a desaparecer em face do pluralismo religioso. Outras são a estabilização das identidades (individuais e coletivas) e a expressão e regulamentação das emoções, que tendem a ser desempenhadas por outras instituições como a escola e a mídia,

⁸⁶ BERGER, Op. cit. p. 292.

⁸⁷ BERGER, Op. cit.

⁸⁸ MARTELLI, Op. cit.

⁸⁹ BERGER, Op. cit.

⁹⁰ Recomendo a leitura do item 7, no 3º capítulo, “A secularização e o problema da legitimação”, no qual Berger faz referências à expansão da “crise da teologia” no protestantismo (BERGER, Op. cit. pp. 165-180).

⁹¹ MARTELLI, Op. Cit. p. 282.

respectivamente. Por isso, não são essas funções que asseguram a presença da religião na sociedade, senão a “função evidente” exercida por ela, que é a dádiva da salvação⁹².

Martelli apresenta as reflexões de Wilson centrando-as no papel da religião na sociedade moderna, culminando com sua concepção de secularização. Wilson a compreende como processo no qual as instituições, as ações e a consciência religiosa vêm a deterioração da sua significação social, o que expressa que a religião atua somente “nos interstícios do sistema⁹³”. No entendimento que Wilson tem da secularização, como um processo social que se realiza a longo prazo, Martelli vai mostrando o diálogo que esse autor estabelece com Weber, levando em consideração a relação entre secularização e racionalização e o processo “de desmagização⁹⁴ e, portanto, de ‘desencanto do mundo’⁹⁵. Martelli conclui que Wilson não parecia ver alternativas para a tensão entre religião e racionalização. Assim, a secularização constitui-se num impasse característico da sociedade moderna: há, de um lado, a religião, que “é incapaz de incidir sobre o sistema social e sobre suas instituições que já são autônomas, e a sua função se exerce unicamente em favor dos indivíduos e no âmbito da esfera privada”. De outro lado, “o sistema social é capaz de produzir aqueles recursos simbólicos fundamentais, tais como o sentido da vida, a gratuidade, a dedicação ao bem comum⁹⁶”.

A segunda teoria desse grupo, a “secularização como subjetivação das crenças”, de Thomas Luckmann, tem como tese a “religião invisível”. Essa nova forma social de religião tem sua raiz na secularização, compreendida por Luckmann como um “sintoma de uma mudança mais ampla do que o simples declínio do Cristianismo tradicional”. A “religião invisível” significa que temas religiosos “têm origem na esfera privada, fundam-se sobre emoções e sentimentos do indivíduo – portanto são bastante instáveis e subjetivos – e são combinados em conjuntos mais amplos pelo próprio indivíduo com uma atitude semelhante a do *bricolage* ‘faça por você mesmo’⁹⁷.

A “religião invisível”, ou uma religião que não é mais visível e, conseqüentemente, não mais reconhecível nas instituições, justamente pelo seu caráter subjetivo, emocional, individual, favorece, segundo Luckmann, tanto a secularização quanto a “desumanização da estrutura social”. Sustenta que a atual forma de religião, a da privatização, caracteriza-se por algo que não é. Assim ele a distingue pela “ausência de modelos sociais obrigatórios

⁹² Idem.

⁹³ Ibid., p. 298.

⁹⁴ *Entzauberung*, idem.

⁹⁵ Ibid., p. 300.

⁹⁶ Ibid., p. 301.

⁹⁷ Ibid., pp. 303-304.

geralmente plausíveis pelas persistentes experiências humanas universais de transcendências⁹⁸.

A religião passa a ser conduzida para a vida privada e, rapidamente, para o espaço do consumo, onde precisa se adequar às regras do mercado⁹⁹. Sendo um elemento de consumo, ela tem que se espetacularizar para atrair mais e mais seguidores. Cada uma busca as suas estratégias. Algumas internas, como a Teologia da Prosperidade e a Associação de Homens de Negócio do Evangelho Pleno/ ADHONEP, para ficarmos com a ilustração das denominações neopentecostais como a Renascer em Cristo e a IURD. Outras estratégias são as externas – em espaços abertos e não fechados, como os programas, os eventos televisivos – que incluem desde a Marcha para Jesus, dos evangélicos, até os “*shows-missas*”, do padre Marcelo Rossi, dos católicos. Já podemos falar até de uma “religião tecnológica”¹⁰⁰, com inúmeros *sites* religiosos na *internet*.

Na última concepção trazida por Martelli está a “secularização como auto-referencialidade sistêmica”, de Niklas Luhmann. Ele considera a religião “como um subsistema funcionalmente diferenciado, que desenvolve prestações específicas em relação ao sistema social, desempenhadas, respectivamente, pela igreja em seu conjunto, pela atividade de diaconia e pelo saber teológico”¹⁰¹. Sobre a função da religião na sociedade complexa, esclarece que a religião, mesmo não se colocando no nível de integração do sistema – o que não quer dizer que ela perdeu suas funções –, “realiza a função geral de representação simbólica da totalidade e de redução da complexidade segundo a modalidade interpretativa”¹⁰². Em outras palavras, a sociedade moderna é, para ele, caracterizada como funcional e dividida em sistemas e subsistemas, sendo que a religião pertence a esta segunda ordem. Assim, a função da religião é dotar de sentido e de definição a sociedade, pois seus sistemas são eventuais.

A teoria sistêmica de Luhmann, segundo Martelli, destaca mais a religião institucional do que as formas de religiosidades individuais, ou seja, a religião, na sociedade complexa, define-se essencialmente como religião-de-igreja. Esse posicionamento contrapõe-se a Luckmann, diante de uma religião individualizada e privatizada, ou seja, de uma “religião invisível”.

⁹⁸ Ibid., p. 305.

⁹⁹ PRANDI, 1996b e CAMPOS, Leonildo, 1999.

¹⁰⁰ BURITY, 2005.

¹⁰¹ MARTELLI, Op. cit. p. 308.

¹⁰² Ibid., p. 311.

Por fim, Martelli posiciona-se não a favor da secularização ou da dessecularização, mas vai em busca da defesa do “eclipse da secularização”. Encaminha-se, portanto, no sentido de uma “co-presença, na sociedade contemporânea, de elementos de secularização e dessecularização”, ou, precisamente, orienta-se para “a ‘flutuação’ da religião entre secularização e dessecularização”¹⁰³.

Diante desse cenário, em que se procurou expor as reflexões sobre os conceitos e as oposições que envolvem a secularização, vemos, fortemente, a organização e a engrenagem do religioso atuando tanto na sociedade de modo geral quanto nos movimentos dos esportistas, incluindo o movimento local.

Entre os estudiosos brasileiros, não é diferente. Há autores que discordam do grau de separação entre igreja e estado, religião e política, no que diz respeito ao lugar que a religião ocupa no sistema de representação simbólica. Por sua vez, há os que coadunam com o pensamento de que a religião possui uma importância fundamental na cultura e na sociedade brasileira, malgrado o avanço da modernidade¹⁰⁴. Ari Oro traz alguns exemplos¹⁰⁵ e, entre eles, destaco dois. No primeiro exemplo Oro faz referência à afirmação de Gilberto Velho de que na sociedade brasileira, a predominância do ‘sobrenatural’ é inevitável para o entendimento do seu sistema de representações ou do sistema cultural propriamente dito. No segundo exemplo, ele traz Renato J. Ribeiro, de que: “O Brasil é muito marcado por um imaginário religioso [...]”¹⁰⁶.

Na cartografia brasileira vamos identificar uma diversidade de ofertas religiosas, mediante esse imaginário: benzedeadas, beatas, rituais, símbolos, superstições, etc. Segundo Monteiro, o imaginário religioso popular tem bem definido a diferença entre a fé e a crença. O objeto da fé é Deus, compreendido como um ser transcendental, que está acima das religiões, do mundo e do cosmos. Por isso o homem não exerce nenhum controle sobre ele. Ainda que ele seja o senhor do destino dos homens, não há, por parte desses homens, relações de negociação. Já as religiões particulares, segundo a autora, com seus deuses e ritos, são instrumentos, objetos de crença. Essas religiões não colocam em suspeição a realidade das entidades espirituais dos outros, mas consideram que a adesão a elas depende do grau de confiabilidade que são capazes de sentir¹⁰⁷.

¹⁰³ Ibid., p. 411.

¹⁰⁴ ORO, 2005, p. 434. PIERUCCI (1997) e GUERRIERO (2006) também fazem ressalvas sobre defensores e opositores da secularização.

¹⁰⁵ NEGRÃO, 1994; GIUMBELLI, 2002 e BURYTI, 2000 (ORO, Op. cit. p. 435).

¹⁰⁶ ORO, 2005, p. 435.

¹⁰⁷ MONTEIRO, 1994.

Pierucci e Prandi também são lembrados por Oro como defensores da secularização. Pierucci a defende como um “fato inexorável”¹⁰⁸, definindo-a como sendo a “apropriação dos bens e dos domínios religiosos pelo campo político e social”¹⁰⁹. Considera que a pluralização é secularização, pois “a liberdade religiosa não é apenas resultado, mas fator de secularização crescente”. Sendo assim, ele questiona: “como querer reverter o processo, se não há nem mesmo possibilidade de freá-lo?” Continua sua provocação dizendo: “Doa a quem doer, a secularização é irrefreável e irreversível”¹¹⁰.

Prandi, por sua vez, assinala que:

[...] se enganam os que imaginam que vivemos um momento de grande reflorescimento religioso, que nega a secularização e leva a sociedade, de novo, a entregar os pontos ao sagrado. A velha religião, fonte de transcendência para a sociedade como um todo, foi estilhaçada, perdeu toda a utilidade. A religião que tomou o seu lugar é uma religião para causas localizadas, reparos específicos¹¹¹.

Para Silas Guerriero, a expansão de novos movimentos religiosos é proveniente do processo desencadeado pela secularização; ela é a responsável por essa eclosão. Com isso, argumenta que “secularização e encantamento do mundo não são processos excludentes, mas características próprias do atual estágio de desenvolvimento da sociedade brasileira”¹¹². Muitos são, portanto, os aspectos secularizantes que influenciam e transitam no campo religioso: o crescimento das igrejas evangélicas; o surgimento de novos movimentos religiosos; o trânsito religioso individual e coletivo, em que as pessoas se cruzam em diferentes grupos religiosos ou entre as várias denominações de uma mesma religião; religiões com propostas mais rápidas para a “salvação”, dentre outros. Mesmo assim, esses aspectos contribuem para traduzir a multidimensionalidade do fenômeno da secularização, com todos os seus dilemas, contradições e contestações.

4.1.3 Os “sem religião”

Dados estatísticos apresentados anteriormente constataram a diminuição de seguidores católicos e o aumento dos evangélicos, bem como a presença de um terceiro grupo que também avança em seu crescimento, os chamados “sem religião”¹¹³. Este último agrupamento

¹⁰⁸ FERNANDES, Op. cit. p. 162.

¹⁰⁹ PIERUCCI, Op. cit. 1997, p. 100.

¹¹⁰ PIERUCCI, 1999, p. 259.

¹¹¹ ORO, 2005, p. 435.

¹¹² GUERRIERO, Op. cit. 2006, p. 48.

¹¹³ Em 1980, tínhamos 89,2% de católicos; 6,6% evangélicos e 1,6% de “sem religião”. Em 1991, os católicos eram 83,3%; os evangélicos 9,0% e os “sem religião” 4,8%. No censo de 2000, o percentual de católicos era de 73,8%; dos evangélicos, 15,4% e dos “sem religião”, 7,4%. Fontes: IBGE, Censos demográficos, disponível em http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2000/populacao/tabela_brasil.shtml, acesso em junho de 2008.

merece um olhar mais atento, pois ele tem nos jovens os seus maiores adeptos, principalmente na faixa etária de 15 a 29 anos¹¹⁴.

Esse agrupamento, de acordo com Cecília Mariz e Maria das Dores Machado¹¹⁵, não deve ser confundido com ateus ou descrentes da existência de Deus¹¹⁶. Nessa linha de pensamento, Alberto Antoniazzi¹¹⁷ destaca que ele pode indicar mais uma “desinstitucionalização” da religião e a emergência da chamada “religião invisível”¹¹⁸, uma religião de caráter mais intimista, mais privada. Mais adiante, ele define os “sem religião” como aqueles que abandonam as práticas religiosas e os vínculos com as instâncias eclesiais¹¹⁹. Também Marcelo Camurça faz referência ao surgimento de uma “religião invisível”, numa alusão ao conceito empregado por Thomas Luckmann, isso é, trata-se de instituições religiosas não mais filiadas (desfiliação), optando por uma religiosidade própria, considerando as ofertas do mercado religioso¹²⁰.

Os “sem religião” têm uma crença divina, porém, não têm necessariamente, uma religião ou uma filiação eclesial. Eles “possuem religiosidade, fazem orações, muitos pautam suas vidas em crenças cristãs e poucos são os que não crêem em Deus”, afirma Silvia Fernandes¹²¹.

Regina Novaes chama a atenção para o escasso conhecimento que há sobre quem são esses brasileiros “sem religião”, apresentando dados da pesquisa “Perfil da juventude brasileira”¹²², efetuada com jovens brasileiros de 15 a 24 anos. Isso lhe permitiu iniciar uma reflexão sobre o agrupamento em pauta e focalizou suas reflexões em dois pontos: o “ideário secularizante”, encontrado nos jovens que se denominaram ateus e agnósticos, e o “espírito do tempo”, presente naqueles que têm fé em Deus, mas rejeitam instituições religiosas ou, contraditoriamente, transitam entre elas. Isso pode ser visualizado, quando se levam em conta os acontecimentos das décadas de 80 e 90 (o fim da Guerra Fria e a descrença na possibilidade de mudanças radicais já haviam produzido mudanças de formas e de conteúdo no caráter dos movimentos sociais contemporâneos). Esta última década evidenciou a chamada crise dos paradigmas, que atingiu visceralmente as instituições religiosas e políticas. Também no campo religioso, velhos e novos fundamentalismos passaram a conviver com a emergência de um mundo

¹¹⁴Diversidade: retratos das religiões no Brasil. Fonte: CPS/FGV, a partir dos microdados do Censo Demográfico 2000. Disponível em www.fgv.br/cps, acesso em outubro de 2007.

¹¹⁵MARIZ & MACHADO, 1999, pp. 21-44.

¹¹⁶Idem.

¹¹⁷ANTONIAZZI, 2003, pp. 75-80.

¹¹⁸Ibid., p. 77.

¹¹⁹ANTONIAZZI, 2004, pp. 13-39.

¹²⁰CAMURÇA, 2006.

¹²¹FERNANDES, 2007^a.

¹²²PROJETO JUVENTUDE, 2003.

religioso cada vez mais plural, no qual cresce a presença de grupos e indivíduos cuja adesão religiosa permite rearranjos provisórios entre crenças e ritos sem fidelidades institucionais¹²³.

O que se vê, de acordo com Novaes, é que tanto no passado quanto no presente os jovens se definem como ateus e agnósticos, ressaltando que em nenhuma outra década houve tantos jovens se definindo como sem religião. Estes poderiam até mesmo ser classificados como ‘religiosos sem religião’, isso é, adeptos de formas não institucionais de espiritualidade que são normalmente classificadas como esotéricas, nova era, holísticas, de ecologia profunda, etc. Não há como negar, todavia, a quantidade expressiva de jovens que se mostra propensa a trocar de religião, reafirmando, em suas culturas juvenis, o “pertencimento às igrejas evangélicas, às novas religiões japonesas, ao Budismo e, também, a grupos católicos ligados à Teologia da Libertação ou à Renovação Carismática”¹²⁴.

Ao pensar os sentidos das palavras “ateu”, “agnóstico”, e das expressões “não ter religião”, “trânsito religioso” e “pluralismo religioso intrafamiliar”, a autora recorre a Bourdieu para considerar que todos esses elementos devem ser ponderados nas suas inter-relações, que ocorrem por dentro do campo religioso em transformação. A juventude atual tem, à sua frente, um leque de opções decorrente de um universo religioso mais plural e competitivo. Por isso, os que se denominam “sem religião” podem ser pensados, segundo Novaes, “como expressões locais de um global ‘espírito da época’”¹²⁵, expandindo a adesão a diversos sistemas de crenças e combinando práticas ocidentais e orientais, que não se referem somente ao aspecto religioso, porém, também, terapêutico e medicinal. Destacamos que, no mercado religioso, essas práticas alternativas tornam-se franquias das práticas corporais, tais como: Yoga, Tai-chi-chuan, Meditação e outras.

Voltando à questão da relação entre juventude e religião, compartilho o pensamento de Novaes, que destaca o fato de que essa geração atual não abre mão da sua fé. Os jovens fazem uso dos bens religiosos, mas para além da sua adesão institucional e, portanto, como uma alternativa de vida e de expressão cultural. Não por acaso, a Bíblia é o maior *best seller* do nosso tempo. Assim, para ter acesso a ela, não é necessário que os jovens desconsiderem a autoridade dos padres ou pastores e que necessitam submeter-se a eles. A Bíblia é uma “mercadoria” que pode ser comprada em qualquer loja ou *site*. No ponto de vista da expressão cultural, seus versículos são cantados nas letras de *rap* e aparecem estampados em *outdoors* em vários espaços de visibilidade midiática. Dessa visibilidade midiática, surgem as mais

¹²³ NOVAES, 2004, p. 326.

¹²⁴ Ibid., p. 323.

¹²⁵ Ibid., p. 326.

difusas linguagens religiosas, presentes na área da arte e da cultura. Também não é por acaso que o “Prêmio Hutus, considerado o mais importante do *Hip Hop* da América Latina, instituiu a categoria *Hip Hop Gospel* e também premia composições de ‘sem religião’ que – sem peias institucionais – falam de Cristo, de Oxalá e citam salmos bíblicos”¹²⁶.

Muitas dessas reflexões, certamente, permearam e influenciaram uma quantidade de seguidores de movimentos religiosos provenientes do ambiente esportivo, inclusive os participantes do movimento aqui estudado, pois eles mesmos se sentiram atraídos por “esta onda” de não estarem “amarrados” a uma instituição eclesiástica. Por isso começaram a fazer parte das reuniões, a participar dos eventos promovidos. Ivan traduziu isso quando retratou o início do movimento, dizendo que, por serem *um grupo de pessoas totalmente informais*, isso ajudou na entrada de *muitas pessoas*, porque a instituição “igreja” atuava como empecilho para elas, ou seja, elas *tinham uma certa barreira com a igreja*¹²⁷.

Se, posteriormente, eles passaram a aderir a uma igreja, se fundaram as suas próprias igrejas – o que denota uma contradição inicial – parece que isso não importou, afinal, segundo Luciano, muitos “aparentavam” *estar interessados em ocupar uma direção institucional*¹²⁸, o que não era seu caso. Numa alusão ao crescimento de igrejas evangélicas provenientes desse movimento, ele brinca com um dito de seu colega, Marcos de Souza, que assim se expressou: *se todos que passaram pelo movimento atletas de Cristo*¹²⁹ *tivessem ficado, não teria espaço físico para tantas igrejas*¹³⁰.

Por outro lado, Ivan considerou que a institucionalização do movimento era necessária, devido ao crescimento do movimento e, com isso, à necessidade *de acompanhamento maior, de ter mais de uma reunião por semana, de ter um local*. Destacou que a quantidade de participantes, que chegou a ser de *400, 500 jovens*, demonstrava que *um salão emprestado ou um condomínio*¹³¹ não dava mais conta de agrupar a todos.

Natanael fez referências aos bons frutos que resultaram desse movimento, destacando o volume de pastores dele surgidos. Nesse sentido, há uma suposição de que este crescimento dos evangélicos “pode ter” contribuído com alguns “frutos” para o estado de Santa Catarina e, particularmente, para o município de Florianópolis. Para o estado, porque essa expansão está em primeiro lugar no *ranking* dos estados brasileiros com menor incidência de pessoas que se

¹²⁶ Ibid., p. 328.

¹²⁷ Ivan, entrevista em 10/11/2004.

¹²⁸ Luciano, entrevista em 20.06.2005.

¹²⁹ Vale lembrar que eles assim se autodenominavam inicialmente.

¹³⁰ Luciano, entrevista em 20.06.2005.

¹³¹ Ivan, entrevista em 10/11/2004.

denominam “sem religião”, o que corresponde a 1,97%¹³². De acordo com os dados do IBGE em Santa Catarina¹³³: em 1991, os católicos eram 86,4%; os evangélicos 11,7% e os “sem religião” 0,9%. Já Florianópolis apresentou um aumento de evangélicos da ordem de 24,37% entre os anos de 1980 a 2000, de acordo com os três últimos censos¹³⁴: em 1980, eram 89,4% de católicos, 4,6% evangélicos e 1,3% de “sem religião”. Em 1991, os católicos caíram para 83,7%, também os evangélicos para 4,5% e os “sem religião” 4,7%. No censo de 2000, o percentual de católicos era de 75,7%, dos evangélicos 28,9% e dos “sem religião” 7,4%.

Vimos que os dados vêm confirmar um declínio do pensamento e da hegemonia católica brasileira. Florianópolis não ficou distante desse cenário, reunindo também, em torno de si, um sincretismo religioso entre católicos e espíritas, católicos e evangélicos e os “sem religião”. Entretanto, os evangélicos começaram a se expandir. Nesse contexto, os jovens dessa corrente evangélica, aliados ao movimento dos surfistas, se unem no trabalho de dar assistência aos mais necessitados, principalmente para aqueles que se encontravam em situação de dependência química e alcoólica. Paralelamente a isso, houve um incentivo ao empreendedorismo, específico para outros jovens – empresários – com um programa oferecido pela Igreja Renascer Floripa.

O debate em torno de um mundo moderno secularizado ou não secularizante, é extenso e complexo. Entretanto, compartilho o pensamento de alguns autores de que a religião continua muito presente. Se mais ou menos, se esta ou aquela religião, isso parece ser menos significativo. O fato é que o mundo continua religioso, porém com outros contornos no trato com a religiosidade, pois, esta não tem o interesse último de reconhecimento nas instâncias sociais, senão atingir o ser humano como resposta às suas problemáticas existenciais e para outras dimensões da realidade.

O crescimento dos Novos Movimentos Religiosos – NMRs e dos pequenos agrupamentos religiosos provenientes de diversos setores da sociedade demonstram outras experiências religiosas, assim como as pesquisas nacionais e mundiais apresentadas neste e em outros estudos, demonstram, também, a ampliação de instituições religiosas. As experiências religiosas não têm necessariamente a custódia de uma dada religião ou a ostentação de uma organização religiosa, porque elas têm o caráter da religiosidade.

¹³² Diversidade: retratos das religiões no Brasil, Op. cit. 2007.

¹³³ Fonte: IBGE, Censos Demográficos Disponível em http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2000/populacao/tabela_brasil.shtm, acesso em junho de 2008.

¹³⁴ Dados por Zuleika Beatriz Mankowski - Técnica em Informações Geográficas e Estatísticas - IBGE/UE-SC-SDI, via e-mail, 2008.

Se crescem movimentos e instituições religiosas, cresce também o fundamentalismo religioso, revestido de um fanatismo que constantemente tem dado “margem para alguns assombrosos banhos de sangue”¹³⁵. Para assegurar seu espaço no campo religioso, os “fanáticos religiosos” sempre mantiveram ligações com as esferas políticas, econômicas e sociais. Assim, se pensarmos as relações Estado e Igreja, Política e Religião, essas vinculações, independentemente dos seus interesses, continuam próximas, seja na organização das estruturas societárias, seja no aparelhamento e composições políticas que se formam.

Mesmo considerando que o mundo apresenta ou “flutuações secularizantes”, ou está “dessecularizado”, ou, está vivendo um processo de “orientalização”¹³⁶, ou, ainda, que a religião, de certo modo, continua repressora, podemos observar aspectos (novos ou outros) de interesse, de curiosidade na religião. Isso tem afetado o caráter da religiosidade no mundo, não somente como postura de negação, ou de perda do seu sentido regulador do mundo, mas também de aceitação e até afirmação de um sentimento religioso que atua como estratégia influenciadora sobre os alicerces, as bases da sociedade.

Se não há mais uma religião totalizante, oficial, hegemônica na sociedade, isso não quer dizer o fim da religião esteja decretado¹³⁷, mas que se deve considerá-la na peculiaridade, na subjetividade (e não individualidade) de cada ser humano, o que lhe dá o caráter da religiosidade.

4.2 O império das igrejas apostólicas “Renascer em Cristo”

Como já abordados anteriormente, há aspectos análogos nos caminhos que levam à criação de igrejas evangélicas. Destaquei, inicialmente, a “revelação divina do Espírito Santo” como um desses aspectos. Isso ocorreu de forma semelhante com o então pastor e hoje apóstolo Estevam Hernandes, que obteve duas revelações: uma, para fundar a primeira Renascer em Cristo na capital paulista, no ano de 1986, e a segunda manifestação divina, em 1992, quando conheceu Bitá e Cláudia. Eles se conheceram, “pessoalmente”, em uma praia do sul de Santa Catarina, Ibiraquera, através de um amigo, proprietário de um condomínio onde o casal Estevam e Sônia estava hospedado. Foi aí que o apóstolo Estevam contou da “oração” divina, fato reafirmado por Bitá em dois testemunhos: um, no (ex) *site* da Renascer Floripa¹³⁸

¹³⁵ LOPES e MARTINS, p. 10. Exemplo recente de dois movimentos iniciados no século passado: Nova Era e grupos terroristas de religiosos armados, que se identificam como sendo movimentos fundamentalistas islâmicos.

¹³⁶ CAMPBELL, 1997, p. 5 defende a tese de que ocorre “atualmente no Ocidente um processo de ‘orientalização’, caracterizado pelo deslocamento da teodicéia tradicional por uma outra que é essencialmente oriental na sua natureza”.

¹³⁷ GIUMBELLI, 2002.

¹³⁸ www.renascerfloripa.com.br.

e outro, na revista *Renascer Floripa Magazine*¹³⁹. Essas palavras do apóstolo significavam a necessidade de abrir, de ampliar o universo de sua igreja, pois a “fala que teve com Deus” lhe assegurava a abertura de uma Igreja Renascer em Florianópolis. Assim foi que, através dos dons recebidos do Espírito Santo, e atendendo aos apelos de graças, de dádivas divinas, Florianópolis assistiu, em nome da “sua vontade”, a mais um “alargamento” de uma igreja neopentecostal. Aliás, não somente uma, mas, como se verá adiante, a mais onze templos, ao longo desses dezesseis anos (1992-2008)¹⁴⁰.

Para buscar conhecer a Igreja Renascer Floripa, apresentarei alguns desafios e tensões que o movimento estudado sofreu no seu interior, assim como as contribuições que ele propiciou para a estabilidade dessa igreja no campo evangélico da capital e da Região Sul¹⁴¹, no “alargamento das estacas” evangélicas e, conseqüentemente, na expansão do pentecostalismo em Florianópolis. Esses aportes vêm sustentar a tese aqui defendida, de que esse movimento se institucionaliza quando seus líderes fundam suas igrejas ou, ainda, que ele parte de um movimento de leigos atletas religiosos para um movimento de pastores atletas eclesiásticos.

Antes, porém, situarei brevemente o processo de fundação da igreja nacional, a *Renascer em Cristo*¹⁴², uma vez que o padrão clientelístico por ela adotado permite a absorção de grupos, de movimentos, de organizações paraeclesiais, enfim, agrupamentos que estão à margem da igreja e da própria sociedade. Nesse modelo destacam-se dois aspectos que lhe dão suporte: uma coordenação em torno de lideranças fortes, ativas, dinâmicas, e outro que diz respeito à revelação divina, aspectos que essas lideranças são chamadas a desenvolver¹⁴³.

Fora isso, cabe ressaltar algumas semelhanças nas situações, nas estratégias, nas trajetórias que se operaram entre as vidas dos casais Hernandes e Pereira. Há, entre eles, uma rede de relações que antecede o movimento e a fundação da igreja local, a partir de meados de 70, início do “avanço neopentecostal”. O processo de crescimento dos evangélicos já vinha ocorrendo, entretanto, o pentecostalismo de cunho neopentecostal vai sobressair no campo religioso brasileiro principalmente em torno do emblemático Edir Macedo e sua igreja, a IURD. É justamente nesse período que surgem pequenas igrejas. Uma delas foi muito

¹³⁹ 2002, p. 10.

¹⁴⁰ Igrejas localizadas em Florianópolis são quatro: Centro (matriz), Lagoa, Tapera e Campeche. No estado são sete: Itajaí, Laguna, Rio do Sul, Blumenau, São José, Lages e Joinville e uma no estado do Paraná, Curitiba. (RENASCER FLORIPA MAGAZINE, 2003, p. 30 e <http://www.igospel.com.br/>, acesso em agosto de 2008).

¹⁴¹ Nesse item, serão abordados os escândalos provocados pelo casal Hernandes, que culminaram com a saída do casal Pereira da Igreja Renascer Floripa.

¹⁴² Ver tese de SIEPIERSKI, 2001, que traz um estudo detalhado sobre essa Igreja, além da produção de MARIANO, 1999, estudos aos quais recorro neste trabalho.

¹⁴³ OLIVEIRA, 2004, refletindo a idéia de modelo clientelístico de Paul Freston.

importante para a origem de novos grupos, de movimentos, enfim, de novas ou outras organizações religiosas. Na igreja Cristo Salva, conhecida por igreja do “Tio Cássio”¹⁴⁴, passaram três pessoas que estiveram próximas ao casal Pereira. Uma, no início do movimento, que foi o corredor de fórmula 2, Alex Dias Ribeiro, e, no seu findar, as outras duas: o casal Estevam e Sônia Hernandes. Coincidências à parte, o modelo implantado pelo pastor Cássio – evangelização com muita música e acolhimento aos jovens drogados que estavam submersos no vazio do universo das drogas e se encontravam abandonados pela sociedade e, inclusive, pelas próprias igrejas evangélicas – nos meados de 70 foi suporte e base sólida para a fundação e expansão de vários movimentos religiosos esportivos, dentre eles os ADC e o movimento local, além de igrejas evangélicas, entre elas as duas Renascer em Cristo, a matriz em São Paulo e a primeira filial, em Florianópolis. O trabalho desenvolvido por essa triangulação veio ampliar a visibilidade e expansão dos evangélicos no campo religioso brasileiro durante as décadas seguintes.

Uma outra semelhança refere-se às estratégias de ambos na construção do movimento e da igreja. Inicialmente realizou reuniões, tendo como local as suas casas. Os participantes eram, na sua maioria, jovens com problemas de desajustes de diversas ordens. A música era preponderante na evangelização e, com o aumento no número de participantes, buscaram locais os mais variados possíveis, como salões de condomínios, pizzarias, inclusive grandes salas de cinema. Até aqui, não se diferirá da trajetória percorrida pelo casal Hernandes, que montou um grupo de oração dentro de sua própria casa, depois, também, em virtude do crescimento desse grupo, eles se transferiram para uma pizzaria e, posteriormente, para um cinema.

Uma terceira é um chamamento, visão ou revelação recebida pelo Espírito Santo. Foi assim no início do movimento local, na fundação das duas igrejas Renascer; nos seus processos de conversão, entre tantos outros dons recebidos. Mais outra similaridade diz respeito aos problemas juvenis daquela geração e da anterior, as drogas em geral, o que me levou a refletir que ela se configurou numa grande aliada para o surgimento de novos movimentos religiosos e de igrejas evangélicas neopentecostais. Certamente que há outras semelhanças, mas limito-me a ressaltar essas, considerando que elas dão “pistas” de que ambos os casais já tinham “conhecimento”, um do trabalho do outro.

¹⁴⁴ Pastor Cássio Colombo, que veio a falecer em 1998.

4.2.1 A Igreja Apostólica Renascer em Cristo: “Isso tudo é fruto do que temos podido realizar para o Senhor...porque temos o coração para edificar para Ele”¹⁴⁵

O apóstolo Estevam Hernandes, juntamente com sua esposa, a bispa Sônia Hernandes, fundou a Igreja Renascer em Cristo, em 1986, na cidade de São Paulo. Ele cursou teologia e estudou administração de empresas até o terceiro ano. Teve larga experiência em *marketing* por gerenciar esse setor nas empresas Xerox do Brasil e Itaotec¹⁴⁶. Por sua vez, Sônia Hernandes teve formação superior em nutrição e foi proprietária da boutique *La Belle Femme*. O gerenciamento, na vida de ambos, confirma duas características das igrejas designadas neopentecostais. Elas são marcantes na constituição dessa igreja: a estrutura empresarial e a adoção de técnicas de *marketing*¹⁴⁷, estando também seus filhos envolvidos nas atividades da igreja.

Estevam teve origem no catolicismo, foi coroinha e, ainda na adolescência, converteu-se à “Igreja Batista tradicional”, por influência de sua avó materna¹⁴⁸. Por volta dos vinte anos, ingressou na Pentecostal da Bíblia do Brasil. Por sua vez, Sônia já vinha de uma família evangélica, freqüentadora da Igreja Presbiteriana Independente, da qual seu pai era presbítero. Estevam e Sônia conheceram-se na Pentecostal da Bíblia do Brasil, da qual, mais tarde, tornaram-se líderes dos jovens. Casaram-se no início de 1978 e freqüentavam a Igreja Cristo Salva, dirigida pelo pastor Cássio Colombo, conhecido como “Tio Cássio”.

Abriu-se-á um parêntese para expor alguns fatos sobre essa igreja, pois foi nela que o casal Hernandes experimentou dois projetos desenvolvidos com o pastor Cássio, fundamentais na visibilidade futura da Renascer em Cristo: o trabalho com a música, usada como instrumento de evangelização, assim como o trabalho de reabilitação que ele desenvolvia com jovens drogados, com os *hippies* e os “desajustados”. Os membros dessa igreja inovaram, uma vez que permitiram a utilização de bateria e guitarra na igreja, deram liberdade para quem quisesse tocar, cantar, louvar, assim como introduziram a música *gospel*¹⁴⁹. Antes mesmo do casal Hernandes, quem já freqüentava “a turma do Tio Cássio”

¹⁴⁵ Apóstolo Hernandes, *Jornal Gospel News*, 2006, p. 7.

¹⁴⁶ Fez curso de apostolado, em março de 1994, no *Wescott Christian Center* da Los Angeles University Catedral, adquirindo o título de bispo. Em 1995, Estevam é consagrado apóstolo durante a Conferência Profética ocorrida no templo-sede da Renascer, dirigida por Colin Dye, pastor queniano radicado na Inglaterra. Imediatamente, o Conselho de Bispos da Renascer o reconhece como Apóstolo, que é “o título eclesiástico conferido por Dye a todo e qualquer fundador da igreja” (MARIANO, Op. Cit, p. 102).

¹⁴⁷ Podem ser destacadas outras características, como: lideranças fortes; ênfase na teologia da prosperidade através das ofertas e do pagamento do dízimo; uso dos meios de comunicação de massa, fundando jornais, rádios, redes de televisão, sempre voltados para a divulgação dos “bens simbólicos” religiosos; o empreendimento na música *gospel*; a ênfase na cura divina etc. (FREESTON, 1996; MARIANO, 1999; ORO, 1996).

¹⁴⁸ *Jornal Gospel News*, 2006, p. 6.

¹⁴⁹ De acordo com o jornal *Folha de São Paulo*, de 04.09.1993 (SIEPIERSKI, 2001, p. 87), “a origem da ‘*gospel music*’ remonta ao final do século XVIII, quando os escravos africanos adaptaram os hinos religiosos protestantes,

desde 1970 era Alex Dias Ribeiro, que cedeu o nome “Cristo Salva”¹⁵⁰ para a igreja. Segundo Ribeiro, os jovens passaram a acompanhá-lo nas corridas¹⁵¹: quando ele passava pelas arquibancadas, os jovens levantavam as faixas Cristo Salva e distribuía um folheto em Alex fazia comparações da vida à uma corrida. Assim, sempre que ele vencida uma corrida e subia ao pódio, os jovens tocavam no violão e cantavam o tema da vitória: “Cristo Salva. Sempre salva. Vou segui-Lo em qualquer lugar”¹⁵².

Pode-se afirmar que a “igreja do Tio Cássio” foi um grande celeiro no que tange a caracterizações e concepções religiosas, assim como na formação de líderes, de pastores evangélicos, de músicos que, posteriormente, criaram movimentos (Atletas de Cristo e, por influência deste, o movimento de surfistas em Florianópolis); fundaram igrejas (matriz e várias filiais da Renascer em Cristo); organizaram grupos, bandas, dos mais variados estilos musicais (Oficina G3, Katsbarnéa, Resgate).

Quando Hernandes e Sônia deixaram essa igreja, eles foram para a Evangélica Independente de Vila Mariana. Como já destacado, paralelamente organizavam reuniões com jovens e adultos – principalmente jovens que se encontravam envolvidos com drogas - em sua própria casa e, com o aumento do grupo, passaram a reunir-se numa pizzaria. Com o crescimento do grupo, eles deixaram essa igreja e organizaram a sua própria: a Renascer em Cristo. Em 1989, eles alugaram um cinema num bairro da capital paulista¹⁵³. Um ano após, o prédio foi comprado por um empresário, membro da Igreja Renascer, e imediatamente doado a eles, transformando-se em sua sede nacional¹⁵⁴.

injetando vários elementos de sua tradição musical, como os ritmos sincopados e o padrão de pergunta-resposta. Nasciam assim os ‘negros *spirituals*’ que, junto com os *blues* (há quem considere o ‘*spiritual*’ um *blues* sacro), são as raízes básicas de toda a música negra norte-americana, do *jazz* ao *rock and roll*”. Mariano (1999, p. 213) diz que, no Brasil, “a música *gospel* é definida pela mensagem. Para os crentes, *gospel* é toda música que fale de Deus, de seus atributos e propósitos”.

¹⁵⁰ Em 1968, ele começou a usar esse *slogan* (Disponível em <http://www.atletasdeCristo.org/index.php?page=devocionais.php&id=120>, acesso em junho de 2007).

¹⁵¹ Grifo meu.

¹⁵² RIBEIRO, idem.

¹⁵³ Cine Riviera, no Bairro Cambuci.

¹⁵⁴ Há muitos relatos escritos sobre a história da igreja, desde os trabalhos acadêmicos, livros até os sites, folhetos, jornais. Em cada uma dessas publicações, podemos encontrar sempre novos detalhes, informações. Um *site*, mais especificamente, chamou minha atenção por três motivos: um deles, a ênfase atribuída à prosperidade da igreja, presente desde a sua concepção; um segundo, o da “consagração” do casal Hernandes, comparando-os a Josué e Calebe, porque, assim como eles, o casal acreditou que Cristo os faria habitar “na terra que emana leite e mel”, ou seja, a compra da sede da igreja. O terceiro, porque dá detalhes dessa compra, iniciando com uma campanha entre os fiéis e culminando na compra pelo empresário. Segundo o *site*: “O desafio foi lançado e o povo se envolveu doando jóias, valores em dinheiro, objetos de valor, dentre muitas ofertas. O próprio Apóstolo doou um apartamento e foi feita uma ação entre amigos de um automóvel. Somando-se todas essas ações, o valor arrecadado não chegava ao dízimo do valor do prédio. [...] Nossa visão de batalha espiritual já se mostrava atuante, com o povo jejuando e orando e a Bispa Sônia dando sete voltas no local, até que o Senhor deu um sonho ao Apóstolo. Nesse sonho, ele via um empresário que compraria o prédio para a Igreja e, passado algum tempo, ele encontrou este homem num almoço de negócios. A partir daí, se desenrolou um testemunho poderoso, pois aquele homem era cristão e disse que se o Senhor confirmasse em seu coração, ele compraria o prédio. Esse homem viajou para a Europa e ficou lá durante

O espaço dedicado à música fez parte dessa caminhada do casal, constituindo-se numa característica, já assinalada, de sua igreja. Nos cultos, nos grandes eventos, a apresentação musical, principalmente dos jovens, dava-se com as suas bandas, os seus corais, principalmente de música *gospel*. Com olhares para esse produto musical promissor, também em 1990 Estevam e um publicitário membro da igreja fundaram a gravadora *Gospel Records*, que até hoje mantém um número expressivo de lançamentos de bandas, cantores e cantoras, com vendas em CDs e DVDs¹⁵⁵.

Ainda naquele ano, o apóstolo e a bispa criaram a Fundação Renascer, organização declarada de utilidade pública municipal e federal, prestadora de serviços e assistência social e administradora da Igreja. Ela é responsável pelo gerenciamento dos recursos coletados nas congregações¹⁵⁶; patenteou, com exclusividade, a marca *gospel* no Brasil e administra o conjunto de empresas e projetos tais como os rádios, a emissora de TV UHF, a produtora RGC, a Editora Renascer, o jornal *Gospel News*, o Instituto Renascer de Ensino, o Cartão *Gospel* Bradesco Visa e a livraria *Point Gospel* que há em cada templo.

Tanto quanto a música para os jovens – com organização de megaeventos como o SOS da Vida *Gospel* Festival¹⁵⁷ e a Marcha para Jesus¹⁵⁸ –, a adesão de pequenos e médios empresários e profissionais liberais se tornou alvo da Igreja, que fundou a AREPE – Associação Renascer de Empresários e Profissionais Evangélicos. Essa entidade tem por finalidade aproximar e apoiar empresários cristãos e, com isso, gerar novos e prósperos negócios.

mais de um mês; enquanto isso, a igreja orava para que o Senhor prosperasse os negócios daquele homem e que falasse ao seu coração. Na volta dessa viagem, o sonho se tornou realidade e conquistamos aquilo que parecia impossível aos olhos humanos, mas que já era o plano de Deus para o estabelecimento dessa visão maravilhosa da qual fazemos parte: RENASCER EM CRISTO!” (Disponível em <http://www.marchaparajesus.com.br/2007/organizador.php>, acesso em agosto de 2008).

¹⁵⁵ Ver site www.linerecords.com.br.

¹⁵⁶ MARIANO, Op. Cit. Atualmente a Igreja possui 65 ministérios, divididos em 5 grupos: um, com atividades referentes à “Igreja”, exemplos como “Aconselhamento” e “Projeto Amar”; um segundo grupo, de “Ensino”, com a “Escola dos Profetas” e “Formação de Pastores”; um terceiro, “Estrutura de Apoio” com “Editora” e “Jurídico”; quarto, com “Frentes Assistenciais” tais como “Centro de Recuperação” e “Casa Calebe” e, por último grupo, o de “Eventos”, como “Marcha para Jesus” e “Gravação Renascer Prise” (Disponível em <http://www.igospel.com.br/>, acesso em agosto de 2007).

¹⁵⁷ *Show* de música *gospel* realizado anualmente desde 1991, em lugares como estádios de futebol e com duração de três dias.

¹⁵⁸ Evento internacional e interdenominacional, que ocorre anualmente em milhares de cidades do mundo, e conta com a participação de trios elétricos de diversas comunidades e igrejas cristãs, envolvendo todas as denominações. Geralmente a Marcha ocorre nas ruas de grandes capitais e cidades brasileiras, tendo a finalidade de divulgar a comunhão e fé dos fiéis em Jesus Cristo, principalmente na unidade entre as mais diversas denominações evangélicas. No Brasil, ela iniciou em 1993, sendo presidida pelo apóstolo Estevam e organizada por diversas igrejas evangélicas das cidades onde ela acontece. Em Florianópolis, a Marcha iniciou em 1995, tendo como coordenadores Bitá e Cláudia. Em 2004, através da Lei nº 13.174, de novembro de 2004, o governador Luis Henrique da Silveira instituiu o último sábado do mês de junho como o Dia Estadual da Marcha para Jesus e, em julho de 2005, foi a vez da Câmara de Vereadores da capital referendar essa data, como o Dia Municipal dela, através da Lei nº 6716, de 05 de julho de 2005 (Site Marcha para Jesus, disponível em http://www.contatosc.com.br/marcha/pag_lei.html, acesso em 24/07/2008). Mais um exemplo da relação Estado e Religião.

Outra característica dessa veia mercantilista pentecostal é a “captação” (ou cooptação?) de recursos financeiros apoiada na consagração dos dízimos e ofertas, conforme os preceitos da teologia da Prosperidade, qual seja, a bênção divina está associada ao sucesso material e acumulação de capital financeiro e de bens simbólicos. Esse preceito teológico tem como máxima a aliança de Deus com os homens, “Deus é fiel”. O *slogan* vem mostrar que o fiel, cumprindo o compromisso de pagar sempre o dízimo e fazer doações, terá como resultado a fidelidade divina, que sempre cumpre com o que promete. A promessa advém das seguintes palavras bíblicas: “Eis a Rocha! Suas obras são perfeitas, porque todos os seus caminhos são justos; Deus é fidelidade, e não há nele injustiça; é justo e reto”¹⁵⁹. Por outro lado, no que diz respeito aos dízimos e às ofertas, significam a união dos laços humano com o divino que se desfizeram quando do advento do pecado original¹⁶⁰.

Para manter a estrutura da Igreja, diante do seu crescimento tanto em membros quanto em fiéis¹⁶¹, o apóstolo Estevam, em 1995, nomeia alguns pastores como bispos, inclusive sua esposa Sônia, e passam a organizar um “centro de treinamento de novos quadros”, denominado Escola de Profetas. Essa escola, segundo Mariano¹⁶², fornece a formação teológica dos pastores, com cursos bíblicos (básico e avançado) que duram, respectivamente, dois e três anos.

Em 2005, ele funda a Confederação das Igrejas Evangélicas e Apostólicas do Brasil - CIEAB¹⁶³, constituindo-se, assim, no único apóstolo brasileiro membro do Conselho Internacional de Apóstolos¹⁶⁴.

No plano político, em 1994 a Renascer apoiou o candidato evangélico Francisco Rossi ao governo do estado de São Paulo – ele foi para o segundo turno com Mário Covas, sendo este último o vencedor nas eleições – e não o apoiou, em 1996, à prefeitura de São Paulo, optando pelo malufista Celso Pitta. Em 1998, a opção da Igreja ao governo paulista foi, novamente, pelo candidato Paulo Maluf. O apóstolo Estevam alegou ter recebido “revelação

¹⁵⁹ Deuteronômio: 32,4, (Disponível em http://www.bibliaonline.net/bol/?acao=por_verso&livro=5&capitulo=32-34&versiculo=&versao=1&tipo=1&lang=BR&cab=1&link=bol, acesso em julho de 2008).

¹⁶⁰ SIEPIERSKI, 2001.

¹⁶¹ A Igreja Renascer em Cristo possuía, em 2006, 1200 igrejas espalhadas no Brasil, América Latina e Estados Unidos; dado disponível no *site* da “igreja *gospel*”, seção “Quem somos” (Disponível em <http://www.igospel.com.br/>, acesso em agosto de 2007).

¹⁶² MARIANO, Op. Cit.

¹⁶³ É uma organização nacional e representativa que visa oferecer estruturação e ensino das igrejas apostólicas. Com isso visa agregar igrejas de diferentes denominações evangélicas, mas com o mesmo “chamado de Deus”. Disponível no *site* da entidade, <http://www.cieab.com.br/cieab.php>, acesso em 25 de julho de 2008.

¹⁶⁴ *Jornal Gospel News*, 2006, p. 6.

divina”¹⁶⁵ para apoiá-lo. Juntamente com Maluf, lançaram a Frente Cristã de Bem com São Paulo, com a finalidade de obter votos dos evangélicos e carismáticos. O apóstolo Estevam foi o coordenador-geral e Ronaldo Didini, o coordenador-político, porém Maluf foi derrotado por Covas, que se reelegeu. Por sua vez, o apoio mobilizou amplamente os membros da igreja, revelando uma capacidade de mobilização para além de seus limites institucionais. Nas eleições presidenciais, sempre se opôs à esquerda, apoiando Fernando Collor de Melo, em 1989 e, em 1994, Orestes Quércia¹⁶⁶. Nas eleições de 2006, a Igreja Renascer apoiou as candidaturas de dois bispos da capital: Geraldo Tenuta, conhecido como “bispo Gê”, que já era deputado estadual em São Paulo (PFL) e buscava vaga para deputado federal, sem, no entanto, eleger-se, e José Antônio Bruno, ou bispo “Zé Bruno”, que se elegeu deputado estadual em São Paulo, pelo mesmo partido. Passadas as eleições de 2008 para as prefeituras e câmaras municipais, o bispo Gê assumiu vaga na Câmara Federal. Na posse de Marcelo Aguiar, vereador – evangélico – pela capital paulista, não faltou a manifestação “virtual” do apóstolo Estevam, dizendo que a política faz parte do “chamado” e da visão da Igreja, ressaltando a importância de sua representação para ela nas três esferas legislativas (municipal, estadual e federal), pois, segundo ele, isso resulta na defesa dos interesses “do corpo de Cristo”¹⁶⁷.

O que se percebe, nesse processo de alianças políticas entre os partidos de “direita” (neoliberais) e os movimentos neopentecostais ou neoconservadores, acontece, em razão desses movimentos pregarem uma religião supostamente emancipada dos compromissos sociais e econômicos, no que concerne à pregação de uma moral tradicional e uma disciplina mental e pessoal. Assim como os partidos da “antiga” direita e até os da chamada “nova direita” (antiga esquerda, exemplo do PT, PPS e o PSDB, este passando do “centro” para a direita), os neoconservadores imaginam que as “Igrejas têm o domínio total nos cérebros” dos fiéis, podendo, na esteira da Teologia da Prosperidade, “inculcar-lhes qualquer disposição: capacidade de sacrifício, dedicação e submissão”¹⁶⁸.

A família Hernandez, após a construção de seu império religioso continua, no entanto, sua missão evangelizadora, porém sob o declínio e tremor das bases que outrora sustentaram os seus templos. Sua filha e genro foram denunciados, em 2007, como funcionários fantasmas da Assembléia Legislativa do estado de São Paulo. Ambos estavam lotados no gabinete do

¹⁶⁵ MARIANO, Op. Cit. p. 103.

¹⁶⁶ Idem. Entretanto, não obtive conhecimento de estudos, informações ou, dados que apontassem sobre a mobilização, a participação política dessa Igreja e/ou de seus membros, líderes em eleições posteriores.

¹⁶⁷ Essa metáfora lhe cabe bem, afinal, o que os fatos revelam estar em jogo é o seu “corpo” e o da bispa Sônia.

¹⁶⁸ COMBLIN, 2001, p. 80.

deputado Geraldo Tenuta, o bispo Ge¹⁶⁹. O casal Hernandez está envolvido em vários escândalos, sendo o último a prisão ocorrida nos EUA, em janeiro de 2007. Anteriormente à sua prisão, Hernandez já se encontrava foragido da justiça brasileira, desde dezembro de 2006, acusado de vários crimes. Um deles, lavagem do dinheiro coletado junto aos fiéis¹⁷⁰; outro, por falsidade ideológica, pois teriam criado, em 2004, juntamente com o bispo Zé Bruno, uma igreja fictícia, a Internacional Renovação Evangélica¹⁷¹. Outra acusação diz respeito ao estelionato contra membros da própria Igreja¹⁷².

Quando Estevam e Sônia foram presos, eles portavam uma considerável quantia em dinheiro não declarada à alfândega americana. Disseram ter US\$10 mil, mas foram encontrados US\$56 mil. Outros US\$4 mil estavam escondidos em uma bolsa, na capa da Bíblia, num porta-Cds e numa mala. No mês de agosto daquele mesmo ano, eles foram condenados pela Justiça estadunidense por contrabando de dinheiro e crimes de conspiração. Cada um foi condenado a cinco meses de prisão domiciliar, mais 140 dias em regime fechado e mais dois anos de liberdade condicional, além da multa de US\$30 mil para cada um. Estevam cumpriu a pena em regime fechado, de julho a dezembro de 2007, enquanto ela cumpria a pena em regime domiciliar. No mês de janeiro de 2008, houve a inversão: ela passou a cumprir a pena em regime fechado e ele o domiciliar. Após o cumprimento da pena domiciliar de dois anos nos EUA, há previsão de que eles sejam deportados ou extraditados ao Brasil, mediante pedido efetuado pelo governo brasileiro¹⁷³. Entretanto, nem por isso eles deixaram/deixam de dar suas pregações dominicais e de administrarem a liturgia. Foi montado, para tal, um estúdio em Miami e um telão no altar da matriz em São Paulo (bairro Cambuci), de onde surgem as imagens do casal¹⁷⁴. Diferentemente das telas de cinema e TV, onde o receptor da imagem é apenas um espectador, ali, na Igreja, há uma interação entre os líderes e seu séquito. Para além da interação, o tamanho do telão os aproxima, como se os dois estivessem, fisicamente, ali.

¹⁶⁹ JC *Online*, de 22 de julho de 2007.

¹⁷⁰ Conforme o jornal Folha de São Paulo publicou em 25/10/2006, já havia informações de que o dinheiro arrecadado entre os fiéis servia para o pagamento de funcionários das empresas da família Hernandez. Isso resultava, segundo a reportagem, em sobras dos recursos, o que permitia que as suas empresas adquirissem mais bens.

¹⁷¹ Essa igreja não existe fisicamente. Entretanto, no endereço que consta da ata de fundação, há uma Igreja Renascer em funcionamento (Folha *Online*, de 09/01/2007).

¹⁷² Vale destacar que, atualmente, quem responde pela direção geral da igreja é o próprio bispo Zé Bruno.

¹⁷³ Mais informações sobre outras denúncias podem ser encontradas nos Jornais O Estado de São Paulo do dia 11/02/2007 e A Folha de São Paulo dessa mesma data, contendo várias reportagens. Há também as Revistas Veja, de 06/12/2006 e de 22/08/2007, e Época, de 27/05/2002, além de vários *sites* como a Folha *Online*.

¹⁷⁴ Em tempo: No domingo do dia 18/01/09, ocorreu o desabamento do teto desta Igreja, após o culto das 18h, ocasionando a morte de 9 pessoas e de dezenas de feridos.

Figura 4: Culto da Virada – Sede Internacional Igreja Renascer em Cristo/Cambuci em 31/12/2008



Fonte: Portal Igospel¹⁷⁵

Assim como na filial, outras filiais da igreja, também os assistem aos domingos, porém com telas menores. Campos diz que, ao assistir um culto de domingo, saiu convicto de que, num futuro nada distante, a figura de um pastor ou de uma liderança religiosa poderá estar, ou não, fisicamente presente. Conclui que isso representa o “descarte” dessas figuras¹⁷⁶.

Acusações de enriquecimento ilícito não rondam somente essa família, mas pesam também sobre muitos evangélicos no setor da política, presentes nas Operações Sanguessuga e Mensalão, como já visto anteriormente. Todavia, se aqueles acontecimentos geraram muitas rupturas com a Igreja Renascer, desde os seus fiéis até os seus pastores e os seus bispos – inclusive do casal Bitá Pereira, como se verá mais adiante –, eles desencadearam também muitas críticas no meio evangélico, nas análises às posturas dos líderes, como a afirmação do pastor Ricardo Agreste: “O caso Renascer fortalece a visão do público em geral de que pastores são indivíduos sem caráter que fazem uso da boa-fé e da ingenuidade das pessoas para construir impérios eclesiásticos e fortunas pessoais”¹⁷⁷. Esse é um discurso de auto-defesa, que em certa medida escamoteia o que está por trás da própria teologia de manter os interesses mercadológicos que perpassam as igrejas neopentecostais.

¹⁷⁵ Disponível em http://www.igospel.org.br/2009/fotos/2008/109_cultodavirada/pagina.html, acesso em janeiro de 2009.

¹⁷⁶ CAMPOS, 2008. No culto, ele fez uso de gravador e fotografias.

¹⁷⁷ Pastor da Comunidade Presbiteriana Chácara Primavera, Campinas/SP. O Estado de São Paulo, 28/01/2007.

O próprio bispo Bita, antes de se afastar da Igreja Renascer Floripa, reconheceu que a prisão do casal em Miami/Estados Unidos geraria, de certa forma, um “problema”. Procurando não valorizar o acontecimento, reverteu sua análise para a valorização de sua igreja, dizendo que estavam mostrando aos seus fiéis, “a importância do lado espiritual da Renascer”¹⁷⁸, reafirmando sua admiração pela forma com a qual ela alcança os jovens e as famílias, principalmente pelo evangelho.

Em contrapartida, houve e continua havendo um discurso de fiéis, de simpatizantes da Igreja que acenam para discursos ora ameaçadores à Justiça brasileira (“Senhores promotores, se vocês prenderem o apóstolo, tem um povo que se levantará por ele, pois acima de tudo ele é servo de Deus”¹⁷⁹); ora de apoio ao casal (“Permaneça firme e fiel ao seu chamado. A nossa unidade e o nosso amor como corpo de Cristo nos levará a mais essa vitória”¹⁸⁰). Entretanto, há um discurso, principalmente do apóstolo e de suas lideranças, pautado tanto numa vitimização, declarando que a Igreja e eles sofrem em virtude dos ardis demoníacos, por isso há uma guerra contra as mentiras do diabo. Em outras palavras: há aqueles oriundos de outras religiões que querem “varrer do mapa” os evangélicos, visando manter acesa a chama e a hegemonia de seus preceitos religiosos, interesses políticos econômicos e outros. Próximo a isso, há o discurso da perseguição, e eles, arditamente, apelam aos textos bíblicos: “Todo aquele que quiser viver piedosamente em Cristo Jesus padecerá perseguições”¹⁸¹.

Eles acreditam que a perseguição tende a uni-los cada vez mais, e parece que, se esse discurso não sensibilizou a Justiça, sensibilizou uma parcela de muitos outros seguidores, fiéis dessa igreja, pois até 2006 existiam mais de 1200 igrejas, e passados quase dois anos da prisão e das denúncias, esse número cresceu para, aproximadamente, 1900 templos¹⁸².

4.2.2 Igreja Renascer Floripa

O casal Estevam e Sônia Hernandes, com a larga experiência religiosa que foi adquirindo no processo de construção da sua igreja, mantinha-se sempre atento aos acontecimentos e às organizações que envolviam os jovens, principalmente no que dizia respeito à juventude “drogada” e “marginalizada”. Certamente o casal não desconhecia o trabalho que Bita desenvolvia no movimento em Florianópolis. O mesmo ocorreu com Bita, e

¹⁷⁸ Jornal A Notícia, 17/01/2007.

¹⁷⁹ Folha Online, de 17/12/2006.

¹⁸⁰ Disponível em www.igospel.com.br, acesso em janeiro de 2007.

¹⁸¹ O Estado de São Paulo, de 28/01/2007.

¹⁸² Conforme informação verbal telefônica junto ao setor de informações da matriz da Igreja Renascer em Cristo de São Paulo (11- 35563299, em 29/07/2008).

como ele próprio afirmou, teve conhecimento da Renascer em Cristo, pois já havia comparecido a um culto na matriz da Igreja, onde relatara seu testemunho¹⁸³. Foi então que conheceu a banda *gospel* Katsbarnéa¹⁸⁴; trouxe um CD, e logo uma banda catarinense, a “Usina da Vida”, começou a fazer *cover* dessa banda.

Essas situações indicavam que uma relação futura poderia ser estabelecida entre eles, o que acabou acontecendo em 1992. No final do ano de 1991, houve a ruptura de Bitá e Cláudia com a Igreja Batista Betel, e o movimento se viu “órfão” da estrutura montada para ele. Em janeiro, eles “conhecem” o casal Hernandes, que não hesitou em convidá-los para fundar, em Florianópolis, a primeira filial da Renascer em Cristo. No depoimento de Bitá, a “graça divina” recebida pelo apóstolo Estevam é deixada de lado e sutilmente permite entrever o olhar de “marketing” do casal, uma vez que foram “convidados” porque tinham *o mesmo perfil deles* e, com isso, podiam estabelecer *a Renascer em Cristo* em Florianópolis e *unir as forças, o nome, o trabalho que eles tinham em São Paulo*. Reforçando o olhar do casal aos desprovidos de assistência social, religiosa, etc., Bitá disse que eles aceitaram o convite, justamente porque o seu trabalho *estava meio sem identidade*¹⁸⁵. Cláudia enfatizou as palavras proféticas de Estevam, de que Deus afirmara a necessidade de “*alargar as estacas da tenda*”.

Aproximadamente um mês após esse encontro, em março do mesmo ano, eles inauguraram a Igreja Renascer em Cristo de Florianópolis¹⁸⁶, sendo ordenados, inicialmente pastor e pastora da Igreja pelo apóstolo Estevam.

Dois jornais de grande circulação no estado de Santa Catarina fizeram matérias sobre essa inauguração. O primeiro destacava a consagração do pastor:

Bitá Pereira, o “Surfista de Cristo”, não cabe mais em si de tanto contentamento. É que no próximo dia 29, além de inaugurar sua própria igreja em Florianópolis, a Renascer em Cristo, o rapaz vai ser consagrado pastor. Para animar a consagração de Bitá, virão de São Paulo um pastor da Igreja Renascer em Cristo e um grupo de rock cristão que o surfista-pastor garante, bota no bolso muitos desses que a mídia não abre mão de badalar¹⁸⁷.

¹⁸³ Segundo o testemunho dele no *site* da Igreja Renascer Floripa, www.renascerfloripa.com.br e, também, na Revista FLORIPA MAGAZINE (Op. Cit, 2002, p. 06).

¹⁸⁴ Significa, em hebraico, “lugar de decisão”, pois, segundo seus integrantes, o propósito “é levar aquele que não vive uma vida cristã a questionar a si mesmo e decidir-se por viver uma vida nova, livre de vícios e de atitudes nocivas, uma transformação cultural e espiritual”. Disponível em <http://www.jecbrasil.com/verDica.php?d=1>, acesso em agosto de 2007.

¹⁸⁵ Grifo meu. Bitá, entrevista em 26/05/2003.

¹⁸⁶ A igreja estava localizada na rua Hoepcke 228, esquina com a rua Felipe Schmidt. Ali, anteriormente, funcionava a fábrica de rendas e bordados Hoepcke.

¹⁸⁷ Jornal DIÁRIO CATARINENSE, Florianópolis, 12/03/1992. O pastor era Estevam Hernandes e a banda, a Katsbarnéa.

O segundo fazia alusão aos novos usos e costumes¹⁸⁸, constituídos num formato de espetacularização da igreja: “A Renascer em Cristo com pastor de bermuda e camiseta auxiliado no culto por uma banda de rock. Entretanto, nos cultos de domingo, denominado Música e Mensagem, o pastor troca as roupas despojadas pelo terno e gravata e o culto se torna mais familiar”¹⁸⁹.

A adoção de determinados usos e costumes, característica marcante das igrejas do ramo pentecostais de primeira onda, não tem um grau de importância nas igrejas neopentecostais. Entretanto, como se verá a seguir, resquícios daquele comportamento, como o uso de terno e gravata, fizeram a diferença no momento de continuar ou não nessa igreja. Em meados de 90, Florianópolis avança no seu crescimento populacional, apresentando uma taxa de crescimento anual de 5,16, diante de uma população que era, em 1996, de 271.281 mil habitantes, saltando para 331.784 mil em 2000 e 386.913 mil em 2004¹⁹⁰. Esse aumento se dá com a migração de novos habitantes e vem acompanhado da ampliação dos valores de uma sociedade capitalista. Assim, uma outra organização urbana vai se constituindo na cidade. Esse processo de expansão e transformação ocorre rapidamente, em decorrência de alguns fatores: esses novos moradores têm proveniência, em sua maioria, de setores de camadas médias; outros migram dos grandes centros urbanos do Brasil e trazem consigo “uma cultura urbana especializada e fundamentada nos valores capitalistas”, ou seja, consomem e são desejosos de consumir. Possuem uma razoável escolarização e um bom grau de mobilidade, de circulação e de acesso a diversos bens de consumo, tecnologias, mercadorias e informações¹⁹¹. Dessa forma, surge a necessidade de se ter outras ofertas religiosas que atendam o porvir de novas demandas de consumo religioso: as igrejas fundadas pelos atletas do movimento dos surfistas evangélicos atendem a essa necessidade.

É na Renascer Floripa, portanto, que o movimento dos atletas se institucionaliza de fato, passando a integrar um ministério que se chamava “Evangelismo de segunda-feira”. Como esse ministério tinha seu foco no jovem, com cultos embalados por bandas e, assim, apresentavam semelhança com as “reuniões” do movimento, teve seu nome substituído por

¹⁸⁸ É um código de conduta ou um conjunto de interditos e prescrições que tem, como defensoras, algumas igrejas pentecostais de primeira onda ou clássicas, tradicionais, que determina comportamentos, por exemplo, estéticos e que estão relacionados às roupas e aos cabelos, principalmente: às mulheres, saias ou vestidos, sempre compridos, assim como os cabelos e, aos homens, terno e gravata e cabelos curtos. Há, com isso, a deliberação de preceitos doutrinários que condenam inovações de costumes seculares como aquelas advindas da música (ouvir somente músicas evangélicas, não dançar), da comunicação (não assistir televisão), das ornamentações (à mulher, para não maquiar-se, enfeitar-se com colares, brincos) e das vestimentas já assinaladas.

¹⁸⁹ Jornal O Estado, Florianópolis, 14/04/1993.

¹⁹⁰ Dados do Anuário Estatístico de Santa Catarina 2000 (SANTA CATARINA, 2001, p. 73), e também do *site* da Prefeitura Municipal: http://www.pmf.sc.gov.br/habitacao/hb_habsocial.htm.

¹⁹¹ ROMERO, 2005a.

“Evangelismo dos atletas”. Os atletas das mais variadas modalidades, como futebol, surfe, tênis tinham um papel fundamental nesse processo de implementação da Igreja, pois eles eram o centro das atenções, “as estrelas”, o que atraía muitos seguidores. Cláudia, expressando corporalmente toda a sua alegria por lembrar tais situações, manifestou, efusivamente que *muita gente ia para ver os atletas e outros porque gostavam do que acontecia da palavra e do louvor*¹⁹². Traços espetacularizantes? Não somente isso, mas uma demonstração de que a evangelização tornava-se equivalente à publicidade, através da conquista de mais seguidores no mercado religioso. Reafirmando o posicionamento de outros estudiosos, Comblin também analisa a religião a partir da lógica do mercado, de que há um mercado de religiões. Deixando transparecer a ironia, afirma que “nenhuma tem mais títulos sociais do que outras. Por sinal, nenhuma tem título social: todas devem conquistar os fregueses no mercado, fazer-se uma clientela e bajulá-la para que seja fiel. O problema da evangelização torna-se: como agradar?”¹⁹³.

As estratégias para os agrados estavam tanto nas atividades da igreja quanto no tempo de “atendimento ao público”. No caso da Renascer Floripa, quase que diariamente havia atividades. Aos domingos à noite, acontecia o culto familiar. Nas segundas-feiras, o evangelismo dos atletas, com *show* de músicas cristãs, testemunhos e mensagens. Nas quartas, os estudos bíblicos; nas quintas havia evangelização ao ar livre, que acontecia justamente em frente à Catedral Metropolitana, no Largo da Catedral¹⁹⁴, sempre com muita música; e, às sextas-feiras, fazia-se o culto de oração¹⁹⁵. Para manter essa estrutura, Bitá e Cláudia venderam o apartamento em que moravam, uma vez que as doações, as ofertas praticamente não existiam, porque os seus fiéis eram, na grande maioria, jovens, estudantes, esportistas, enfim, pessoas sem recursos financeiros próprios. Assim, segundo Cláudia, *durante meses e meses a gente foi pagando só com o dinheiro do nosso apartamento, até o pessoal crescer e a igreja poder se manter*. Para que os jovens “crescessem”, eles *começaram a motivar para que estudassem*, pois havia, segundo ela, *igrejas evangélicas muito fechadas para o estudo, inclusive, para fazer uma universidade*. Considerando ser esse um pensamento retrógrado

¹⁹² Cláudia, entrevista em 12/04/2004.

¹⁹³ COMBLIN, Op. Cit., p. 138.

¹⁹⁴ O Largo da Catedral é um espaço público onde acontecem todos os tipos de manifestações culturais, políticas, religiosas entre outras.

¹⁹⁵ Ela continua tendo uma extensa programação diária, que está anexada na parede exterior da igreja e descrita em um dos seus folhetos: na segunda-feira, às 20h, mantém o “Show *Gospel*”; na terça, às 18h, tem “Guerreiras de oração” e às 20h, “Culto do Espírito Santo”; na quarta, às 15h, o “Culto de mulheres” e às 18:30h, o “GAUF – Grupo de Apoio a Dependentes Químicos”; na quinta, às 20h, o “Culto da batalha espiritual”; no sábado, o primeiro sábado do mês, às 20h, acontece o “Culto de Intercessão” e no segundo, também, às 20h, a “Ceia dos gideões”. No domingo, há três seções do “Culto de celebração da família”: às 10, 17 e 19h. De segunda a sexta-feira, às 06:30h, acontece a “Oração da manhã”. Nas segundas, às 19h, e nos sábados, às 18h, desenvolvem o “Projeto Amar”. Quando tinham um programa local na Rede TV, ele era apresentado às 07:30h.

dessas igrejas, eles o achavam *um absurdo, porque acabavam criando pessoas bitoladas, pessoas que não tinham outro papo, pessoas que só conheciam o universo evangélico*¹⁹⁶.

Parece que tal estímulo tinha um propósito, mesmo que não explícito, mas que aparentemente levava a considerar que estes “futuros estudantes” pudessem vir a participar da Associação Renascer dos Empresários e Profissionais Evangélicos – AREPE. Certamente que a resposta para ampliar o processo de “crescimento” dessa juventude foi fundar, na Igreja, a Escola de Profetas¹⁹⁷ e pensar na formação empresarial, através da AREPE. Essas duas estruturas já existiam na igreja matriz e em Florianópolis, Bitá e Cláudia foram os primeiros professores da Escola de Profetas, por terem feito vários cursos. Numa demonstração de uma co-existência nas relações entre Estado e Igreja, Cláudia ministrava as suas aulas em uma *sala cedida pela Faculdade de Educação*¹⁹⁸ – FAED, instituição pública de ensino superior da Universidade do Estado de Santa Catarina – UDESC.

Assim como na estrutura da matriz da igreja em São Paulo, o ministério “Evangelismo de segunda-feira” buscava evangelizar um público jovem, formado por empresários cristãos integrantes da AREPE. Não demorou muito para que ela chegasse à Renascer Floripa, justamente no ministério “Evangelismo dos atletas”.

Essa forma de disseminar mensagens conversionistas com a finalidade de atender uma parcela de profissionais, jovens empresários, constitui-se outra maneira de um proselitismo evangélico para difundir a chamada Teologia da Prosperidade. Assim, esse novo modelo de estrutura dos cultos das segundas-feiras teve alguns “ritos de passagem”, ou seja, houve mudanças de *status*: de um público de jovens esportistas para um de jovens empresários; de uma linguagem evangelizadora mais simples, esportiva, para uma linguagem menos coloquial, empresarial; de uma vestimenta informal, (*shorts*, bermuda, camiseta, chinelo de dedo) para uma formal (terno, gravata, sapato); de classes sociais diversas para uma classe social média. Como as práticas discursivas passam a ser outras, torna-se inevitável um determinado êxodo. Alguns decidem frequentar outras igrejas evangélicas e, também, posteriormente, outros resolvem abrir suas igrejas.

Aliado a isso, esse formato de burocratização do movimento altera em parte a dinâmica de participação dos seus seguidores em mobilizações de evangelização. Nesse contexto, a Renascer Floripa foi se firmando como igreja. Seguindo sempre a estrutura organizacional da igreja nacional, criou seus ministérios com a intenção de atingir um público

¹⁹⁶ Cláudia, entrevista em 12/04/2004.

¹⁹⁷ O curso objetiva dar “uma noção ampla da Palavra e do Mundo Espiritual”, a partir de três fases e com duração de um ano e quatro meses (RENASCER FLORIPA MAGAZINE, 2003, p. 10).

¹⁹⁸ Cláudia, entrevista em 12/04/2004.

maior de fiéis e com a finalidade de levar o evangelho a lugares de difícil acesso, abrangendo pessoas que estavam nas ruas ou que nunca entraram em uma igreja¹⁹⁹. Atualmente, ela conta com sete ministérios, além de outros trabalhos assistenciais²⁰⁰.

Juntamente com os atletas e seus “preciosos” testemunhos, havia a música – um grande vetor das igrejas Renascer –, que “movia” a Igreja local e atraía adeptos a ela. Estes dois componentes – testemunhos de atletas e música – contribuíram para atingir um terceiro vértice, a conversão dos seguidores e simpatizantes, formando assim a triangulação necessária para a consolidação da Igreja, a sua visibilidade e a notoriedade do pastor Bitá.

As ações que alavancavam a Renascer Floripa eram verdadeiros *shows*, sempre com a presença de bandas paulistas, e eram manchetes nos jornais da capital. “Música, fé e alimento”, dizia O Estado²⁰¹. Em matéria, o jornal enaltecia o pastor Bitá, “o surfista de Jesus, um de seus maiores fiéis”, e fazia referência ao sucesso “das bandas paulistas que, em ritmo de *rock, funk e reggae*, enveredam pela música ‘*gospel*’”. Ao final, divulgava o convite do pastor para que a população fosse assisti-la, pois era uma “promoção beneficente da igreja”, tendo, como ingresso, “um quilo de alimento não perecível”. O local do espetáculo era o Teatro Álvaro de Carvalho/TAC. Outros eventos iguais foram realizados ao longo do ano de 1993²⁰².

Esta estratégia – fazer *shows* e não cultos, trazer bandas *gospel* e não louvores e evangelizações, utilizar um espaço secular e não o da igreja e atender instituições carentes por meio de alimentos arrecadados nesses eventos – constituiu-se numa estratégia filantrópica de *marketing* planejada, pensada para trazer, para atrair mais e mais seguidores e, conseqüentemente, mais conversões que resultariam em mais dízimos, ofertas e doações, culminando com o crescimento evangélico na cidade. A execução desse palnejamento foi bem realizada? Se dependia das repercussões na mídia e do crescimento evangélico na cidade, parece que seus objetivos foram sendo alcançados.

¹⁹⁹ Revista Renascer Floripa Magazine, 2002.

²⁰⁰ Idem. Não detalharei esses ministérios e ações da Renascer Floripa. Recomendo a leitura da dissertação de mestrado de Mariana Romero (2005), em que apresenta mais minúcias dessa Igreja.

²⁰¹ O Estado, 30/03/93, p. 13.

²⁰² Outra chamada, também, pelo O Estado, de 16/04/93, divulga: “O pastor Bitá Pereira, da Igreja Renascer em Cristo e toda a sua equipe estão promovendo amanhã à noite no Teatro Álvaro de Carvalho/ TAC a apresentação da ‘Banda *Gospel Vrarros*’ de Curitiba, e o ingresso é um quilo de alimento não perecível”. Outro jornal local, o Diário Catarinense, de 17/07/93, trouxe como título “Rock & Fé: o balanço evangélico” e a matéria versou sobre as bandas evangélicas que tocavam no espaço da Igreja Renascer Floripa. Reafirmou as apresentações no TAC e a parceria com a igreja. Nesse mesmo dia, na coluna do Cacau Menezes, deste jornal, Cacau reforçou o convite “à *rapeize*”, para mais um *show*, citando que “Bitá Pereira está cada vez mais ajudando os menos favorecidos”.

4.2.2.1 A “Prosperidade” na Renascer Floripa

A prosperidade, característica fundante das igrejas do ramo neopentecostal, tem na Renascer a sua “marca”, estando presente em tudo o que fizeram e fazem²⁰³. A Igreja tem, nas doações, nas ofertas e nos dízimos²⁰⁴, a sua maior arrecadação, a mola da sua sustentação, de sua sobrevivência, o que causa sempre incertezas do recebimento, segundo Cláudia. No entanto, seus fiéis “*são maravilhosos*”, uma vez que, até aquela data (12/04/2004), a Igreja nunca tinha ficado em débito com alguém. O pagamento do dízimo, da doação ou da oferta está intimamente vinculado à “fidelidade do fiel” à Igreja e é legitimado pela Bíblia²⁰⁵, uma vez que administrar ofertas significa reger com supremacia a fidelidade dos seus adeptos, porque a Bíblia, conforme relatou Cláudia, *diz que o dízimo é para manutenção da Casa do Senhor e Deus dá a benção por causa disso, não como na troca, mas como na fidelidade Dele*. Enfatizou que esse pensamento *é uma fidelidade nossa para com Ele* e, por isso é que *eles pregam e as pessoas são muito fiéis*²⁰⁶.

O pagamento torna-se, assim, não só um “dever sagrado” para os fiéis, mas, antes, uma doação. Um discurso de reafirmação da Teologia da Prosperidade foi fundamentado pelo bispo Bitá, em sua mensagem sobre negócios:

O maior negócio de Deus é a nossa salvação. A prosperidade financeira faz parte do que Deus nos dá, pois Ele é o dono do ouro e da prata e Ele é o nosso sócio²⁰⁷ em todas as áreas. Uma alma vale mais do que o mundo inteiro. A cidade celestial é de ouro, segundo o Apocalipse, portanto toda riqueza não impressiona a Deus e, sim, o coração. A consequência de uma vida com Deus é também a prosperidade²⁰⁸, mas Deus vê a motivação²⁰⁹.

O preceito elementar da prosperidade é a doação financeira, que significa um investimento e não uma gratidão ou devolução a Deus²¹⁰. Entretanto, essa doação é eclesial e não caritativa ou, segundo palavras de Gifford, é “uma teologia funcional para convencer as pessoas a financiarem ministérios caros”²¹¹. Tal convencimento passa pelo ensinamento de que todos os fiéis são filhos de Deus, e Ele é o criador, o Dono de tudo. Sendo Ele o Pai de todos, tudo o que Lhe pertence pertence aos seus filhos também. Portanto,

²⁰³ Disponível em <http://www.marchaparajesus.com.br/2007/organizador.php>, acesso em julho de 2008.

²⁰⁴ Nas cadeiras da Igreja, havia um envelope para a “Oferta de milagres”. Nele há solicitação do nome ou família que fará a oferta, além dos seus pedidos e uma observação para ofertas em cheque, que deve ser cruzado e nominal à Igreja. Na parte inferior do envelope, contém uma frase bíblica: “Pois assim diz o senhor DEUS de Israel: a farinha da panela não acabará, e o azeite da botija não faltará...” (I Reis 17:14).

²⁰⁵ Em Deuteronômio 14,22, Malaquias 3, 8-10 e em Lucas 6,38. (ORO, 1996, p. 72).

²⁰⁶ Cláudia, entrevista em 12/04/2004.

²⁰⁷ Grifo meu. Deus assume muitas imagens nos discursos dos evangélicos, principalmente dos atletas, como vimos no capítulo anterior.

²⁰⁸ Grifo meu.

²⁰⁹ Mensagem sobre “Negócios”. Disponível em www.renascerfloripa.com.br, acesso em julho de 2004.

²¹⁰ SIEPIERSKI, Op. Cit. 2001.

²¹¹ FRESTON, Op. Cit, p. 147.

necessitam obter o que já é seu. Se há uma doação a Ele, isso significa que Ele está em débito com eles, cabendo-Lhe restituir alguma coisa do que Lhe foi dado. Para Siepierski, “a fé significa crer que Ele fará isso”, pois o predomínio discursivo das igrejas neopentecostais enfatiza “a redenção como posse dos bens materiais e não sua privação”. Para essas igrejas, “a pobreza é obra do diabo e estar com Deus é livrar-se dela”. Assim, segue argumentando o autor, a instituição monopolizadora desse discurso torna-se o receptáculo das doações, porém a restituição não é de sua responsabilidade, esta é da divindade. A instituição “se torna procuradora apenas no recebimento, não no pagamento”²¹². Essa é a inversão de valores, no sistema axiológico promovido por esta corrente, que pouco valoriza os “temas bíblicos tradicionais de martírio, auto-sacrifício, isso é, a ‘mensagem da cruz’”, e acentua sua primazia na “fé em Deus como ‘meio’ de obter saúde, riqueza, felicidade, sucesso e poder terrenos. Em vez de glorificar o sofrimento [...], enaltece o bem-estar do cristão nesse mundo”²¹³.

Para os fiéis alcançarem saúde, riqueza, felicidade, é preciso expulsar os diabos, ter fé incondicional em Deus, ser cumpridor no pagamento dos dízimos e fazer doações. Diferentemente da IURD, em que a expulsão dos diabos (o exorcismo) está vinculada às divindades das religiões afro-brasileiras, na Renascer a expulsão ocorre na quebra das maldições hereditárias provenientes de gerações passadas, podendo estar presentes ou não na vida do fiel. Elas seriam a razão dos insucessos, das doenças, dos infortúnios, necessitando serem identificadas e “quebradas”²¹⁴, como pude testemunhar nos cultos a que assisti.

Ao lado dos dízimos ou das ofertas, a Igreja mantém-se com outras formas de arrecadação financeira: uma delas é a organização de campanhas, realizada a cada dia da semana, versando sobre assuntos relacionados a um tema central²¹⁵ e envolvendo bens simbólicos (orações, bênçãos, jejuns, etc.). Outra se refere aos bens religiosos: a venda dos produtos e serviços produzidos e fornecidos pelas empresas vinculadas à Fundação Renascer como camisetas, CDs, adesivos, livros evangélicos, bonés, entre outros.

Como vimos, a Teologia da Prosperidade encontra na Renascer um campo tão fértil quanto na IURD, a principal Igreja dessa corrente neopentecostal. Ela é fundamental no crescimento tanto dos fiéis quanto de capital financeiro. Com base nessa expansão, portas se abrem, ou “estacas se alargam” para suas inserções em outros âmbitos da vida secular, como se vê na política, nos esportes, na mídia, na educação.

²¹² SIEPIERSKI, Op. cit p. 62.

²¹³ MARIANO, Op. cit.1999, p. 158, referindo-se ao pensamento de Freston.

²¹⁴ SIEPIERSKI, Op. cit. p. 63-90.

²¹⁵ Exemplo da “Campanha de jejum e oração: limpeza na vida financeira”. Disponível em www.renascerfloripa.com.br e www.arepe.com.br acesso em julho de 2004.

Concordo com Oro ao afirmar que as igrejas neopentecostais assimilam de tal forma a lógica de uma sociedade capitalista que elas próprias se tornam empresas, possuindo “uma organização administrativa hierárquica”. Dessa forma, objetivam ampliar cada vez mais o seu patrimônio, procuram manter “uma divisão social do trabalho religioso e administrativo, colocam no mercado serviços e bens simbólicos que são adquiridos mediante pagamento e, sustentam uma relação concorrencial com as outras ‘empresas de salvação’, atuantes no mercado religioso nacional”²¹⁶.

4.2.2.2 As tensões e os desafios no processo de fundação das igrejas

Uma relação de poder institucional afeta as relações humanas em geral, independentemente de uma estrutura interna em que as diferenças entre os pares não se acentuam. Essa relação de poder age objetiva e subjetivamente, como, por exemplo, na relação entre pastor e fiéis, em que essa ação recai nesses últimos, com construção de comportamentos, mitos e introduzindo seu próprio conjunto de práticas e símbolos. Assim, para pensar a liderança que Bitá teve como organizador, coordenador, guia e constituidor de conceitos, imagens, julgamentos, acredito ser importante levar em conta que as relações sociais podem ser tratadas como interações simbólicas, entretanto, “as trocas lingüísticas – relações de comunicação por excelência – são também relações de poder simbólico onde se atualizam as relações de força entre os locutores ou seus respectivos grupos”²¹⁷.

Como toda filial, a estrutura da Renascer Floripa provém da Igreja matriz e, assim, a estrutura de programas e de ministérios deve ser executada a longo prazo. Também derivam da matriz, as campanhas que devem ser desenvolvidas pelas filiais, bem como as temáticas dos cultos em que estas podem efetuar adaptações mediante perfil de sua membresia²¹⁸.

Ainda que todos esses encaminhamentos implicavam “um pacote” da Renascer em Cristo, o reconhecimento da Igreja local tinha uma singularidade, e ela estava associada ao líder/pastor Bitá, pelo “carisma” construído a partir do momento do seu renascer das águas, da sua “inclinação”, da sua conversão. Luciano voltou a demonstrar sua idolatria: *ele passou a ser um cara ainda mais carismático, mais carinhoso com as pessoas. [...] Era acessível, era o atleta de maior destaque no surfe de Santa Catarina e do Brasil*. Reforçou dizendo que para ele, Bitá *era um ídolo*²¹⁹. Nesse sentido, a fala, o discurso do líder passou a ser uma referência para eles, principalmente naquilo que era o “correto” – não às drogas – porque foi ele quem o

²¹⁶ ORO, 1996, p. 70.

²¹⁷ BOURDIEU, 1998, p. 23-24.

²¹⁸ ROMERO, Op. cit. 2005.

²¹⁹ Luciano, entrevista em 20/06/2005.

disse, quem o vivenciou, quem o experimentou. Ele é entronizado em seu reino evangélico. Essas circunstâncias dão legitimidade a um líder, pois lhe concedem “ser um líder”, uma vez que o sucesso dele não se configura somente num carisma individual, mas na sua inserção grupal. Ele encontra no grupo um elemento de ligação com os que se predispõem a segui-lo. Há, com isso, uma comunicação entre eles, uma comunhão entre pares.

No caso de Bita, o seu reconhecimento surge, inicialmente, da comunidade dos surfistas, depois da Igreja e da mídia. Essa última tratou de exaltar e sublinhar a sua luta e força de vontade²²⁰: “ele aos 31 anos, levou às últimas conseqüências a filosofia do grupo dos ‘surfistas de Cristo’”. Essa foi a matéria publicada num jornal, no qual reproduziram o tom dos seus depoimentos/testemunhos anteriores: “eu era católico não praticante, tinha dinheiro, namoradas, carro novo, surfe, bebida e drogas. Era um surfista campeão, mas no fundo era uma vida vazia [...] Agora, nada de drogas, nada de álcool e namoro sem sexo”²²¹. Esses seus testemunhos mostram sempre os extremos do seu comportamento: o indesejável e o desejável; o inadequado e o adequado, entre outras dualidades. De certa forma, os testemunhos se revestem de um discurso para manter o seu carisma. A mídia está sempre enfatizando que ele era um viciado e hoje é pastor²²² ou, que era um drogado e fundou o movimento religioso²²³, e até o seu perfil, junto ao site da Prefeitura Municipal, deixa, nas entrelinhas, transparecer a sua condição de ex-viciado²²⁴.

Bita foi um líder carismático, pois, ao seu redor, reuniram-se e reúnem-se muitas pessoas para ouvir seus chamamentos, “sua palavra”, dada a autoridade dos seus “encaminhamentos” e dos seus “ensinamentos”. Pode-se dizer que essas lideranças são encontradas também em outros âmbitos, tais como na história, na política, nos esportes entre outros.

Em Weber²²⁵, a expressão liderança carismática surge a partir da nomeação de três aspectos que constituem o poder legitimado: o poder legal (leis), o poder tradicional (tradição) e o poder carismático, que está fundamentado no dom conferido a determinadas pessoas

²²⁰ Grifo meu.

²²¹ Folha de São Paulo, de 24/04/92.

²²² Moacir Pereira, em 30/12/2008. Disponível em <http://www.clicrbs.com.br/blog/jsp/default.jsp?source=DYNAMIC.blog.BlogDataServer.getBlog&uf=2&local=18&template=3948.dwt§ion=Blogs&post=136517&blog=291&coldir=1&topo=3994.dwt>, acesso em janeiro de 2009.

²²³ Diário Catarinense, 09/12/08. Disponível em http://sistemas.sc.gov.br/cmfc/clippping_cmfc/coluna_int.asp?str_mod=alterar&cd_coluna_desc=1399&str_data=09/11/2008, acesso em janeiro de 2009.

²²⁴ Site Comunicação Social da Prefeitura Municipal de Florianópolis. Disponível em http://www.pmf.sc.gov.br/portal/noticias/comunicacao/index.php?acao=listar&id_noticia=3950, acesso em janeiro de 2009.

²²⁵ WEBER, 1999.

(líderes) que apresentam excepcionalidades ou, dotes especiais. Estes atributos pessoais de um líder são espelhos para outras pessoas desempenharem algo especial.

O poder do carisma, ao contrário, fundamenta-se na fé em revelações e heróis, na convicção emocional da importância e do valor de uma manifestação de natureza religiosa, ética, artística, científica, política [...]. Esta fé revoluciona os homens ‘de dentro para fora’ e procura transformar as coisas e as ordens segundo seu querer revolucionário. No entanto, deve-se compreender corretamente esta oposição. Apesar de todas as diferenças fundamentais da esfera em que circulam, as ‘idéias’ religiosas, artísticas, éticas, científicas e todas as demais, particularmente também as organizatórias políticas e sociais, surgiram, do ponto de vista psicológico, de uma maneira essencialmente idêntica. Trata-se de um ‘avaliar’ subjetivo, ‘a serviço da época’, o qual quer atribuir algumas idéias ao ‘intelecto’ e outras à ‘imaginação’²²⁶.

Entretanto, é imprescindível que o carisma do líder seja fundamentado no reconhecimento social de seus seguidores. Se Bitá não se configurou como líder profético, não deixou de ter indícios aproximativos com o “poder do profeta”, afinal o fato de ser líder já o coloca numa posição superior e assim, já tem a princípio um poder. Segundo Bourdieu, esse poder tem como base a força de um grupo, que mobiliza através de sua “aptidão para ‘simbolizar’ em uma conduta exemplar e/ou em um discurso (quase) sistemático, os interesses propriamente religiosos de leigos que ocupam uma determinada posição na estrutura social”²²⁷. Isso porque Bourdieu insere a figura do profeta (e não o sacerdote e mago, na perspectiva weberiana) numa conjuntura social, ou seja, ele é “um homem das situações extraordinárias” e não “um homem ‘extraordinário’”, como definia Weber, porque é por sua pessoa, sua ação e seu discurso que ele – o líder carismático – consegue reunir “as condições para mobilizar os grupos e as classes que reconhecem sua linguagem porque nela se reconhecem”²²⁸.

A definição de carisma, em Weber, compreende a

Qualidade pessoal considerada extracotidiana (na origem, magicamente condicionada, no caso tanto dos profetas quanto dos sábios curandeiros ou jurídicos, chefes de caçadores e heróis de guerra) e em virtude da qual se atribuem²²⁹ a uma pessoa poderes ou qualidades sobrenaturais, sobre-humanos ou, pelo menos, extracotidianos específicos ou então se a toma como enviada por Deus, como exemplar e, portanto, como *líder*²³⁰.

Assim, constata-se que, por essa qualidade, “um homem das situações extraordinárias” e “um homem extraordinário” não são excludentes, visto que “um homem extraordinário” é um atributo que lhe é dado. As pessoas o consideram assim, excepcional, e o tomam como um

²²⁶ Idem, p. 327.

²²⁷ Idem, p. 92.

²²⁸ BOURDIEU, Op. cit 1982, p. 75.

²²⁹ Grifos meus.

²³⁰ WEBER, 1999, p. 159.

líder. Não há aqui intenção de atribuir defesas ou críticas a Weber sobre o conceito de carisma, até porque isso exigiria um estudo aprofundado em outras obras suas. O objetivo, aqui, foi destacar a importância que ele imprime à determinação do sujeito na história.

Vale notar o alerta dado por Bourdieu: para que se possa abolir a representação do carisma como uma propriedade ligada à natureza de um indivíduo singular, devemos considerar “um determinado indivíduo ‘socialmente’ predisposto a sentir e a expressar com uma força e uma coerência particulares certas disposições éticas ou políticas presentes, em estado implícito, em todos os membros da classe ou do grupo de seus destinatários”²³¹. As histórias de vida de muitos líderes, entre eles dois líderes da Renascer em Cristo – Estevam e Bitá –, dão mostras dessas características sociológicas que estão relacionadas às suas histórias. As reflexões sobre esse carisma não terminam aqui. Mais adiante, o resultado dele aparecerá também no âmbito político.

Nesse novo cenário, agora distinto do movimento, o carisma de Bitá se mantém e se vê fortalecido tanto pelas estruturas decorrentes da Igreja Renascer nacional quanto pelas características predominantes do movimento neopentecostal, ou seja, são enfatizados a Teologia da Prosperidade, o exorcismo na batalha espiritual e o abandono dos usos e costumes²³². Essas práticas vão se firmando à medida que a Renascer Floripa vai focando sua preocupação em outro tipo de público-alvo, agora os empresários, as pessoas do mundo dos negócios e os profissionais liberais²³³. Essa membresia confere à Igreja Renascer em Cristo o epíteto de igreja dos empresários, das pessoas da classe média, que aspiram à prosperidade e ascensão social, e para as quais foi criada a AREPE²³⁴. Reafirmando, ela é uma entidade que reúne tais segmentos, cujo objetivo é iniciar seus próprios negócios, seus novos empreendimentos.

Retornando aos anos que antecederam a 1996, temos a característica da “liberalização dos usos e costumes” como a mais marcante da Renascer Floripa, em decorrência justamente do seu público-alvo, isso é, um pastor surfista na liderança e uma “vitrine de atletas” freqüentando-a. O vestuário do pastor era o mesmo de seus seguidores e a linguagem por ele adotada nos cultos das segundas-feiras continuava sendo muito próxima daquela seguida nas reuniões do movimento. Era uma linguagem retirada dos textos bíblicos, mas com representações para a realidade deles, para o universo no qual eles viviam: “Queremos

²³¹ Ibid., p. 94.

²³² MARIANO, Op. cit. 1999.

²³³ Até meados de 1990, os jovens, principalmente atletas, eram seu público-alvo.

²³⁴ Criada no ano de 1996.

quebrar a imagem de Deus como um vovô careta. Além de eterno, Ele é moderno”²³⁵. Assim, se antes essas eram as vestimentas e a linguagem, posteriormente à criação da AREPE as roupas passaram a ser terno e gravata, tanto do pastor quanto do seu novo público, e a linguagem passou a ser “psicologizada” e voltada para o “pensamento positivo”²³⁶, com base nos princípios da Teologia da Prosperidade.

Segundo a narrativa de Cláudia, essa estrutura

[...] foi se construindo ao longo do tempo, era gíria de galera, era um movimento mesmo (referindo-se ao início da Igreja). E a própria Igreja vai dando estrutura para os ministérios e a própria necessidade vai trazendo um outro perfil. Porque assim “ah! Fulano brigou com a esposa”, poxa, eu tenho que ter atendimento para casais, eu não posso ficar só trabalhando com surfistas, com meninada, eu tenho que falar com aquele casal que está precisando de atendimento²³⁷.

Essas mudanças ocasionaram insatisfações entre muitos fiéis, principalmente entre aqueles que estiveram junto com Bita e Cláudia na condução do movimento, provocando o abandono da Igreja e, conseqüentemente, dos princípios que moviam aquele grupo. Para Ivan, *essa formalidade tomou um rumo diferente, um pouco diferente daquilo que era realmente a essência, a origem*. Para ele, tais mudanças dificultaram e até atrapalharam a conquista de mais fiéis para o movimento que ele dizia continuar dentro da Igreja. Isso ocorreu porque tiveram que *se adaptar aos trabalhos de uma igreja*, apesar de achar necessária essa *burocratização* do movimento. Numa referência ao que é denominado “silenciamento da memória”, ele não “viu” tensões e conflitos de idéias entre eles, mesmo diante desses desconfortos. Entretanto, se contradisse quando afirmou que o ministério do qual ele era pastor na Renascer Floripa, o Bola de Neve, foi tomando outros rumos e *a gente*²³⁸ *não estava se sentindo muito bem confortável*. Essa forma de transferir os “desafetos” para algo e não para alguém transparece quando ele atribuiu a causa dessa insatisfação ao uso *de terno e gravata aos domingos*. Essa vestimenta imprimiu uma formalidade de *igreja* e que nela *chegam pessoas de outras igrejas*, o que provocava tanto uma *congregação coletiva* quanto um *conjunto de opiniões*. Questionado sobre o que seriam “as vestimentas não formais” e no que elas poderiam afetar os preceitos doutrinários daquela igreja, Ivan respondeu que a roupa formal ocasionou a perda daquilo que considerou a *essência, que era das roupas tipo calça jeans, de camiseta de surfe, no próprio domingo à noite*. Esse prejuízo da “essência” representava a perda do estilo *largadão, mais despojado, mais praia, mais à vontade, não tão*

²³⁵ Bita, em O Estado, de 11/04/1993.

²³⁶ ROMERO, Op. cit. 2005a, p. 3.

²³⁷ Cláudia, in ROMERO, Op. cit. 2005, p. 62.

²³⁸ Quando questionado sobre quem eram essas pessoas, ele não citou nomes, mas disse que eram as pessoas que estavam participando desse ministério.

cheio de métodos. Novamente questionado sobre o que seria não ter métodos, considerando que o evangelho e a palavra eram uma só, respondeu que o diferencial estava no grupo, ou seja, em suas palavras, *o grupo era diferente*. Como as tensões *foram acumulando*, não houve outra “alternativa” a não ser a sua saída, ocorrida no final de 1996²³⁹. Veremos mais adiante que a transformação do movimento Bola de Neve em igreja já se iniciava aí.

Natanael atribuiu essas insatisfações a uma “questão de visão” da Igreja, pois ele evangelizava, tal qual Ivan no ministério Bola de Neve, porém na Igreja Renascer em Cristo da Lagoa da Conceição. Reforça não estar a causa dos conflitos nos desacordos com a liderança da Igreja (outro que emudece a sua memória), mas em situações, em acontecimentos, isso é, como se elas surgissem sem o ordenamento e gerenciamento de alguém : *Apesar da Renascer ser uma igreja com música agitada, era uma igreja de terno e gravata*. Esse vestuário, segundo o *olhar do surfista*, significava *ver que aquilo e, conseqüentemente, aquele local, não era a praia dele*²⁴⁰.

Por sua vez, Luciano imputou ao *radicalismo* dos preceitos religiosos o motivo do afastamento dos fiéis – principalmente no que concerne ao sexo somente após o casamento e à fidelidade. Sua crítica quanto a essa questão não recaiu somente na Igreja Renascer, mas em todas as demais. Ele disse que até entendia, mas que não concordava que fosse *necessário*, [...] *vital*, [...] *ser a única saída*. Quando fez a entrevista, sete anos já haviam se passado do seu abandono à Igreja. Numa situação presente que o conduziu a refletir o passado, ele disse que *hoje tinha a clareza de que aquilo era uma opção de vida e não a solução como era posto*. Atribuiu então, como causa do seu abandono, o *choque* que ele teve *entre o dogma e o conhecimento, entre o dogma e a realidade*²⁴¹. Isso significou que tensões, conflitos, insatisfações com “pessoas” aconteceram, mas, como transparece, todos “calaram sua memória” diante disso. Ao mesmo tempo, ele reforça o carisma e o poder do líder da Igreja.

A liberalização do neopentecostalismo referente à austeridade nos costumes, como assistir televisão; ir ao cinema, às festas; escutar rádio; praticar esportes, assim como no seu perfil estético, como o uso de roupas dos homens e das mulheres, os seus cabelos, as pinturas e os adornos femininos, entre tantas outras concessões, foi aos poucos sendo “captadas e adotadas” por novos movimentos religiosos e, conseqüentemente por igrejas que dele surgem. No entanto, o estereótipo do terno e da gravata “assombrou” muito a “galera dos surfistas”, mais do que as restrições na esfera sexual, visto que até hoje esta é ressaltada positivamente

²³⁹ Ivan, entrevista em 10/11/2004.

²⁴⁰ Natanael, entrevista em 03/06/2005.

²⁴¹ Luciano, entrevista em 20/06/2005.

pelos seguidores evangélicos. Embora mais permissíveis que as outras vertentes pentecostais, as igrejas neopentecostais estabelecem, segundo Mariano, algumas “orientações tipicamente puritanas, moralistas”²⁴². Como já afirmado, elas são contrárias não somente ao ato sexual fora da vida conjugal e antes do casamento, como também ao homossexualismo, às drogas, entre outras determinações.

O terno e a gravata é característica marcante da vestimenta diária de pastores de várias igrejas, dentre elas a IURD. Entretanto, na Renascer Floripa, o seu uso acontecia somente nos cultos de domingo. Nos demais dias, imperava a informalidade dos trajes, inclusive a vestimenta “largada” dos surfistas. Essas referências ao uso de terno e gravata pelos dois entrevistados, bem como o radicalismo sublinhado por Luciano, acentuaram-se em decorrência do perfil do público-alvo que predominava na Renascer Floripa até meados de 1990, os jovens atletas. Como salientou Cláudia, os “*surfistas*” e a “*meninada*” se fortaleciam num consistente ministério de sua igreja, o Bola de Neve.

É esse ministério que dá sustentação ao movimento dentro da Igreja, pois, assim como Bitá, Rinaldo (ou Rina), o idealizador do Bola de Neve, era surfista, fez uso das drogas e levava consigo os surfistas que viviam os mesmos dramas. Dessa forma, também as indumentárias eram as dos jovens frequentadores de praias ou de esportes radicais, assim como a linguagem era simples, pragmática, destinada à solução dos problemas vividos por essa juventude.

Sobre as diversas histórias que há sobre a Igreja Bola de Neve, uma delas, narrada por Natanael, é de que o “ministério Bola de Neve”, antes de se tornar uma igreja independente, já existia como movimento, portanto, *esse ministério não era da Renascer*. O que aconteceu é que o Rinaldo [o] levou para [dentro] dela, porque ele já existia²⁴³.

Como surgiu este movimento? Segundo Natanael, *ele começou na praia*. Como ele é “levado” para a Renascer em Cristo? É nesse instante que entra em ação, novamente, o olhar do casal Hernandez aos grupos “desprestigiados” da vida social, econômica e religiosa, pois, segundo Natanael, *o apóstolo Hernandez viu o potencial dele (Rina) e o convidou para fazer parte do ministério da Igreja*²⁴⁴.

Como já foi adiantado, a história da fundação da Igreja Bola de Neve assemelha-se à de outras igrejas e outros líderes evangélicos, principalmente, similaridades com a trajetória de Bitá Pereira. Rinaldo Luiz de Seixas Pereira, hoje apóstolo Rina possui uma formação

²⁴² MARIANO, Op. cit. 1999, p. 210.

²⁴³ Natanael, entrevista em 03/06/2005.

²⁴⁴ Idem.

profissional em propaganda e marketing, além de teologia e existiu uma causa importante para a sua conversão, que foi a ingestão de drogas²⁴⁵. Ele relata uma experiência mística marcante após ter sido acometido por uma doença grave, tendo uma “experiência pessoal com Deus”²⁴⁶, entregando-Lhe sua vida e, com isso, conseguiu recuperar-se. Segundo Rina, “em um determinado dia, tive uma sensação de terror e morte, resolvi falar com Cristo e tive a minha experiência. A minha paz de espírito foi tão grande que me deixou com sede de Bíblia, sede de buscar coisas sobrenaturais”²⁴⁷. Mediante essa situação, ele realizou algumas reuniões e, com o crescimento de seguidores, buscou, junto aos seus seguidores surfistas, um nome que representasse o que estavam vivenciando: algo pequeno que “vira uma avalanche²⁴⁸”, não pára de crescer. Assim nasceu o nome do grupo: Bola de Neve. No ano seguinte, 1994, o grupo recebe uma “cobertura espiritual²⁴⁹”, entenda-se “Renascer em Cristo”, e nela, Rina fundou o ministério com essa denominação, cujo objetivo era atender a juventude surfista e os praticantes de esportes radicais, aproximando-os da religião.

Havia uma verdadeira academia dentro da Igreja Renascer²⁵⁰, com rampas de *skate*, rodas de capoeira, aulas de *jiu-jitsu*, muito *rock* e *reggae*. O uso de vestimentas “largadas”, despojadas de qualquer formalidade, era algo fundamental na estratégia de atrair fiéis, mas, com a mudança para o perfil empresarial, o espaço e a atuação do ministério são afetados. Por isso, segundo o apóstolo Rina, “muitos dos que haviam sido alcançados pela Palavra não permaneceram”²⁵¹. Diz ter tido “a sensação de que estava ajuntando em um saco furado²⁵²” e, mediante o recebimento de “revelações”, ele e seus seguidores saem da Renascer, em 1999. Segue argumentando, que “após pedir a Deus, diversas vezes, confirmação sobre que direção tomar, obedeci e saí com outras seis pessoas²⁵³”. Assim, sob o manto divino, eles se independem da Renascer e fundam a Igreja Bola de Neve ou Bola de Neve *Church*²⁵⁴, mais uma denominação evangélica neopentecostal, com um público de jovens tatuados, malhados e bronzeados. Os preceitos são os mesmos das igrejas dessa vertente, ou seja, abominam as

²⁴⁵ Em 1993, disponível em <http://www.boladenevechurch.com.br/index2.php?secao=quem>, acesso em março de 2008.

²⁴⁶ Idem.

²⁴⁷ Jornal Último Segundo, disponível em <http://bnc.zip.net/>, acesso em março de 2008.

²⁴⁸ Site oficial da Igreja Bola de Neve, (Disponível em <http://www.boladenevechurch.com.br/index2.php?secao=quem>, acesso em março de 2008).

²⁴⁹ Idem.

²⁵⁰ Localizada no bairro de Perdizes, na capital paulista.

²⁵¹ Site da Igreja Evangélica Assembléia de Deus, em Sorocaba, (Disponível em http://www.suaigreja.com.br/adedemsorocaba/pg_detalhe.cfm?cod_news=3822&tipo_news=N, acesso em março de 2008).

²⁵² Idem.

²⁵³ Idem.

²⁵⁴ A terminologia “*church*” é influência estadunidense do movimento neopentecostal, que chega ao Brasil nos anos de 80, com inovações nas denominações. A formação “empresarial” dos líderes das igrejas desse movimento é uma das suas características, e tem no *marketing* o seu grande vetor.

drogas, as bebidas, condenam a sexualidade que não seja hetero, e a virgindade deve ser preservada até o casamento.

Rina, nessa época, trabalhava como representante comercial de uma empresa de confecções de roupas e produtos de surfe, a *Hawaiian Dreams* -HD. Durante dez meses, as reuniões aconteceram no auditório cedido pela empresa. Como não havia um lugar para depositar a Bíblia e a empresa vendia pranchas de surfe, uma prancha sobre a mesa, serviu de púlpito. Uma prancha como púlpito, no altar da Bola de Neve, configurou a sua identidade e que segundo ele, “não foi nenhuma estratégia de *marketing*, ficou simplesmente a cara da liderança”. Entretanto, a importância desse visual foi muito importante para abolir “estereótipos, principalmente daqueles que tinham aversão à igreja e à religiosidade”. Isso proporcionou uma “identificação dos jovens com a igreja”, e “aqueles que estão pegando onda com eles no domingo são os mesmos que no sábado estão pregando na liderança da igreja”²⁵⁵, concluiu o apóstolo.

Atualmente, sua matriz é em Perdizes (São Paulo, capital) e conta com igrejas em vários países, como Austrália, Índia, Panamá, Peru e Rússia. No Brasil, ela tem várias igrejas nos estados da Bahia, Ceará, Espírito Santo, Paraíba, Paraná, Rio de Janeiro, Rio Grande do Norte, Rio Grande do Sul, São Paulo e no Distrito Federal. Em Santa Catarina, conta com igrejas em Balneário Camboriú, Blumenau, Imbituba, Joinville, Lages, Laguna, São Bento do Sul. Em Florianópolis há apenas uma igreja, mas que possui doze células²⁵⁶ espalhadas pela cidade.

Como se vê, campo religioso se constitui também – e marcadamente – um espaço de luta, conturbada por crises, tensões e conflitos, concorrência e relações de poder. Isso porque: “[...] sabe-se que em cada campo se encontrará uma luta [...] entre o novo que está entrando e que tenta forçar o direito de entrada e o dominante que tenta defender o monopólio e excluir a concorrência”²⁵⁷. O conjunto de novas igrejas evangélicas pentecostais e neopentecostais mostraram isso em relação primeiro à religião católica e depois entre si. Porém, entre elas, assim como em outras instituições ou agentes sociais, a luta por um espaço social pode ser alcançado por meio de diversos capitais (corporal, social, religioso), entre eles o lingüístico, isso é, falar conforme uma comunidade religiosa, por exemplo. Esses capitais estão na origem

²⁵⁵ Jornal Último Segundo, disponível em <http://bnc.zip.net/>, acesso em março de 2008.

²⁵⁶ Se, na biologia, a célula é compreendida como a estrutura elementar e vital do ser humano, constituindo-se num organismo vivo que se multiplica, assegurando a vida, o mesmo acontece nessa religião: há uma composição de células. Elas funcionam como agentes multiplicadores da palavra e dos princípios religiosos, transitando em vários espaços informais e horários possíveis, como casas particulares, salões, entre outros. As células assemelham-se aos “grupos locais” da entidade “Atletas de Cristo”.

²⁵⁷ BOURDIEU, 1982, p. 89.

da formação do *habitus* que, no caso dessa pesquisa, estão em muitas características presentes nas histórias de vida dos atletas entrevistados.

Podemos extrair um exemplo de capital lingüístico, do convite panfletário²⁵⁸ que a Igreja Bola de Neve de Florianópolis, Laguna e Balneário Camboriú faz às pessoas, utilizando-se de um linguajar próprio dos surfistas. Isso, certamente, lhe deu garantias de inclusão no campo religioso neopentecostal dessas cidades.

Final de tarde, altas ondas na vala, o *drop* da rainha, a cavada na base, o tubão fechou o dia. À noite, beleza, altas gatas, altos gatos, a maior sonzeira, sexo, droga, etc. Aí eu te pergunto, será que isso é tudo? Os baseados, as noitadas, preenchem os vazios de sua vida? Será que o sexo, as bebidas e as drogas, acenderão uma luz no fim do túnel? Aí *brother*, essas perguntas talvez você já tenha ouvido ou até perguntado a si mesmo, pode ser também que para você esteja tudo numa boa, mas eu quero que saiba de uma coisa, conheço uma viagem alucinante, algo tão forte que preenche todos os vazios de nossas vidas, seu nome é **Jesus Cristo**, não é nada de caretice ou religião, é uma vida abundante com muita paz e amor. Certo dia Jesus disse para alguns caras: ‘Eu sou o caminho, a verdade e a vida, ninguém vai ao Pai se não por mim’. Então *brother*? Você vai ficar de fora? Venha conhecer o que Deus tem para a sua vida, só Ele pode dar o que você precisa, pois Ele te ama muito. Estamos te esperando!

Ao longo deste capítulo, procurei dar continuidade ao processo de institucionalização do movimento e, conseqüentemente, à ampliação das igrejas neopentecostais. Vimos que a sua expansão movimentou o comércio, abriu campo de trabalho, afinal, a própria igreja constitui-se em um estabelecimento comercial e o seu proprietário é o seu pastor. Se este tem uma representação social na esfera em que vive, essa “embalagem” vale mais do que o produto contido nela, até porque todas as igrejas oferecem o mesmo produto: meios de salvação, de cura, etc. Como afirma Comblin, o que importa é a publicidade, e é sobre ela, sobre o *marketing* religioso que sugere a espetacularização da fé, que versará o último capítulo deste estudo, demonstrando o quanto essa face do “empreendimento” contribuiu para a legitimação da institucionalização de movimentos religiosos.

²⁵⁸ Este panfleto eu o recebi de Ivan – no dia da entrevista – entre outras revistas publicadas pela Igreja matriz.

CAPÍTULO 5 - O FIM DO COMEÇO DE UMA NOVA ORDEM DE AUTORIDADE INSTITUCIONAL

No mundo realmente invertido, o verdadeiro é um momento do falso (Guy Debord, 1997).

O processo de institucionalização e expansão das igrejas evangélicas no Brasil, no qual Florianópolis se insere, não se caracteriza somente pela quantidade de igrejas e fiéis, mas também pela sua participação no âmbito político (cargos como vice-presidência da República, vice-prefeitos, prefeitos, secretários estaduais, municipais; senadores, deputados, vereadores, entre tantos outros) e pela presença na e da mídia (donos de redes de rádios e televisão; programas televisivos e jornais). Isso significa que o movimento que se institucionaliza em formato de igrejas – de estrutura eclesial carismática¹ – provocando a expansão evangélica já retratada, reafirma, reforça a mercantilização e a espetacularização das diferentes denominações religiosas neopentecostais no cenário religioso local e nacional.

Este capítulo, dividido em três itens, procurou, no primeiro, reafirmar o processo de institucionalização eclesial, que oportunizou a expansão de igrejas no campo religioso evangélico. No segundo item abordou o neoliberalismo e nele, algumas implicações no que diz respeito à religião e às igrejas. Assim, o terceiro item versou sobre o mercado e o marketing religioso, promotores da espetacularização evangélica. Esse conjunto propicia a maior visibilidade dessas igrejas, o que amplia o seu número e reforça as suas institucionalizações.

No contexto do processo histórico do movimento que se veio traçando, partiu-se do princípio de que ele, “como unidade”, rompe-se quando entra na Renascer Floripa e, com isso, se vê “privatizado” pela instituição. Sua “privatização” nessa Igreja ocorre, temporariamente, em dois momentos: as reuniões de segundas-feiras e, em certa medida, um espaço no ministério Bola de Neve. O movimento na Igreja formaliza-se como tal, ou seja, como igreja, justamente o enfoque mais negativamente enfatizado pelos atletas quando nele iniciaram: não ter a “placa” de uma igreja, assim como não ter a formalidade ou a rigidez eclesial. Entretanto, é justamente ela que dá visibilidade e suporte para esse processo de “privatização”, oportunizado pelo apóstolo Estevam. O mesmo aconteceu com o ministério Bola de Neve, conforme vimos anteriormente.

Para os atletas entrevistados, o movimento não se esgotou quando entrou para a Igreja, mas ele tomou outros destinos, outros rumos, devido a vários fatores. Um deles era de que o

¹ CARNEIRO, 1998.

movimento não se fazia então necessário, seja porque havia outros setores, outros departamentos mais específicos às necessidades e aos problemas das pessoas, como a AREPE, por exemplo; seja porque igreja e movimento tinham o mesmo ponto de convergência que era o trabalho com os jovens, principalmente atletas, além de muitas bandas e, conseqüentemente, muita música de *rock and roll*. Era o anúncio do seu naufrágio como movimento nas mesmas águas de onde ele emergiu como igreja.

Com o movimento no interior da Igreja, Bitá e Cláudia passaram a ser pastor e pastora, respectivamente, e em seguida ele tornou-se bispo primaz e ela episcopisa². As demais lideranças que ficaram: Ivan tornou-se missionário, atuando no ministério “Bola de Neve”, posteriormente ordenado pastor e afastou-se da igreja em 1997; Natanael foi evangelista e, em 1997, saiu dela e foi para a Renascer em Cristo, da Lagoa da Conceição/Florianópolis, onde atuou, também, como evangelista numa academia chamada “Academia da Bola de Neve” – lá trabalhou com o esporte Jiu-jitsu, que passou a chamar de “Jesusjiujitsu”. Retirou-se em 2001. Luciano passou a ser membro evangelista e ausentou-se dela em 1998. Marcos, como vimos anteriormente, já estava evangelizando em sua igreja, “Vida Abundante”, antes mesmo da entrada do movimento para a Renascer Floripa, sendo ordenado seu pastor em 1993.

Esses desligamentos carimbaram o passaporte “privativo” do movimento religioso dos atletas, mas deram passagem para o crescimento evangélico na capital. Assim, outras igrejas evangélicas batistas ou de grupos evangélicos históricos vêem o seu crescimento acontecer com a abertura, em Florianópolis, de novas denominações, uma proliferação como cogumelos, tais como a Igreja Batista Nacional Cristã de Florianópolis (1994), a Central de Kobrasol (1996), a Nacional Central (1998), a de Carianos (1999), a de Ingleses (1999), a do Campeche (2001), a Nacional Água Viva (2003), a Missão Batista Nacional Norte da Ilha (2004), dentre outras. Por outro lado, algumas igrejas evangélicas, porém pentecostais, conhecidas nacionalmente e já existentes na Ilha³, firmam-se quantitativamente. A Igreja do Evangelho Quadrangular, fundada em 1968, conta, atualmente, com 16 igrejas na Ilha, 8 delas inauguradas na década de 90. A Brasil para Cristo, datada de 1957, tem 4 igrejas na cidade, e a Deus é Amor, de 1976, conta com 24 congregações na cidade e, em torno de 8 igrejas fundadas nos anos 90⁴. Considera-se a possibilidade de que a ampliação do número dessas

² Há uma hierarquia na Renascer em Cristo, sendo, o “apóstolo”, o representante máximo, após o “bispo primaz” (junto a ele a episcopisa) responsável por uma regional, porém subordinados ao apóstolo. Em escala decrescente vem o bispo, o pastor, o presbítero e o diácono.

³ Todas as datas de fundações das Igrejas citadas são referentes à Florianópolis.

⁴ Todas essas informações foram obtidas verbalmente, via telefone, junto a pastores e secretarias das igrejas nomeadas.

igrejas tenha vindo a reboque da visibilidade atingida pelo movimento local, ainda que suas características permaneçam atrelados ao pentecostalismo neoclássico ou de segunda onda.

Ganhos maiores absorvem o neopentecostalismo na capital catarinense, ampliado por fundações de novas filiais de igrejas como a Renascer Floripa que, de 1992 até a presente data, conta com 04 igrejas. A Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra surge na Ilha em 1995 e tem 03 igrejas. Em 2003, a Internacional da Graça de Deus é fundada e tem 10 igrejas. A Universal do Reino de Deus, fundada no transcorrer do movimento, em 1987, conta com 12 igrejas, o que caracteriza a sua destacada contribuição nesse processo expansionista das igrejas neopentecostais.

5.1 A institucionalização eclesiástica expande o campo evangélico neopentecostal

O cenário do crescimento do campo evangélico, em Florianópolis, vem ser reforçado também pela abertura das igrejas criadas pelas lideranças do movimento, o que reitera o pensamento da proliferação das igrejas neopentecostais⁵.

Marcos de Souza, em 1993, foi ordenado pastor pela Igreja Batista Betel e trabalhou nela por dois anos. Afastou-se porque teve “problemas administrativos” com o novo pastor que lá chegou. Esse mesmo pastor, aliás, foi o responsável pela saída do casal Pereira e, conseqüentemente, pela desestabilização do movimento dos atletas.

Tendo conhecimento de uma comunidade evangélica neopentecostal chamada “Vida Abundante”, de Brasília/DF, Marcos obteve dela a autorização para fundar uma igreja em Florianópolis. Isso aconteceu no ano de 1995; inicialmente, a Igreja se estabeleceu numa casa na praia da Pinheira, município de Palhoça. Em 1996, foi transferida para a rua Independência, nº 1475, bairro Barreiros, município de São José⁶. É uma igreja pequena, com uma média de frequência semanal de 70 a 80 pessoas, e seu público, conforme relatou Marcos, é proveniente de *classe média com grau de escolaridade do nível superior*⁷. Da mesma forma que as demais igrejas, sua missão é levar o evangelho às pessoas. A igreja sobrevive dos dízimos e das ofertas e não é obrigatório fazer cursos para ser pastor. Este tem de ter um certo grau de conhecimento bíblico, tempo de trabalho numa igreja e receber a avaliação de um pastor-líder. Marcos tem formação superior em administração e, paralelamente à sua função de pastor, trabalha em seu próprio escritório.

⁵ CAMPOS (1999), MARIANO (1999), ORO (1996), etc.

⁶ Tanto Palhoça quanto São José são municípios pertencentes à Grande Florianópolis.

⁷ Informação fornecida via telefônica por Marcos, em 08/08/2008.

Ivan Junckes, ao sair da Renascer Floripa em 1997, retornou à Igreja Batista Betel e nela aguardou uma revelação divina, pois *Deus tinha um ministério* para ele. Ficou esperando esse momento até 2001, trabalhando nela como missionário. Nesse mesmo ano, ele recebeu a resposta “divina”, através de um convite do pastor Rina, solicitando que ele estivesse à frente da igreja “Bola de Neve”, em Florianópolis. Em 2002, ele fundou a igreja que está localizada na Rodovia Antônio Luiz Moura Gonzaga, Bairro Rio Tavares, ao sul da Ilha. Conhecida como igreja dos surfistas de Cristo, seu público-alvo são eles, mais os *skatistas*, capoeiristas, enfim, agrupa uma quantidade de atletas, podendo ser pensada como a igreja dos esportistas religiosos em geral. Deu destaque ao estilo despojado dos surfistas, um *estilo mais praia*. Ivan se consagrou pastor nesse mesmo ano, e a igreja também sobrevive da arrecadação das ofertas e dos dízimos. Em 2006, Ivan saiu da Bola de Neve e criou, no mesmo ano, a sua própria igreja, denominada “Comunidade Cristã da Ilha”, situada na Rua Padre Rohr, 1095, Bairro Santo Antônio de Lisboa, norte da Ilha. Acredita-se que ele tenha recebido outro “chamamento”, pois o local de pregação não “depende” dele, mas da “indicação de Deus”. Quando o entrevistamos, disse-nos: *hoje estou pregando aqui, mas se Deus falar “Ivan, não te quero mais na frente desse ministério, eu te quero fazendo isso”, eu vou continuar pregando o evangelho em outro lugar*⁸.

A Igreja Bola de Neve também foi fundada em Balneário Camburiú⁹, mas por Natanael Nunes Paixão, em 2005. Ele iniciou seus trabalhos num salão de festas cedido por um amigo¹⁰ e, no mesmo ano, abriu um templo na Avenida do Estado, nº 2525. Da mesma forma que os demais líderes de igrejas, foi “chamado” por Deus *para assumir algumas responsabilidades maiores dentro do propósito* que Deus tinha para a sua vida, qual seja, *de estar pregando o evangelho*. Novamente, o responsável por fazer esse “convite” em nome de Deus foi o pastor Rina, antes mesmo de Natanael retornar a Florianópolis, em 1997. Segundo Natanael, quando ele ainda trabalhava fora do país, recebia ligações do pastor, dizendo que *Deus tinha um propósito* para ele. Esse convite era para ser *pastor de uma igreja, a Bola de Neve*. Naquela ocasião, ele não acreditava e exclamava (utilizando uma expressão comum aos jovens): *será meu!* Não houve falhas: hoje ele é o responsável por essa igreja, atendendo num lugar onde *Deus quis que eles* estivessem. E estar num lugar onde Deus *não queira* significa “improdutividade”, ou seja, ele não vai *produzir nada*, não vai *fazer nada*. Tal qual Ivan, reconheceu que o evangelho é o mesmo para todos os evangélicos. Se Ivan apontava a

⁸ Ivan, entrevista em 10/11/2004.

⁹ 84km distante de Florianópolis.

¹⁰ Rodolfo Abrantes, ex vocalista da Banda de *rock*, Os Raimundos, que se converteu em 2001. Ver testemunho no *site* http://www.baladagospel.com/testemunhos/testemunho_24.htm.

diferença no vestuário do grupo, Natanael indicava as diversas “linguagens”. Uma delas, a linguagem técnica, assinalando que havia diferenças entre a *do surfista e a do skatista*¹¹. Em outro momento referiu-se à linguagem musical: o som do skatista é *pauleira*, do surfista é *reggae* e do futebolista é *pagode*. Outra diferença apontada por ele foi referente à estética atlética: o surfista é *cabeludo*¹² e, por fim, enfatizou aquilo que é o maior orgulho dos pastores e fiéis dessa igreja: o púlpito é uma prancha de surfe com dois golfinhos. Seu público-alvo, obviamente, são os surfistas, embora os fiéis venham de várias outras modalidades esportivas. O número de pessoas que a freqüentam semanalmente gira em torno quatrocentas. Vale destacar que todos os pastores dessa igreja são surfistas; Natanael, também trabalha confeccionando pranchas de surfe. Sua ordenação a pastor deu-se em 2005, pelo apóstolo Rinaldo. Nessa Igreja, para ser consagrado pastor, primeiro é preciso ser reconhecido pelo “chamado” e, depois, pela unção¹³. A missão da Igreja é a mesma apresentada por todos, ou seja, *levar as pessoas a conhecer Deus através de Jesus Cristo*. Para que ocorra esse “conhecimento”, eles desenvolvem trabalhos com diferentes grupos de pessoas: *com dependentes químicos, com casais, em eventos musicais, em assistência social, em campeonato de surfe e reuniões caseiras*¹⁴.

Enquanto eles fundavam suas igrejas, o bispo da Renascer Floripa seguia ampliando suas ações e locações de mais igrejas, não só na cidade como em outras localidades do estado e fora dele. O carisma de Bita assegurou-lhe, como já foi visto, o convite para candidatar-se a vice-prefeito da capital, na chapa “Avança Florianópolis”, com Dário Berger, para a gestão 2004-2008. Esse convite o surpreendeu, pois não tinha experiências no âmbito da política. Segundo Romero¹⁵, a figura carismática de Bita estava muito vinculada ao trabalho por ele realizado em obras assistenciais e campanhas sociais. Líderes carismáticos, particularidade das igrejas neopentecostais, sugerem instituições reconhecidas, também, como portadoras de carisma: IURD (Edir Macedo), IERC (Estevan Hernandes), Internacional da Graça (R.R. Soares), Bola de Neve (Rina), Renascer Floripa (Bita Pereira), entre outros.

¹¹ Exemplos da linguagem dos skatistas: **snake**, andar em um obstáculo que somente poucas pessoas conseguem; **spine**, quando duas rampas são colocadas uma de costas para a outra sem nenhuma plataforma – a junção é chamada de spine; e wallride, andar de skate pela parede. Disponível em <http://www.surfboys.com.br/2005/detalhenews.asp?grupo=2&news=1>, acesso em novembro de 2007. Sobre a linguagem dos surfistas, algumas expressões já apareceram neste texto como tubo, dropar e rabiari (roubar a onda).

¹² Natanael, entrevista em 03/06/2005.

¹³ “Ter Jesus no coração”; “ter o Espírito Santo dentro de si, ou residindo, habitando nele”, são expressões que traduzem o seu significado. Ela também tem a função de autoridade.

¹⁴ Informação obtida via e-mail, em 08/08/2008.

¹⁵ ROMERO, Op. cit. 2005. Das páginas 63-70 a historiadora detalha e analisa toda a campanha da chapa, até a votação final, centrando sua atenção em Bita. Como não nos deteremos neste particular, recomendamos a leitura deste importante e qualificado texto.

Resultado de seu prestígio, o respeito nos setores evangélico e empresarial se revertia favoravelmente na conquista de votos desses segmentos, principalmente dos evangélicos. Convite aceito, o discurso em torno de sua candidatura, direcionado aos membros da Igreja e aos evangélicos, foi “muito além de querelas políticas locais e da idéia de reverter o quadro de perseguição local sofrida”¹⁶. As perseguições referiam-se à perda do espaço do adro da catedral para as evangelizações, ocorrida na gestão da Ângela Amin, e às penalizações imputadas à Renascer pelos setores responsáveis pelo cumprimento da Lei do Silêncio, proibindo barulho após às 22h. Essas duas situações teriam sido causadas por lideranças católicas da cidade.

Assim, seu discurso foi permeado pelo pensamento de que “era chegada a hora dos filhos de Deus terem um governante para dirigir a cidade por meio de leis divinas, pelas mãos de deus, em nome Dele e abençoado por Ele”¹⁷. É um discurso recorrente no meio evangélico, de caráter apelativo para o discurso das “forças invisíveis” que na política operam¹⁸.

A chapa adotou uma estratégia de campanha que resultou na sua vitória, em outubro de 2004: de um lado a “espetacularização” de Bitá entre os evangélicos e, de outro, a sutil visibilidade e vinculação de seu nome e de sua história como bispo de uma igreja evangélica¹⁹.

Nas eleições de 2004, candidatos e partidos perceberam a importância da força política dos evangélicos, além do forte carisma de suas lideranças; nas eleições de 2008, tal fato não foi ignorado por uma chapa local, porém o resultado não foi o mesmo. Um dos motivos da derrota terá sido a falta de carisma de Renato Marques? Ou a força política de Bitá à frente da prefeitura teve maior peso entre os evangélicos?

Ao longo dos quatro anos da administração Dário-Bitá Pereira, as referências verbais e escritas feitas a Bitá vinham sempre acompanhadas de um mini-currículo: sobre a sua condição de surfista profissional, sobre o seu envolvimento com as drogas, sobre a fundação do movimento surfistas de Cristo e sobre a sua condição de bispo de uma (duas) igreja evangélica. Por duas vezes, Bitá assumiu a prefeitura. A primeira, em 2006, por um mês, mediante licença do prefeito Dário Berger. A segunda, quando este se licenciou para disputar a reeleição, em 06/08/2008. Bitá ficou no cargo até 31/12/2008. Nesta segunda cerimônia de

¹⁶ ROMERO, Op. cit. p. 65.

¹⁷ Idem.

¹⁸ ORO, 2003.

¹⁹ ROMERO, Op. cit. p.70.

posse ele demonstrou, mais uma vez, como a política confessional funciona: reservou, para este evento, um credenciamento exclusivo para autoridades eclesiásticas²⁰.

Retomando as reflexões de Burity sobre o deslocamento público/privado e o vínculo religião e política, a situação acima descrita sugere, também, o “*status* do político e do religioso”, porque mais que as reafirmações consentidas pela linguagem acerca da “volta da religião” ou da “ampliação da esfera pública ou política”, fica visível a ocorrência de “uma mudança na definição do que seja política ou religião”²¹. De acordo com o autor,

o religioso e o político se desterritorializam – multiplicando-se suas instâncias e “flutuando” através das fronteiras culturais, políticas e mesmo econômicas das muitas sociedades contemporâneas. Não quer dizer que estejam em toda parte, nem que possam investir igualmente qualquer espaço social. Antes, a desterritorialização é relativa à definição que herdamos, tradicionalmente, do modelo estatal e eclesiástico de política e de religião. Há migrações, transversalidade e superposições parciais dos dois terrenos pelos espaços e tempos das sociedades concretas em que vivemos²².

Entretanto, Bitá não é mais o bispo da Renascer Floripa desde o dia 23 de junho de 2007 e nem mais o vice-prefeito/prefeito desde 01 de janeiro de 2009. A prisão do casal Hernandez, nos EUA, agitou centenas de igrejas do país, e a de Florianópolis não ficou ileso nessa situação. Segundo Cláudia, por não concordarem *com as atitudes do apóstolo Estevam e da bispa Sônia e com os desígnios que a igreja estava levando*²³, eles romperam com ela, divulgando a seguinte mensagem de despedida:

Amados irmãos. Gostaríamos de agradecer por todo amor e carinho que recebemos na Igreja Renascer durante estes 16 anos. Certamente crescemos em todas as áreas de nossas vidas e devemos muito a cada um de vocês. Temos uma história ao lado de vocês e nem as rugas do tempo poderão apagar o amor e as experiências que adquirimos. Amamos a Visão da Igreja e cremos que haverá o tempo da honra, portanto estamos saindo crendo que o trabalho árduo com que semeamos a Palavra, terá continuidade através do Bispo Sérgio. Será difícil desvincularmos nossas vidas, pois teremos uma eterna dívida de amor. Portanto, amigos e irmãos seremos eternamente. Esta atitude não foi fácil, mas necessária pelo bem da obra e por nosso chamado e constituição. Amamos vocês e temos um coração bastante agradecido por todo este período. No imenso amor de Jesus, Bps. Bitá e Cláudia Pereira, 28/06/07²⁴.

A nota divulgada encobre os motivos reais do abandono deles, uma vez que ocultam os problemas causados pela dimensão do escândalo envolvendo a prisão do casal Hernandez nos EUA e seus inúmeros processos em andamento no Brasil. Fato é que uma semana depois, o bispo Bitá e a episcopisa Cláudia inauguraram a sua igreja denominada “Livre em Jesus”,

²⁰ Disponível em <http://clipping.planejamento.gov.br/Noticias.asp?NOTCod=448360> acesso em agosto de 2008.

²¹ BURITY, Op. Cit., p. 34.

²² Ibid., p. 35.

²³ Relato verbal concedido, via telefone, em julho de 2007.

²⁴ Disponível em <http://www.uniaonet.com/bscfloripa.htm>, acesso em dezembro de 2007.

realizando o primeiro culto com a presença de mais de trezentas pessoas. Localizada na rua Padre Miguelinho, 96, antigo Cine São José, no centro da cidade, em 19/07/2008 aconteceu a festa de seu primeiro aniversário.

É uma igreja que já nasceu grande, ostensiva. Já possui um *site*²⁵ e uma programação que envolve seus fiéis em quatro noites (quartas, sextas, sábados e domingos), além de ter, em suas instalações, um bazar de roupas doadas. Isso reforça o que já havíamos acentuado: essas igrejas estão sempre com suas portas abertas, atendendo, de múltiplas formas, “as necessidades” das pessoas.

Desde que Bitá testemunhou a sua conversão, tudo se reverteu favoravelmente à sua vida pública: a criação do movimento evangélico (1983/84); a fundação da Igreja Renascer Floripa (1992-2007); a eleição municipal de 2004, sagrando-se vice-prefeito da capital catarinense e, atualmente, além de ser bispo da sua nova Igreja, é também, Secretário Municipal. Vê-se que as *estacas da tenda* que apareceram no “sonho” do apóstolo Estevam continuam encontrando solo fértil.

Todos esses acontecimentos, acompanhados de lutas, conflitos e tensões próprios de um campo social²⁶, neste caso, dos campos religioso e político, parecem não sucumbir ao processo de expansão de igrejas. Ao contrário, criam uma diversificada estrutura de atividades, sendo ela a ligação entre o fiel e a igreja.

Entretanto, já foi apontado que a propagação de igrejas evangélicas tem recebido, no meio político evangélico, algumas críticas, porque elas não têm garantido uma unidade política em torno do seu crescimento, senão uma “fragmentação das vertentes políticas de cada denominação”. Isso gera, segundo o pastor Celso Carbonara, uma independência política. Para esse pastor, que pertence a uma congregação da Assembléia de Deus em Brasília, o problema reside na facilidade em se abrir igrejas evangélicas, pois não há normatizações mais austeras, mais controladoras. Segundo ele, “não é como abrir um McDonald’s, que toda loja tem que seguir um padrão. É como abrir uma empresa, pode usar o nome sem autorização da matriz”²⁷.

Quanto à expansão do movimento, procurarei estabelecer diálogos entre a institucionalização e desinstitucionalização do movimento. Minha hipótese é que o movimento dos atletas do surfe de Florianópolis abriu caminhos para a fundação, mais do que

²⁵ Disponível em <http://www.livreemjesus.com.br/igrejas.php>, acesso em março de 2008.

²⁶ BOURDIEU, Op. Cit., 1982.

²⁷ Pastor Carbonara, in: GAMA, Op. Cit. Grifo meu.

de igrejas, de várias instituições religiosas e, conseqüentemente, expandiu o neopentecostalismo na cidade. Assim, o próprio movimento “institucionalizou-se”, e as igrejas deram visibilidade à sua institucionalização.

Essa institucionalização esteve representada fortemente na constituição dessas igrejas, compreendidas no seu sentido genérico, isto é, como uma entidade, um templo, uma comunidade ou um grupo que se reuniu para comungar dos mesmos preceitos religiosos. Igreja e movimento são instituições se considerarmos o conceito de institucionalização de Berger e Luckmann: “A institucionalização ocorre sempre que há uma tipificação recíproca de ações habituais por tipos de atores²⁸”, ou seja, essa tipificação é sempre compartilhada e “acessível” a todos que dela fazem parte. Há uma composição de papéis ou de funções que devem ser representados por todos, no interior de uma instituição. A igreja, que foi produzida tanto na sociedade quanto por ela, vê esses papéis e essas funções constituindo-se em modelos comportamentais generalizados.

Para os autores, dois princípios constituem a instituição: “a historicidade e o controle”²⁹. O primeiro, no caso desta pesquisa, referiu-se ao processo histórico em que foram construídos o movimento e as igrejas. No segundo elemento, movimento e igreja são agentes controladores do comportamento humano, formando modelos que são determinados por ele. Isso implicou numa submissão ao controle social, “religioso”. Como exemplos disso, temos a reprovação do uso de drogas, da infidelidade, da homossexualidade, a manutenção da virgindade até o casamento etc.

É preciso, para que ocorra essa tipificação (padronização) recíproca, que haja “uma situação social duradoura, na qual as ações habituais [...] se entrelacem”³⁰. O processo de comunicação, a linguagem entre eles, é o que terá de se tornar habitual, o que lhe propicia garantir a sua legitimidade.

Há uma íntima relação entre institucionalização, no seu caráter burocrático, organizacional, corporativo, e a religião, pensada como um sistema de significados ou um conjunto de crenças, valores, princípios, preceitos e práticas que se reveste de caráter sagrado³¹. Assim, compreende-se que, pela via da corrente neopentecostal, houve uma institucionalização de pertencimento à igreja; um sistema religioso institucionalizou-se porque buscou a sua organização nos princípios regimentares de uma religião.

²⁸ BERGER e LUCKMANN, Op. cit. 1985, p. 79.

²⁹ Idem.

³⁰ Ibid., p. 83.

³¹ Consideram-se aqui as grandes religiões como o Hinduísmo, o Budismo, o Confucionismo, o Taoísmo, o Islamismo, o Judaísmo e o Cristianismo.

Entretanto, mesmo tendo creditado o reforço no crescimento do campo evangélico em Florianópolis à abertura das igrejas pelas lideranças do movimento, este não se esgota nela. Por quê?

A expansão não é medida somente pela quantidade de igrejas que se abrem, mas, numericamente falando, por outros movimentos, agrupamentos religiosos que surgem e, com eles, a quantidade de pessoas que se convertem ou se tornam seus seguidores³². Por outro lado, em Florianópolis, a expansão dos evangélicos no campo religioso da cidade repercutiu, também, naquilo que essas quantidades representam para esse campo. Citamos dois exemplos: um, no âmbito da música, com o crescimento de bandas e corais que se apresentam em festivais, em eventos religiosos, em diversas igrejas de diferentes denominações e cleros; o outro, no âmbito educacional universitário, com as pesquisas, os artigos, os núcleos, os laboratórios, enfim, a produção de conhecimento que abre espaços para tematizar religiosidades, espiritualidades, movimentos religiosos, entre outros³³.

O olhar para essa realidade impulsiona-me a afirmar que a religião sempre existirá independentemente de uma institucionalização rigorosa. Esse pensamento vai na direção de Portella, quando afirma que a religião está “muito mais presente nessa sociedade contemporânea, seja em agências múltiplas filiadas à tradição cristã, seja fora desse modelo, em representações ‘civis’, nas suas diferentes roupagens³⁴”. Observa-se, então, um movimento de restituição, uma recomposição da religião, e não a sua total decadência. Levando-se em consideração que tanto o catolicismo quanto o protestantismo – e, nele, o pentecostalismo – são representantes do Cristianismo, a queda de um e a ascensão do outro mantêm o equilíbrio de ambos ou, no mínimo, favorecem a busca de um processo de revitalização. No Brasil, não faltam exemplos disto. Pode-se citar a estratégia trazida pela Igreja Católica para “reter os seus fiéis e barrar o avanço pentecostal”, como foi o caso do Movimento de Renovação Carismática Católica, conhecido como MRCC. Outro exemplo foi o papel ativo que ela (Igreja Católica) teve nas discussões e contribuições de mudanças sociais brasileiras, através da Teologia da Libertação³⁵, que fundou as Comunidades Eclesiais de Base – CEBs. No mundo, entretanto, assiste-se a uma restituição religiosa do Islamismo, ultrapassando o Cristianismo em número de seguidores. Mesmo assim, isso não é garantia de

³² Exemplo deste extrapolamento da pesquisa é o crescimento dos evangélicos no Brasil e, recentemente, do islamismo, constituindo-se como a maior religião no mundo.

³³ Exemplo disso são as monografias, dissertações e teses; as produções de livros, de artigos em revistas científicas; laboratório e núcleo; os grupos de trabalhos temáticos nas organizações científicas, entre outras atividades, existentes nos programas de graduação e pós-graduação do Centro de Filosofia e Ciências Humanas/CFH/UFSC. Ver o site <http://www.pos.ufsc.br/historia/>.

³⁴ PORTELLA, 2006, p. 76.

³⁵ Movimento que tem na teoria marxista, os fundamentos para explicar o evangelho sob a ótica social.

uma “decadência”, pois o trânsito religioso, o pluralismo religioso, o processo de secularização e a globalização, entre outros aspectos, interferem em todas as estruturas teológicas das religiões.

Há interferências, também, na compreensão acerca da concepção de religião. Se, na tradição cristã, segundo Antoniazzi, ela “é uma relação com o Absoluto, com o Transcendente, com o Deus Criador e Pai [...] e que a Ele devemos obediência e adoração”³⁶, na versão corrente, “ela é uma inversão dessa atitude. Não é tanto servir a Deus quanto, em certo sentido, servir-se de Deus. Ela se transforma num lugar de solução de problemas, de cura dos nossos males, de consolo ou compensação”³⁷. Em outras situações, segue Antoniazzi, “a religião antiga – centrada na busca da ‘salvação’ em sentido forte (do pecado, daquilo que afasta de Deus e impede a vida eterna em comunhão com Ele) – se transforma numa religião da ‘saúde’, do corpo sadio, do esporte, do bem-estar-físico”³⁸.

Não se pode ignorar, porém, as reflexões em torno da desinstitucionalização religiosa. Ela está freqüentemente associada a dois aspectos: um, relacionado à propagação de igrejas, de movimentos e agrupamentos religiosos paraeclesiais, e o outro, aos que se designam “sem religião”. Há, também, outros, ainda, a considerar, como os elementos econômicos, culturais, políticos, e que são co-responsáveis pelo que se chama desinstitucionalização religiosa.

Acompanhando as análises de Burity: se há de um lado, os limites do político excedendo o Estado, o que confere a incapacidade do “neutralismo” e da separação Igreja e Estado no disciplinamento da relação religião/política, há, de outro lado, uma “visível desinstitucionalização” da religião, manifestada na proliferação de igrejas, movimentos e grupos informais – estes, estão desatrelados de protocolos de autorização ou aprovação eclesial –, bem como na “difusão/disseminação do religioso para além das fronteiras reguladas pelas instituições religiosas”³⁹.

Os sem religião constituem-se nesse processo de desinstitucionalização, pois eles tendem a optar por nenhuma religião, ou por uma outra forma de religiosidade que não se conforma num modelo institucional religioso estabelecido, nesse caso, a igreja. Eles se transformam “num *bricoleur*, que não se prende a fidelidades institucionais, conjugando crenças e práticas na definição de sua religiosidade”⁴⁰.

³⁶ ANTONIAZZI, 1998, p. 16.

³⁷ Idem.

³⁸ Idem.

³⁹ BURITY, Op. Cit., p. 34.

⁴⁰ GRUMAN, 2006, p. 106.

Através das exposições efetuadas, é inegável a existência de processos desinstitucionalizantes em andamento, e eles não vêm sozinhos com a religião. Esta está acompanhada de uma desinstitucionalização sócio-histórico-cultural presente na esfera familiar (moradias separadas), escolar (ensino a distância), política (aspirações de grupos), econômica (economia informal), entre outras.

A desinstitucionalização é um processo multifacetado que implica uma mudança avaliativa, uma transformação, uma desconstrução de paradigmas, de ideologias, de padronizações comportamentais, de poder etc. Não basta desinstitucionalizar algo, se não houver um exame daquilo que se propõe desconstruir. Necessariamente, ela não implica um abandono total da instituição, daí o “movimento de tensões, de interferências” que ocorre nela e entre ela e outras instituições.

Quando assistimos ao célere processo de desinstitucionalização, em que a religiosidade volta a se expressar livremente, fora das amarras institucionais e da “rígida regulamentação das igrejas cristãs”⁴¹, parece que esta pesquisa vai na contramão desse processo ao afirmar justamente o contrário, que a partir de uma situação localizada, há um processo de institucionalização religiosa. A experiência religiosa vivida no movimento dos surfistas deu lugar à regulamentação e à custódia e com isto à sua institucionalização. Ela, a institucionalização do movimento significou a institucionalização não só de igrejas, mas de uma corrente religiosa: o neopentecostalismo.

Assim, as igrejas dessa vertente, segundo Comblin,

propõem e vivem uma religião de fé personalizada: o crente descobre Jesus Cristo, aceita Jesus Cristo de modo pessoal e vivencial como nunca o experimentará na sua trajetória católica ou protestante tradicional. Tem acesso a uma liberdade interior numa fé pessoal que lhe dá a impressão de ter ultrapassado o limiar. Antes, vivia sob a lei (a lei católica), agora está movido pelo Espírito. Estas Igrejas simplificam todo o aparelho institucional e se concentram na experiência de fé⁴².

Retomo as análises de Comblin, agora sobre o neoliberalismo e sua relação com a religião, em busca de uma resposta às “seduções” citadas acima. No que tange à religião no capitalismo, os neoconservadores, segundo ele, “apelam para as Igrejas cristãs para que tratem de dar remédio ao vazio espiritual e moral do mundo atual”. Enquanto o capitalismo supõe as virtudes puritanas tradicionais, a sociedade supõe a transmissão de valores sociais. Na verdade, o que se propõe é que o cristianismo mantenha a sociedade para que o capitalismo possa continuar destruindo-a. Para que esse jogo continue, as igrejas têm a tarefa de corrigir, de compensar os estragos feitos e assim sucessivamente. Para sair dessa situação, diz ele, “as

⁴¹ ANTONIAZZI, Op. Cit. p. 12.

⁴² COMBLIN, 1998, p. 150.

empresas tratarão de comprar a colaboração das Igrejas, oferecendo-lhes um *status* interessante na sociedade”⁴³. Esse parece ser o preço a ser pago pela proliferação de igrejas que abrem diariamente.

Porém, o fortalecimento da instituição religiosa, resultante da importância que o neopentecostalismo dá as suas igrejas, vem para se opor às fragilidades, às limitações, aos desprestígios, às neutralidades das demais instituições societárias. Nesse aspecto, a desinstitucionalização pode aparecer justamente em decorrência dessas debilidades do processo de integração societária.

O poder de autoridade outorgado às igrejas aqui fundadas se configurou no *boom* do movimento neopentecostal na cidade e elas foram ao encontro do pensamento de Brenda Carranza:

O século 20 acabou, a técnica e a ciência avançaram revolucionando a medicina, as comunicações e a indústria bélica, mas a brecha entre países ricos e pobres aprofundou-se, a exclusão de grandes porções da humanidade dos benefícios econômicos, sociais e culturais estabeleceu-se como forma de organização social. Portanto, a promessa não foi cumprida. Além disso, longe de a religião ser banida do âmbito público, ela parece ter ganhado um revigoramento do religioso e do mágico, com o ressurgir de movimentos religiosos que trazem novas formas de expressão, inquietações e preocupações, incorporando ou rejeitando a nova fase do capitalismo, seja na sua face econômica (neo-liberalismo), seja na sua face sociocultural (globalização)⁴⁴.

As reflexões de Carranza instigam a pensar nas relações entre política e religião e, conseqüentemente, na relação entre capitalismo (neoliberalismo) e religiosidade, tema de suma relevância nos estudos de Comblain.

Considero importante destacar que, apesar destas análises recaírem sobre um dado movimento religioso neopentecostal, na “Ilha da Magia” (Florianópolis), o fenômeno da religião atrelada à política atinge quase todos os continentes, em especial a América Latina. Nesse sentido, parece que o crescimento das igrejas evangélicas pulsa no sangue das “veias abertas da América Latina”⁴⁵, em que os sistemas de exploração das populações latino-americanas não são meros produtos do destino ou de Deus: “foi Deus quem quis”. Ali, Galeano procurou quebrar a cronologia linear da historiografia oficial para desnudar o “saque” ao continente executado pelas classes dominantes de outrora e pelo atual modo de produção capitalista, saque persiste desde o chamado “descobrimento”. Segundo esse autor, é preciso um confronto dos fatos da história deste continente, visando à desmistificação, e,

⁴³ CONBLIM, 2002, p. 79.

⁴⁴ “De que, na medida em que a ciência e a tecnologia avançavam, substituiriam a religião como explicação do mundo” (CARRANZA, 2003, p. 21).

⁴⁵ GALEANO, 1986.

portanto, à radicalização da denúncia dos problemas de natureza social, política e econômica que atingem milhões e milhões de pessoas, jogadas à sorte pelas políticas neoliberais. Mesmo tendo escrito este livro há mais de trinta anos, o autor adverte que “o mundo agora é mais injusto que quando escrevi ‘As veias abertas da América Latina’”⁴⁶.

5.2 O neoliberalismo e a religião

Grosso modo, pode-se dizer que o neoliberalismo é uma utopia ou teoria que pretende dar uma explicação total sobre o ser humano e sua história a partir da economia, fazendo desta o epicentro do ser humano. Pode ser compreendido como uma teoria econômica, como utopia, como ética ou como filosofia do ser humano. Uma filosofia que se apresenta como teoria econômica, dotada de todo o valor científico que o mundo atual atribui à economia política. Talvez seja por esse motivo que o capitalismo “adotou” o neoliberalismo, achando nele a melhor arma para conquistar as mentes do mundo ocidental e de todo o mundo. Contudo, “o capitalismo não está comprometido pela ideologia neoliberal, ou seja, ele pode abandonar essa ideologia e escolher outra mais eficiente, caso o neoliberalismo se revelar menos eficiente, menos vantajoso”⁴⁷. Nesse sentido, o capitalismo busca aquela ideologia que possa tornar mais rentável o capital e a sua reprodução e perpetuação. Isso é visível na América Latina e nos demais continentes, onde ele travestiu-se com os preceitos neoliberais.

O uso do termo neoliberalismo⁴⁸ não é uma questão de retórica ou simples jargão do senso-comum acadêmico ou militante (como querem seus defensores nesses tempos de pós-modernismos), mas uma corrente do pensamento econômico recorrente ao liberalismo inglês e elaborada, principalmente, em Chicago, sob a inspiração de F. Hayek, tendo seu marco na década de 80 e expandindo-se em todo o mundo. Seu eixo é o chamado “pensamento único” e, com a falência do Estado e com as eleições de Margareth Thatcher e Ronald Reagan, foi retomado por Milton Friedman e outros⁴⁹.

Assim a ideologia neoliberal prospera e torna-se a ideologia dominante na década de 80, tendo por um lado a convergência histórica entre as teorias e utopias neoliberais e, por

⁴⁶ SILVA, 2005.

⁴⁷ COMBLIN, 2001, p. 15.

⁴⁸ Trata-se de uma corrente do capitalismo atual, oriunda do liberalismo clássico, tendo como mentores intelectuais os economistas ingleses do século XIX, Adam Smith, David Ricardo e Thomas Malthus, cuja essência teórica advoga as seguintes idéias: a luta de classes antagônicas não existe; prega o livre jogo das leis do mercado, compreendida por essa corrente como *lei natural* e a única capaz de regular a economia. Nesse sentido, o Estado deve simplesmente intervir para proteger o funcionamento do mercado e não para obstaculizá-lo. Nessa visão de mundo, o importante é o lema *laissez faire, laissez passer*, isso é, o indivíduo e sua liberdade de ir e vir, empreender e consumir (ANTUNES, 1999).

⁴⁹ Ver COMBLIN, 2001 e ANTUNES, 1999.

outro lado, os movimentos sociais. Nesses meandros é que acontece a ascensão do neoconservadorismo e o predomínio da pós-modernidade como crítica radical da modernidade. Também vale destacar que o neoconservadorismo estadunidense se estendeu com grande vigor para a América Latina, concomitantemente, a um movimento latino-americano específico. Além do mais, urge lembrar que, embora neoconservadores e neoliberais tenham as suas idiossincrasias, identificam-se com e nas transformações atuais, isto é, seguem o programa liberal. É, portanto, nesse emaranhado ético-político que política, economia e religião se mesclam e, conseqüentemente, é quando os neoconservadores encontram no neoliberalismo “o caminho que leva à restauração da ordem espiritual e da moral que é o objeto de suas aspirações”⁵⁰. Nesse *imbróglio*, conforme analisa Comblin, alguns neoconservadores consideram que no âmago da crise moral e cultural, há uma crise espiritual e, consubstancialmente, uma crise religiosa, o que significa que, sem um retorno à religião, não poderá haver uma recuperação do *ethos* cultural. Além do mais – os valores no ponto de vista axiológico, os valores tradicionais – têm fundamentos religiosos e não podem, portanto, reconstituir-se sem base religiosa. Por isso há, como se vê na atualidade, um apelo à religião, em especial, a cristã⁵¹.

Em Bourdieu, o neoliberalismo se constitui numa “utopia, (em vias de realização), de uma exploração sem limites”, numa máquina infernal, cujo programa científico de conhecimento é convertido em programa político de ação. Visa criar condições de realização e de funcionamento da teoria, através da ruptura global entre economia e realidades sociais, constituindo-se, portanto, num programa metódico e planejado de destruição da coletividade, sobretudo pela via da violência estrutural do desemprego. Enfim, da destruição de uma civilização⁵².

Assim é que “a estética relativamente estável do modernismo fordista cedeu lugar a todo o fomento da instabilidade e qualidades fugidias de uma estética pós-moderna que celebra a diferença, a efemeridade, o espetáculo, a moda e a mercantilização de formas culturais”⁵³. Em linhas gerais, pode-se dizer que as principais características da ideologia pós-moderna são: a ausência de distinção entre esquerda e direita; a ciência como mero jogo de linguagem; a informação contando mais do que a produção; desmaterialização do dinheiro; a verdade confundida com desempenho; o relativismo cultural; o pluralismo e ecletismo doutrinários; a submissão ao “deus-mercado”; as privatizações; a supremacia do espaço sobre

⁵⁰ COMBLIN, p. 73.

⁵¹ Idem.

⁵² BOURDIEU, 1998, p. 137.

⁵³ HARVEY, 1998, p. 148.

o tempo; o fim da história e da memória; o predominando do econômico sobre o social; a simbiose entre cultura e comércio; a pornografia de massa, a diminuição e banalização dos afetos; a recusa das causas e da gênese das coisas; a impotência cívica do voto; o banco dominando a fábrica⁵⁴.

Em suma,

Para essa ideologia: a razão, a verdade e a história são mitos totalitários; o espaço e o tempo são sucessão efêmera e volátil das imagens velozes e a compreensão dos lugares e instantes na irrealidade virtual, que apaga todo o contato com o espaço-tempo, enquanto estrutura do mundo; a subjetividade não é a reflexão, mas a intimidade narcísica e a objetividade não é o conhecimento do que é exterior e diverso do sujeito, e sim um conjunto de estratégias montadas sobre jogos de linguagem, que representam jogos de pensamento⁵⁵.

O resultado de toda essa ingerência pós-moderna sobre a vida cotidiana da maioria das pessoas é que vivemos de simulações de trabalhar, sob a égide do trabalho precário que termina por repercutir no suposto tempo *livre*⁵⁶. Nessa lógica, a espetacularização e mercantilização da religião, no limiar de seu conluio ético entre a política e a economia, culmina por fetichizar um Deus efêmero subjetivo – criado pelos interesses econômicos, políticos e culturais dos pastores das igrejas neopentecostais e de outras.

Para Comblin, ao focar a relação entre capitalismo (neoliberalismo) e cristianismo, ele chama a atenção sobre a religião neoconservadora, que deriva com facilidade para as terapias, estas, que provenientes dos EUA, chegam a ocupar o lugar da religião tradicional em muitas de suas grandes cidades. Segundo ele, a possibilidade de penetração da “religião transformada em terapia” não está afastada de acontecer nas Igrejas da América Latina. Contudo, se sua reflexão, a América Latina possui o seu próprio neoconservadorismo, que também está imbricado com o neoliberalismo. No entanto, os neoconservadores não se referem ao modelo neoliberal, rejeitando tudo o que diz respeito à modernidade. Porém, no confronto com a atual forma de modernidade de matizes neoliberais, não se manifestam. É interessante notar, por esse lado, que a “doutrina social da Igreja” – principalmente a Católica – não oferece nenhuma proposta de sociedade e nem fornece bases para uma reconstrução social. Esta postura da Igreja, na verdade, vem acompanhada de contradições e conveniências de natureza política entre elas, pode-se destacar: a) a “Igreja multiplica as advertências contra os excessos ou abusos do capitalismo”, porém sem se opor ao modelo neoliberal; b) a Igreja, contraditoriamente, não aprova a teoria neoliberal, mas ao mesmo tempo inculca, aceita e

⁵⁴ SILVA, 2003 e 2003a (p. 16). Nas duas obras, esse autor sintetiza estas idéias, apoiado nas obras de vários autores, entre eles Perry Anderson, Frei Betto, Marilena Chauí, além de David Harvey.

⁵⁵ CHAUI, 1999a.

⁵⁶ SILVA, Op. Cit. 2003.

adapta-se “convenientemente” à prática neoliberal. Isso acontece em tal medida que “em momento algum as entidades que estruturam a implantação do modelo neoliberal se sentiram incomodadas ou restringidas pela ação da Igreja”⁵⁷.

Comblin cita teólogos neoconservadores⁵⁸ que parecem ignorar, de um lado, que o capitalismo neoliberal produziu desigualdades jamais pensadas, sobretudo no que diz respeito à lógica do “deus mercado” e, por outro lado, que o cristianismo “produz tolerância, pluralismo, espírito de liberdade no respeito ao outro”, e a solidariedade, a criação de laços sociais através do mercado. Aliás, quanto ao “deus mercado”, é preciso levar em conta que o neoliberalismo se constitui em uma religião, justamente pelo seu fascínio ao mercado e, segundo o autor, parece que os teólogos acima mencionados “não percebem que o mercado liberal é também pura utopia⁵⁹. Na verdade, o que ocorre é que as virtudes do mercado é que parecem ser fruto do cristianismo. Nesse sentido, coincide com o capitalismo, que é mercado concreto, real, sem nenhum traço de utopia. Em essência, o cristianismo imbricado com o capitalismo tem as seguintes características: a) estimula as virtudes adaptadas a uma sociedade de mercado livre – iniciativa, responsabilidade, realismo, apego ao concreto, não se conciliando, assim, com as puras utopias como são os socialismos; b) o cristianismo favorece o espírito de liberdade e de iniciativa, sobretudo, para dominar o mercado, defender os direitos dos pobres e dos fracos e limitar o poder dos grandes⁶⁰.

5.3 Mercado e *marketing* religioso: a “espetacularização” evangélica

No mercado religioso atual, o “*fast-food*” da religião tem ditado as regras do jogo capitalista. Luís Martino, ao refletir sobre isso, recorre a Santos para dizer que, encontramos desde padres-cantores celebrando os *showmissas* para milhares de pessoas – Padre Marcelo Rossi é o representante máximo –; até líderes evangélicos que lotam seus templos e engordam suas contas bancárias; centros espíritas, terreiros e outros espaços sagrados que abrem com frequência; revistas laicas que dedicam páginas às possibilidades da utilização de Deus como agente de negócios e, por fim, lojas faturando gnomos e duendes⁶¹.

Numa referência a Marx, que afirmou: “no capitalismo nada mais é sagrado”, Martino enfatiza que, ao terem de gerar mercadorias e bens, as pessoas não têm mais sua vida pautada “exclusivamente pela religião”. No entanto, questiona em seguida: “Se a religião pouco importa na vida cotidiana, o que fazem milhares de fiéis nos templos das mais diversas seitas

⁵⁷ COMBLIN, 2001, p. 79-83.

⁵⁸ Comblin, Op. Cit. Esse autor cita os teólogos M. Novak, P. Berger, R. Neuhaus, pp. 76-78.

⁵⁹ Idem.

⁶⁰ Idem. Grifo meu.

⁶¹ MARTINO, 2006.

religiosas? Como se formam “bancadas evangélicas” nas câmaras legislativas, interferindo ativamente no cenário político, construindo alianças e indicando candidatos?”⁶². Sem querer dar respostas pontuais, acredito que elas aparecem ao longo deste estudo, destacando, contudo, o processo de secularização; a Teologia da Prosperidade; os meios de comunicação de massa, entre outros aspectos que estiveram sempre imbricados com o capitalismo.

Nesse sentido, assistimos a igreja, sejam elas católicas ou evangélicas, organizando-se como empresas⁶³, demonstrando que não há quaisquer impedimentos entre a vinculação religiosa e o desenvolvimento do mundo⁶⁴ e, ainda, para a vinculação do cristianismo com a economia política.

Prova disto é o processo de expansão do neopentecostalismo em que suas igrejas, constituídas de grandes empreendimentos e com “pretensão missionária mundial”⁶⁵, continuam a crescer, expandindo-se no exterior, principalmente as igrejas Universal do Reino de Deus – IURD, a Internacional da Graça de Deus, a Apostólica Renascer em Cristo e a Bola de Neve.

Entretanto, é a IURD que tem o foco da transnacionalização⁶⁶ – com igrejas em diversos países europeus e no continente americano, na África, na China, entre outros –, oportunizando a expansão de um mercado religioso que aumenta sua oferta na cura divina, na salvação e na prosperidade.

A expansão internacional da Igreja Universal resulta de uma decisão da própria Igreja segundo seus cálculos e interesses, e ela se relaciona com as instâncias estatais somente naquilo que for exigido legalmente: passaporte, visto, registro, impostos. O procedimento usual é sempre o mesmo. A cúpula dirigente efetua um levantamento de países e cidades em que pensa instalar a Igreja. Nessa escolha é levada em consideração a possível clientela e, sobretudo, a presença de brasileiros ou hispânicos. Decidido o país e a cidade, são enviados para lá um ou mais pastores que alugam um espaço, de preferência cinemas⁶⁷ ou outros de tamanho razoável desativados, situados em lugar de grande circulação de pessoas, para dar início ao trabalho religioso⁶⁸.

De acordo com Campos⁶⁹, essa expansão evangélica ocorre, principalmente a partir da década de 70, mediante um novo panorama urbano e industrial. Soma-se a ele o processo de

⁶² MARTINO Op. Cit., p. 47.

⁶³ Ibid., p. 48.

⁶⁴ Ibid., p. 49.

⁶⁵ CAMPOS, Leonildo, 2007 (Disponível em http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod_artigo=117&cod_boletim=7&tipo=Artigo, acesso em setembro de 2007).

⁶⁶ “*Toute relation qui, par volonté délibérée ou par destination, se construit dans l’espace mondial au-delà du cadre étatique national et qui se réalise en échappant au moins partiellement au contrôle ou à l’action médiatrice des États*” (Badie et Smouts, In ORO, 2004, p. 140).

⁶⁷ Idem. Grifos meus.

⁶⁸ ORO, 2004, p. 140.

⁶⁹ CAMPOS, Op. Cit., 2007.

dessacralização, as mudanças econômicas no mundo, provenientes de uma “revolução neoliberal” intensificadora do individualismo, que acirra uma competição de ordem econômica, social, cultural. E, por fim, continua o autor, acrescenta-se o surgimento de uma sociedade inclusiva por meio do consumo. Talvez seja por esse último motivo que essa expansão ocorre também na China, país que renunciou ao comunismo e que, paulatinamente, vem identificando-se e realizando na prática uma relação com uma economia capitalista”⁷⁰.

No que se refere à lógica do mercado, Campos argumenta que ela se manifesta como uma nova lógica introduzida no campo religioso, ocasionando uma “transformação dos bens religiosos em bens de mercado”. Isso possibilita gerar espaços “para a proliferação do ‘cálculo racional’, da ‘religião de resultados’ ou da mesma lógica que impera no mundo dos negócios”⁷¹. Por isso a igreja tem que ter um time sempre vencedor⁷². Dessa forma, “a racionalização das estratégias exige que se faça um planejamento racional e antecipado das técnicas de *marketing* e de propaganda voltados para nichos específicos”⁷³.

Abrindo um parênteses, há de se levar em conta nesse planejamento a capacidade, a formação dos representantes religiosos das igrejas, dos líderes dos movimentos religiosos, entre outros, em ter e manter um “time sempre ganhador”. Se por um lado as grandes lideranças evangélicas pentecostais “convivem” com as técnicas, com as estratégias de *marketing*, o mesmo ainda não ocorre com a maioria dos representantes católicos. Exemplo disso são as palavras de Benedetti, um padre católico que, dá mostras do que significa não estar preparado para lidar com essa nova situação:

Não fomos formados para a missão. Fomos – quando muito – preparados para pastorear um rebanho já conquistado. O desafio missionário nos coloca diante de uma situação nova: ir ao encontro do outro, entrar no mundo do outro, encarar a concorrência com outras instituições religiosas⁷⁴, traduzir a mensagem para pessoas que devem ser conquistadas, rever as nossas prioridades, encontrar as metodologias adequadas⁷⁵.

Sem o objetivo de retomar a análise sobre o declínio do catolicismo⁷⁶, essa citação serve para ilustrar os motivos das preocupações expressas tanto nos discursos do Papa Bento XVI, em suas viagens mundo afora, quanto dos bispos católicos brasileiros.

Retomando o fio anterior, se, sob o prisma da transnacionalização, a Igreja Renascer em Cristo ainda não atingiu a expressividade internacional da IURD, isso não implica que ela

⁷⁰ Idem.

⁷¹ Idem.

⁷² Grifo meu.

⁷³ Campos Op. cit.

⁷⁴ Grifo meu.

⁷⁵ BENEDETTI, 1990, p. 90.

⁷⁶ Já foi abordada no capítulo anterior.

tenha menor destaque no cenário religioso. Com a introdução da televisão se constituindo num forte meio de comunicação proselitista evangélico⁷⁷, a Igreja Renascer, como vimos no capítulo anterior, após 10 anos da sua fundação também passou a ter sua emissora de televisão, o canal 53 em UHF, o Gospel TV, tendo à frente o apóstolo Hernandes como apresentador do programa *Clip Gospel*, que era veiculado pela Rede Manchete⁷⁸. A música reside no seu maior destaque, tornando-se um instrumento eficaz na geração e gestão dos recursos econômicos da igreja. Ela é o eixo principal dos seus espetáculos e assume a centralidade em suas estratégias de expansão, constituindo-se em uma linguagem/conteúdo de forte apelo à expressão corporal dos fiéis, com danças e muita coreografia, além da *performance* de muitos grupos musicais. Talvez por isso seus templos, mais do que igrejas, pareçam centros culturais ou casas de espetáculos, nos quais os cultos se assemelham a grandes *shows*. Para Siepierski, a espetacularidade não está somente nesses locais e situações, senão nos outros espaços cênicos que ela visualizou, como as ruas e praças. Os eventos festivos, como a Marcha para Jesus e o SOS da Vida *Gospel* Festival são demonstrações dessa visibilidade espetacular.

A visibilidade espetacular faz parte da chamada “Sociedade do Espetáculo”. Nessa linha de raciocínio, Debord afirma que o mundo do espetáculo é, consubstancialmente, o mundo da mercadoria⁷⁹. Na continuidade do seu pensamento, e considerando a interpretação da mídia, religião e espetáculo, ele ressalta a compreensão de que a mídia (teleevangelismo dos cultos) também faz parte de um “sistema espetacular”, que se utiliza da “linguagem espetacular” que, por sua vez, é constituída pela “forma-mercadoria”. Isso se dá, conseqüentemente, sob a égide da abstração do tempo-mercadoria e da relação espetáculo-dinheiro⁸⁰.

Na sociedade do espetáculo, o consumidor real torna-se consumidor de ilusões. A mercadoria é essa ilusão – efetivamente real – e o espetáculo é sua manifestação geral.

Não será esse argumento que subjaz à visibilidade espetacular engendrada pela Renascer e outras organizações religiosas? A resposta estaria nos produtos lançados no mercado evangélico. Se a Renascer em Cristo lançou a música *gospel*, os atletas de Cristo ou grupos similares lançaram propagandas evocando Jesus estampadas em carros, pranchas,

⁷⁷ Chega ao Brasil por volta da segunda metade dos anos 70, com programas tele-evangelistas, apresentados por famosos pregadores pentecostais estadunidenses. Até o início da década de 90, o Brasil já era o segundo país do mundo em produção televisiva deste gênero. (SIEPIERSKI, Op. Cit., 2001).

⁷⁸ SIEPIERSKI, Op. Cit., 2001. Sugerimos também ver o *site* <http://www.telehissoria.com.br/canais/emissoras/manchete/manchete19.htm>, que trata de toda a polêmica que envolveu a compra/arrendamento da Manchete pelo casal Hernandes.

⁷⁹ DEBORD, 1997, p. 33.

⁸⁰ Ibid., p. 103.

camisetas, cartazes com frases tais como “Jesus Salva”, “100% Jesus”, “Deus é fiel”. Antes promover o nome de “Cristo” do que de “outra placa”, podem pensar muitos evangélicos. Entretanto, quando o assunto “fere” a sua propaganda, como a proibição do nome de Jesus nas camisetas dos jogadores de futebol, a resposta chega imediatamente: “não há como tirá-lo do coração dos jogadores”. Essa frase foi proferida pelo atual presidente da entidade Atletas de Cristo e também, auxiliar técnico da Seleção Brasileira de Futebol, Jorge Amorim Campos, conhecido por Jorginho, diante da proibição exarada pela Federação Internacional de Futebol (FIFA). O jogador não pode mostrar e nem ter o nome de Jesus ou mensagem evangélica impressos na camiseta que usa sob a do seu clube. A entidade justificou como sendo respeito às demais confissões religiosas. Tanto jogadores quanto a equipe podem ser punidos. Não há, porém proibição que impeça esses jogadores de demonstrarem o sentido que atribuem ao sagrado. Assim, se antes Kaká comemorava os seus gols mostrando a frase “I belong to Jesus” (Eu pertença a Jesus), agora olha para cima e aponta os dedos para o céu.

Figura 5: Camiseta de Kaká: “*I belong to Jesus*”



Fonte: Agência Reuters.

Um campo de futebol ou uma praia também se tornam espaços sagrados e consagrados. O uso desses diferentes espaços provoca, no pensamento de Rubim, o desaparecimento dos espaços especializados, concorrendo assim para “essa dessacralização e para a banalização”⁸¹, do espetáculo. Com isso, segue o autor, o que é óbvio e redundante termina por causar prejuízo à força do espetáculo. Paradoxalmente, “em um mundo em que tudo pode e tende a ser transformado em espetacular, nada mais parece ser espetacular. Em

⁸¹ RUBIM, 2003, p. 95.

suma: na sociedade do espetáculo, a banalização da espetacularização produz e destrói, simultânea e incessantemente, espetáculos”⁸².

O movimento religioso de surfistas evangélicos em Florianópolis teve o seu processo de espetacularização iniciado pelo seu idealizador, com suas “pregações cênicas” ocorrendo também em espaços abertos, com destaque para as praias. Se não mais em espaços abertos, agora as “formas espetaculares” é que são adotadas pelas antigas lideranças desse movimento, em suas próprias igrejas: os testemunhos de atletas famosos, principalmente do surfe; no caso da Igreja Bola de Neve, o púlpito sendo uma prancha de surfe; as coreografias litúrgicas, entre outras. Tudo se transforma num grande *show* da vida...religiosa!

Figura 6: Pastor Rina da Igreja Bola de Neve e a prancha de surfe servindo de altar



Fonte: Revista ÉPOCA-07/07/2003.

“*O pastor é show!*” foi o título da capa da uma revista⁸³, que tinha também a foto do pastor Rina. Na matéria produzida por Pereira e Linhares, as jornalistas descreveram como os novos pastores das igrejas evangélicas pentecostais e neopentecostais multiplicam seus rebanhos e o crescimento das suas presenças na classe média. A ênfase ao sobrenatural aparece como causa de menor destaque, enquanto os investimentos são causas de maior impacto, devido às técnicas de auto-ajuda em livros com os mais diversos títulos: “Jamais Desista!” e “Vencendo Obstáculos e Conquistando Vitórias”⁸⁴.

As igrejas pentecostais se juntam às neopentecostais na tríade espetáculo-mercadoria-capitalismo, porém estas últimas dão ênfase à conquista da felicidade a partir do esforço individual, próprio do liberalismo, tal qual a prosperidade a qualquer “custo”, aqui e agora. Assim, elas costumam usar os seus cultos muito mais para o proselitismo do que para a

⁸² Idem.

⁸³ VEJA. Cabe ressaltar que essa revista não deixa de ser um veículo de espetacularização da vida social por excelência.

⁸⁴ Dos pastores Silmas Gomes e Silas Malafaia, respectivamente (PEREIRA e LINHARES, 2006).

evangelização. Isso significa que, ao utilizarem o primeiro, recorrem às estratégias publicitárias, de *marketing*, e passam a ver em suas igrejas não mais o seu fiel, o seu crente, o seu adepto, mas sim o seu cliente, o seu consumidor.

Exemplo disto é o pastor da foto acima, Rina, o surfista que como vimos fundou a Bola de Neve em 2000 e conta, atualmente com mais de 75 igrejas espalhadas pelo país⁸⁵. A prancha é a sua grande “viagem” mercadológica, estando no púlpito de todas essas igrejas, às vezes improvisada como altar.

A prancha, objeto de desejo dos surfistas, quando posicionada como altar assume um “bem inatingível do qual se acredita ser ele [o pastor] o portador”⁸⁶, uma vez que, no pensamento de Baudrillard, jamais as pessoas consomem o valor de uso, o objeto, mas sim o valor de troca, o signo⁸⁷. Em concordância com Campos,

há de se observar, em cada um dos objetos de culto, as marcas da cultura que o produziu e a lógica que orientou a sua inserção no cenário. Até porque, a sua conclusão não é uma obra do acaso, é sim consequência de uma lógica classificadora e diferenciadora, estabelecida pelos grupos sociais, levando-se em conta o poder de consagração desses sujeitos, e as regras estabelecidas por elas para a taxionomia⁸⁸.

O discurso de Rina traduz porque esses novos pastores produzem espetáculos e reinventam a fé evangélica, que vem crescendo cada vez mais. Diz ele na sua pregação: “Está estressado? Anda tomando *Yakult* com o chinelo na mão para matar os lactobacilos vivos? Pensa, ‘cabeção’! Em vez de estourar uma ‘bucha’ [fumar um cigarro grande de maconha, na gíria do surfe] e ficar ‘doidão’ por aí, ora para Deus”. Entretanto, paralelamente a essa pregação, o conservadorismo moralista aparece quando faz a defesa da virgindade até o casamento; do aborto apenas em casos de estupro; e, no que diz respeito ao homossexualismo, só entra em sua igreja aquele que se dispuser a “converter-se” ao heterossexualismo⁸⁹.

Nessa pregação de Rina, há uma forte conotação de “violência simbólica”⁹⁰; mais ainda, trata-se de um “*ethos*”, que contraria até o chamado discurso “politicamente correto”. Na verdade, trata-se de uma manifestação extremada de homofobia, que se caracteriza pela promoção do tratamento preconceituoso, das discriminações sofridas por jovens tidos como homossexuais, constituindo-se em casos, na maioria das vezes, pouco documentados. Isso se

⁸⁵ Disponível em http://www.brasilwiki.com.br/noticia.php?id_noticia=4437, acesso em julho de 2008. Sugiro a leitura do artigo de Eduardo Refkalefsky e Aline Durães (2007), que estudam detalhadamente essa Igreja.

⁸⁶ CAMPOS, Op. Cit., 1997, p. 78.

⁸⁷ Idem.

⁸⁸ Idem.

⁸⁹ PEREIRA e LINHARES, Op. Cit., 2006.

⁹⁰ BOURDIEU, 1982.

deve ao silenciamento presente em diversas esferas da vida social (religião, família, escola e outras), que colabora efetivamente para a reprodução desse tipo de violência⁹¹.

Continuando na esteira do pensamento deixado por Debord acerca do espetáculo, o autor o descreve como “uma relação social entre as pessoas, mediada por imagens”⁹². Nos movimentos esportivos de cunho religioso, as imagens, tais quais suas representações – Kaká olhando o céu com os dedos indicadores para cima – se constituem vetores preponderantes para atingir seus seguidores, impregnados de elementos de convencimento e, passo seguinte, um consentimento aos seus princípios. Essa aquiescência significa atender também aos princípios determinados pelo capitalismo. Entre outras características assinaladas por Debord, uma delas diz respeito à mercadoria como espetáculo: este “é o momento em que a mercadoria ocupou totalmente a vida social”. Não somente a relação com ela é visível, mas é impossível ver algo além dela, porque o mundo que se vê é o seu próprio mundo. Nesse sentido, “a produção econômica moderna espalha, extensa e intensivamente, sua ditadura”⁹³.

Espetáculo, mercadoria e capitalismo estão, desse modo, em estreita associação, assim como todos os eventos, espaços e tempos compõem uma grande rede social em torno da espetacularização evangélica. Essas igrejas formam uma grande “sociedade do espetáculo” neopentecostal da prosperidade. “Portanto, [...] é nessa dominação do tempo-mercadoria que é o tempo de tudo, o homem não é nada: no máximo ele é uma carcaça do tempo. [...] É o tempo desvalorizado, a inversão completa do tempo como um campo de desenvolvimento humano”⁹⁴.

Para disseminar os conteúdos envolvidos em todas essas frentes religiosas, as igrejas preparam meticulosamente seus discursos de modo a melhor vender seus produtos. Utilizam-se, portanto do espetáculo midiático, imprimindo uma ideologia vinculada, primordialmente, aos seus próprios interesses econômicos⁹⁵. Exemplo disso é a Marcha para Jesus, evento que acontece anualmente nas capitais e grandes cidades brasileiras.

⁹¹ ABRAMOVAY, 2004 e SANTOS, 2008.

⁹² DEBORD, 1997, p. 14.

⁹³ Idem, p. 30.

⁹⁴ Idem.

⁹⁵ PATRIOTA, 2007.

Figura 7: Marcha para Jesus 2008 – Florianópolis



Fonte: *Site da Igreja Batista Palavra Viva de Florianópolis*⁹⁶.

Ainda no campo da mercantilização do religioso e sua transformação em espetáculo, relembro que as igrejas neopentecostais e o movimento religioso focado neste estudo⁹⁷ se constituíram em fenômenos inseridos numa sociedade não só do espetáculo, mas também do consumo do espetáculo e do espetáculo do consumo. As drogas e o vazio existencial fizeram parte, em certa medida, desse espetáculo do consumo oportunizado pela sociedade e, conseqüentemente, presentes nos movimentos. Assim, aquelas igrejas “abrigam” esses consumidores drogados e angustiados existencialmente. Os jovens se tornam tanto o espetáculo das igrejas quanto os seus “conflitos” o consumo do espetáculo das igrejas – as letras das músicas referindo-se às drogas é um exemplo. Nesse contexto podemos considerar que, se não todas as igrejas, mas a Renascer em Cristo nacional e local; a Bola de Neve e, certamente, a Livre em Jesus se constituem em redes sociais de espetáculo, cuja mercadoria a ser vendida e consumida é a fé em Cristo para salvar os jovens das “tentações demoníacas” das drogas e dos demais problemas de natureza existencial, social etc.

⁹⁶ Disponível em <http://www.clicpalavraviva.com.br/fotos/ler.asp?cod=47>, acesso em julho de 2008.

⁹⁷ Não descartando como espetáculo, também os demais movimentos provenientes do universo esportivo.

Figura 8: Cantor e pastor Cris Durán ajoelhado e Bitá ao microfone – Igreja Livre em Jesus – 30/10/2008



Fonte: Site da Igreja Livre em Jesus⁹⁸.

Quando se trata da expansão das igrejas pela crença no “deus mercado”, percebe-se uma enorme facilidade para a abertura de novas igrejas. Rubens Moraes⁹⁹ trabalha com a legalização de igrejas evangélicas e afirma que não é preciso muita coisa para criá-las. Segundo ele, “junta-se uma diretoria composta por oito pessoas; depois convoca-se uma reunião para emitir a ata de fundação. A partir daí, basta elaborar o estatuto e registrá-lo no cartório”¹⁰⁰. Feito isto, faz-se a solicitação do cartão do Cadastro Nacional de Pessoas Jurídicas/CNPJ, o que pode ser feito via *Internet*. Os custos do processo não são elevados: “se o próprio interessado quiser fazer tudo, vai desembolsar cerca de R\$ 250. Caso prefira contratar um contador, o gasto fica entre 600 e mil reais”¹⁰¹. Entretanto, várias igrejas são criadas na clandestinidade, e ele admite que é muito difícil supervisionar, obter dados sobre quem funda uma igreja, uma vez que “a lei permite a abertura por qualquer pessoa, mas não pode avaliar os interesses e a seriedade de cada um. Isso abre oportunidades para os aventureiros”¹⁰².

Coelho Filho critica essa facilidade, realçando a relação mercadológica que se estabelece no ato de abertura. Num tom transparecendo de ironia, diz ele que “qualquer pessoa pode abrir uma, dizendo-se inspirada por Deus. Essas igrejas [...] são controladas por

⁹⁸ Disponível em <http://www.livreemjesus.com.br/eventos.galeria.php?evento=32&foto=109>, acesso em novembro de 2008. Momento da pregação de Bitá e Cláudia durante o *show* do cantor Cris Durán.

⁹⁹ Rubens Moraes é pastor da Assembléia de Deus de Madureira, no Rio de Janeiro, é também, contador.

¹⁰⁰ MORAES. Disponível em http://www.ecclesia.com.br/revistadet1.asp?cod_artigos=366, acesso em novembro de 2007.

¹⁰¹ Idem.

¹⁰² Idem.

peças ou por grupos sem dever para com os clientes, a não ser passar-lhes um produto. Normalmente sob contribuição financeira”¹⁰³. Em decorrência disso, eles não têm acesso às instâncias de poder da igreja: “são usuários sem os direitos do consumidor e sem um Procon ao qual se dirigir. Consomem o produto, mas não têm poder de ingerir no sistema”¹⁰⁴. Considera então que o “neopentecostalismo, via de regra, é eclesiologicamente”¹⁰⁵ autoritário. Quando alguém fura o bloqueio, discordando das instâncias do poder, produz um racha e sai, criando outra Igreja. Ele é tendente à fragmentação”¹⁰⁶.

Há de se considerar, portanto que o mercado de bens simbólicos religiosos encontra-se de portas abertas para todos. Abrem-se portas, também, para a transitoriedade religiosa. Independentemente do espaço de tempo, com ou sem ônus, qualquer pessoa pode venerar ou não um santo; ser devoto ou não de anjos; seguidor de bispos atletas, padres cantores; ser crente, espírita, esotérico, entre outros; mesmo que haja um mercado de cantores, de músicos, de atletas, enfim, de ídolos que levam os seus “fãs” a serem seus maiores consumidores; mesmo que os bispos Edir Macedo, R. R. Soares e Bitá Pereira alcancem e congreguem muitos fiéis; e mesmo que as “feirinhas místicas”, bazares religiosos organizados em espaços públicos como praças, praias ou nos *shoppings* recebam muitos freqüentadores, o sentido do sagrado atribuído à experiência religiosa continua sendo uma opção.

Martino, que denomina tais atividades de “multiplicidade de escolhas aparentemente religiosas”, defende que essa multiplicidade aniquila “paulatinamente o núcleo metafísico das atividades religiosas, convertendo-as em simples intermediárias entre uma determinada situação atual e uma perspectiva de futuro mais promissor”¹⁰⁷. Desse modo, ele exemplifica:

assim como posso dar uma passada no McDonald’s e fazer um lanche, em qualquer bairro encontro um templo religioso disposto a dar uma reposta – mais ou menos lógica, mas a lógica é o que menos importa nesse tipo de ação – aos problemas do universo. A diferença é que no McDonald’s eu só pago o preço de um *Big Mac*¹⁰⁸.

E conclui resultar dessas diversificadas ofertas vislumbradas pelo mercado de bens simbólicos uma “religião *fast-food*”¹⁰⁹.

Como se pôde ver em diversas passagens deste capítulo, há uma inquestionável força da espetacularização evangélica na continuidade da expansão e da institucionalização de movimentos religiosos provenientes do meio esportivo. Nesse sentido, percebe-se nitidamente

¹⁰³ COELHO FILHO, Op. Cit, p. 6.

¹⁰⁴ Idem.

¹⁰⁵ Que diz respeito à igreja, sobre tudo que está em sua volta: desde a visão de si mesma, do mundo; sua organização; sua relação com as demais igrejas; até as suas crenças, entre outros aspectos.

¹⁰⁶ COELHO FILHO, Op. Cit, p. 6.

¹⁰⁷ MARTINO, Op. Cit., 2003, p. 52. O autor trabalhou esse conceito a partir de Peter Fry e Gary Howe.

¹⁰⁸ Idem, p. 53.

¹⁰⁹ Idem.

as imbricadas relações entre religião e política, que decorrem da “missão da religião no capitalismo”¹¹⁰. Assim, a religião opera sob a égide da espetacularização, cujo *ethos* se verifica ontologicamente a partir da mercantilização da fé. Nessa linha de pensamento, ética e estética se amalgamam na dimensão da ideologia pós-moderna (neoliberal), que reverberam na história presente das práticas sociais e trazem para os templos das Igrejas algumas características dos “templos de consumo” ou das “catedrais das mercadorias”: os *shoppings centers*¹¹¹. Tudo isso se inscreve no pano de fundo ontológico e ideológico das idiossincrasias da condição pós-moderna, citadas anteriormente.

À medida que aprofundamos o olhar direcionado ao movimento neopentecostal, na perspectiva da espetacularização, simultaneamente, da religião e do esporte, percebemos que todo o processo, associado à história do espetáculo encontra-se indissolivelmente ligado a uma política da ilusão, da sedução, do elogio ao efêmero, dos eventos vistosos e da exposição. Aqui, *voyeurismo*, narcisismo e fantasia operam juntos através de diversas representações e práticas organizadas no seio dos espaços pedagógicos, políticos e religiosos¹¹².

¹¹⁰ COMBLAIN, Op. Cit., 2001.

¹¹¹ PADILHA, 2006.

¹¹² DEBORD, 1997; ANDERSON, 1999 e GIROUX, 2006.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A COISA!

*A gente pensa uma coisa, acaba escrevendo outra
e o leitor entende uma terceira coisa...e,
enquanto se passa tudo isso,
a coisa propriamente dita começa a desconfiar
que não foi propriamente dita.*

Mário Quintana (Caderno H)

Na análise do movimento religioso dos surfistas evangélicos de Florianópolis, enredei-me em aprender que o mover-se provoca deslocamentos vários, obrigando à elaboração, à tessitura de uma rede, metáfora utilizada nos parágrafos finais desta conclusão para demonstrar o “movimento”, a dialeticidade que esteve/está presente na construção de uma tese (rede). Agora vamos tentar estabelecer um outro movimento que pode gerar outras teses, antíteses, sínteses. Sabemos que todo movimento vai se constituindo com o tempo, o que expressa a existência de raízes atreladas a várias gerações, períodos e lugares.

Um dos primeiros movimentos é recuperar as questões balizadoras do estudo. Destaco duas, por considerá-las fundamentais na sustentação da hipótese central desta tese: afirmar que o “movimento religioso de surfistas evangélicos” de Florianópolis oportunizou, significativamente, a abertura de caminhos para a fundação de várias instituições religiosas e, conseqüentemente expandiu o neopentecostalismo na cidade. Assim, uma delas questiona os motivos que levaram os atletas a fundarem esse movimento e as argumentações em torno da opção pelos princípios e orientações evangélicas. A segunda questão destacada se referiu às possibilidades que o movimento criou no processo de fundação de novas igrejas evangélicas.

Os ventos soprados por diversas correntes: culturais, sociais, políticas, econômicas, esportivas e religiosas, principalmente a partir de meados dos anos 70, fizeram esta última corrente reverter todo um quadro de consagração religiosa predominantemente católico. Tais ventos ocasionaram mudanças particulares no campo religioso brasileiro, provocadas pelo surgimento de movimentos pentecostais (e, posteriormente, dos carismáticos católicos) que ampliaram os processos de conversão dos seus seguidores.

O movimento dos surfistas evangélicos, em Florianópolis, nos moldes dos Atletas de Cristo – movimento já bastante fortalecido, principalmente entre os jogadores de futebol –, surgiu na década de 80 e envolveu jovens, a maioria de classe média que “viviam a vida sobre as ondas”: uma juventude tida como saudável, rica, bonita, que apreciava a vida natural, e que aos poucos se percebe sem objetivos, “tomada pelo vazio existencial”. Diferentemente do que

propagava a mídia e as diversas políticas governamentais, o esporte não era o elemento “todo poderoso” capaz de prevenir o uso ou de tirar os jovens do “mundo das drogas” – pelo contrário, o espaço esportivo foi um campo fértil para o seu uso e abuso, com tudo o que dela advinha e nela girava. Para “sair desse mundo”, preencher o “vazio”, foi preciso encontrar um outro aliado, esse sim todo-poderoso: Jesus.

Quem teve o “poder de cura”, portanto, foi a teologia evangélica, pautada na conversão e na “experiência religiosa com o Espírito Santo”. O espaço esportivo cedeu seu lugar, assim, ao espaço religioso na tarefa de prevenir, combater e curar o usuário de drogas. Cabe refletir que o uso de drogas no esporte está relacionado a dois procedimentos aparentemente independentes: um dentro do universo dos esportes e outro do universo da medicina. Ambos são reflexos do contexto social, econômico e político. A relação entre o uso ilícito das drogas e o processo de medicalização são representações da sociedade em que vivemos, dirigidas para a utilização delas. Isso porque elas são recursos para alívio das mais diversas dores, ansiedades, perdas afetivas, estresses, depressões; auxílio para dormir, manter-nos acordados, perder ou ganhar peso. Para estes e tantos outros problemas recorre-se ao seu uso, muitas vezes por recomendação médica. O atleta não foge a esse uso, principalmente o atleta do esporte de alto rendimento, que necessita de resultados e está sujeito à exposição, à espetacularização na mídia. Muitas razões, especialmente após a II Guerra Mundial, forçaram os/as atletas a irem em busca de algo ou alguém que os ajudassem na melhoria do seu nível de desempenho. As razões estão muito relacionadas à política esportiva, especialmente em nível internacional, e nas “consideráveis” recompensas – materiais (salários milionários) ou não –, que vêm de mãos dadas com o sucesso. Cresce sobremaneira a competitividade nos esportes, estimulando o aumento, em termos relativos, do valor associado à vitória, particularmente, mas não exclusivamente, aquelas de ordem material, e diminuindo o valor tradicional associado com a participação¹.

No mundo do surfe não seria diferente. À medida que esse esporte vai-se profissionalizando, tornando-se cada vez mais competitivo nacional e internacionalmente, generalizam-se as situações de ansiedade, estresses, dores no corpo, necessidade de manter a boa forma, de festejar, de curtir e o uso das drogas acompanha essa generalização, intensificando-se e levando, muitas vezes, ao que se convencionou chamar de “vazio existencial”.

¹ Sugiro a leitura do artigo escrito por WADDINGTON (2006), que, através da interface entre a sociologia do esporte e a sociologia da saúde, apresenta uma perspectiva histórica e sociológica referente ao uso de drogas no ambiente esportivo profissional moderno.

“Sair dessa onda baixo-astral” é o principal motivo que sobressai nos discursos dos surfistas entrevistados. Os atletas que passaram a constituir, inicialmente, um “grupo missionário cristão”, desejavam conciliar sua identidade como jovens que “pegam onda”, que têm uma “galera”, com as imagens de uma vida cristã saudável. Desejavam desvincular a imagem do surfista do estereótipo de “maluco”². Os apelos “anti-drogas” das religiões pentecostais foram talvez o primeiro chamariz para a aproximação que se verificou, tornando-se imprescindíveis na formação da identidade evangélica e na consagração futura de muitos pastores.

A aproximação com o universo religioso formal deu-se, inicialmente, com a Igreja Batista Betel, na forma de apoio às atividades do movimento quando estas ultrapassaram a estrutura informal de suas casas, salões de festas, etc. Mas a informalidade dos surfistas presente nas roupas, comportamentos e linguagens ao adentrar um espaço sagrado específico (acostumados a encontrar o sagrado nas praias, nas praças), aparece nos depoimentos como entrave à continuidade dessa parceria, agravada pela chegada de um novo pastor.

Uma igreja mais moderna, com menos regras, com mais liberdade nas formas do culto, com mais música (elemento fundamental na identificação) e com menos exigências para a formação de pastores, a Renascer em Cristo “abraça” o movimento, que nela se diluiu e “renasce” primeiramente na “Renascer Floripa” e depois em várias outras igrejas: Bitá e Cláudia fundam a “Igreja Livre em Jesus” (após deixarem a Renascer Floripa, da qual Bitá era bispo primaz e ela episcopisa); Ivan saiu da “Bola de Neve” de Florianópolis, que havia fundado, para criar sua própria igreja, a “Comunidade Cristã da Ilha”; Natanael é pastor da “Bola de Neve” de Balneário Camboriú; e Marcos, também pastor, da “Vida Abundante”. O quinto atleta, Luciano, saiu da Renascer Floripa para “fundar” a sua própria vida.

O mover-se do movimento dos surfistas evangélicos representa o que Campos³ chamou de “movimento que se institucionaliza em igreja”. Todos estão sobrevivendo nesse mercado religioso, procurando se firmar e legitimar as suas próprias “placas” ou, as suas próprias “tendas”, numa analogia às palavras de Ivan e Estevam Hernandes, respectivamente. Exceto o atleta surfista que continua “pastoreando” na Igreja Bola de Neve, nas demais igrejas não há um programa, um ministério ou projeto destinado aos atletas. Esse “abandono do caminho original” reafirma que o movimento serviu de “trampolim” para outros saltos: de atletas a pastores, bispos e até prefeito; de um espaço não institucional para o ramo religioso, e deste para os ramos empresarial e político, sem sair da igreja.

² ROMERO, 2005.

³ CAMPOS, 1999.

Diferentemente do movimento local, o movimento dos Atletas de Cristo se constituiu numa entidade religiosa, porém sem estabelecer uma prioridade eclesial ou, sem vínculos institucionais. A organização Atletas de Cristo não corresponde a um único grupo organizativo, mas a um conjunto deles, portanto caracteriza-se pela pluralidade religiosa e pela descentralidade hierárquica.

O processo de secularização num mundo que vê a religiosidade ampliar-se, constituiu-se aspecto reflexivo na relação Estado e religião, em diálogo com o cenário evangélico da capital catarinense. Nesse diálogo, encontraram-se desafios, conflitos e tensões que foram vividos pelos atletas, principalmente quando o movimento entrou, definitivamente, na Igreja Renascer Floripa: o espaço/tempo do movimento já não era mais o mesmo, a atenção antes particularizada aos problemas dos jovens participantes passou a ser coletivizada com os fiéis, as vestimentas e as linguagens do ambiente do surfe e dos jovens em geral deram lugar aos usos e costumes estabelecidos pela Igreja e surgiram desacordos com os princípios doutrinários. Mesmo ocorrendo um silenciamento de memórias sobre as tensões com a liderança da Igreja, conflitos existiram, mas não obstruíram o caminho da institucionalização do movimento. Era imperiosa a burocratização do mesmo, pois os “chamamentos divinos” indicavam as necessidades de atendimento a outros fiéis. Assim se expandiram, portanto, as “estacas da tenda”.

As semelhanças entre os princípios das igrejas evangélicas e os valores do mundo globalizado e consumista as tornam integrantes plenamente em acordo com esse mundo. Elas não se contrapõem ao modelo de uma sociedade neoliberal, até porque estão pautadas na prosperidade, no mercado e no *marketing* religioso, participando e reproduzindo a sociedade do espetáculo. Protestam contra outras religiões com as quais competem, jamais quanto ao modelo de sociedade, uma vez que, na sua origem, está a Reforma Protestante, mudança religiosa necessária para acompanhar e justificar as transformações econômicas, sociais e políticas advindas com o estabelecimento do capitalismo, que exigiram também uma nova ideologia. “Só a igreja salva”, disse Lutero àquela época⁴. Daí para “Jesus salva”, “Cristo salva”, foi apenas um passo, um pequeno passo nesses novos tempos.

O crescimento do pentecostalismo em Florianópolis deu mostras, também, das influências que o pentecostalismo exerceu na América Latina, conforme os estudos de Oro⁵. Diz ele que esse crescimento se valeu de duas direções diferentes, uma pautada nas transformações das sociedades durante o século XX, dando destaque aos fundamentos

⁴ AQUINO, 1993.

⁵ ORO, 1999 (Orgs.); 2003 (Orgs.) e 2008.

marxistas: o pentecostalismo é questionado na sua relevância para o conflito de classes, centrando a relação entre o seu desenvolvimento e o aumento da alienação sócio-política. A outra direção, pautada nas abordagens de Durkheim e Weber, assinalando “o papel do pentecostalismo no ajustamento das populações tradicionais à situação criada pela modernidade e pelo desenvolvimento do capitalismo”⁶.

Esta segunda direção diz respeito ao campo religioso e Oro aponta dois elementos para o clima favorável à aceitação do pentecostalismo na América Latina. O primeiro elemento é decorrente do “terreno cristão não-católico aberto pelas igrejas protestantes históricas e pelas igrejas de missão”, e o segundo, a existência nessas sociedades “de concepções e práticas religiosas católicas ou não, chamadas por Freston de movimentos revivalistas, movimentos messiânico-milenaristas, entre outros”⁷.

Oro foi buscar nas obras de Mariano⁸, Mariz⁹ e Burdik¹⁰, outras explicações para essa expansão bem sucedida. Do primeiro ele destacou o “respaldo institucional que o pentecostalismo atribuía às práticas religiosas pré-existentes”; da segunda obra, enfatizou o papel reorientador de condutas que permitem enfrentar, em melhores condições de vida, os problemas que afetam as camadas mais empobrecidas, desfavorecidas, e a evidente ampliação de possibilidades; da terceira obra ressalta a explicação trazida por Burdik e também Mariz sobre as possibilidades ampliadas “de controle de instituições regulamentadoras das práticas do sagrado pelos sujeitos populares”¹¹.

Quanto à utilização do esporte pelos evangélicos, dois sentidos aparecem bem explorados por seus movimentos religiosos: o primeiro sentido, “o mercado da fé precisa de clientes” (igrejas evangélicas). Já sabemos que o esporte, em sua forma de espetáculo moderno, configura-se como a maior vitrine das “sociedades capitalistas de massa”, cujos atletas são “ícones de identificação de massa”, construídos conforme o perfil de mercado, e possibilitando, através deles, a veiculação de inúmeras mensagens que reforçam a estabilização do sistema capitalista, ou servem de propaganda a seus produtos. Como segundo sentido temos: “o esporte necessita possuir atletas disciplinados e comportados”. O esporte como atividade profissional (trabalho), é um sistema de alta *performance* humana (às vezes

⁶ ORO, 2008, p. 13.

⁷ Idem.

⁸ MARIANO, Ricardo. **Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando**. São Paulo: USP. Dissertação de mestrado em Sociologia, 1995.

⁹ MARIZ, Cecília L. Alcoolismo, gênero e pentecostalismo. **Religião & Sociedade**. Rio de Janeiro, v. 16, nº 03, 1994, pp. 80-93.

¹⁰ BURDICK, John. **Looking for God in Brazil: the progressive catholic church in urbans brazils. Religious Arena**. Berkeley: University of Californis Press, 1993.

¹¹ ORO, Op. Cit.

inumana), exigindo que seus atletas alienem-se de si, para transcender limites de esforços intransponíveis aos simples mortais. Entra em campo, em quadra, em pistas, a fé como sendo equipamento de jogo de suas práticas. Também decorre de sua estrutura metodológica a exigência de um extremado “controle da vida privada” dos atletas, e nada melhor para a comissão técnica, por exemplo, ter atletas cristãos que não fumam, não bebem, não transam, não participam de intermináveis festas. Há algo melhor do que isto, de saber que eles têm a sua vida privada controlada por Deus? É tudo que os empresários dos clubes/times/equipes esportivas querem, tanto quanto o Estado capitalista: eles são “moços exemplares”, ícones de identificação da igreja e do sistema. Portanto, é mais um casamento oportuno entre esporte e religião. Nesse casamento feliz, as duas instituições ganham – e o povo, ao se alienar, perde, mesmo quando seu time ou atleta preferido ganha.

É esse movimento que lidera na produção de bens religiosos simbólicos e que resulta em bens de capital: é o “deus mercado”, exigindo acordos para se manter “vivo”. E parece que os atletas aqui estudados se integraram também a seu séquito preferido e perfeito, afinal, eles “fincaram estacas nas tendas” e cresceu/cresce quem buscou/busca abrigo nelas. Reafirmando as palavras de Novaes¹², o espírito dos tempos é outro.

Por fim, passo a detalhar algumas limitações deste estudo. Como destacado na metáfora rede-tese, entendo que as análises, as reflexões em torno da relação política e religião, a partir das repercussões nas eleições municipais de Florianópolis e nas demais eleições brasileiras das bancadas evangélicas; e do crescimento dos evangélicos na América Latina, principalmente, necessitariam de mais aprofundamentos (as espessuras da rede). Se não foram desenvolvidas neste estudo, não foi por desconhecimento das produções em torno deles, mas pelo “fôlego” que exigiu/exige este assunto. Assim, recomendo as obras de Paul Freston (1993, 2006), de Leonildo Campo (1999, 2005, 2008), de Maria das Dores Machado (2006), de Ari Pedro Oro (1999, 2003, 2004, 2008); as revistas acadêmicas, entre elas “Debates do Ner” (2004), *Ciencias Sociales y Religión* (2005); os livros organizados por Ari Pedro Oro e Carlos Alberto Steil (1997, 2003), por Patrícia Birman (2003), entre outros.

Por outro lado, gostaria de ressaltar, como aspecto de importância neste estudo, os efeitos resultantes da História Oral como dinâmica metodológica, que permitiram, ao dar vez e voz aos atletas, descobrir um acontecimento que, num olhar primeiro, poderia significar somente o encontro de surfistas drogados, ou que a droga leva surfistas a se reunirem, ou que surfistas drogados se convertem em crentes. Muitas outras alternativas poderiam resultar da

¹² NOVAES, 2004.

empíria, das informações. Entretanto, o dar vez e voz para eles significou que o tempo vivo de suas memórias fosse revisitado nas situações mais marcantes. Com isso, eles foram se descobrindo, se descortinando e se mostrando. Tais situações foram se delineando e construindo um caminho que extrapolou o sentido de meras reuniões ou simples encontros. Era a descoberta de que a História Oral nos foi transportando para além do conhecimento de mais uma versão do passado e permitindo-nos aprender algo sobre aquela realidade¹³. A História Oral possibilitou que viesse à tona, a projeção de um movimento de jovens surfistas que, convertidos à doutrina evangélica, deram início a um processo histórico de transformações no campo religioso e, uma década depois, interfere também no campo econômico e político da capital. Eles, de simples atores coadjuvantes sociais (surfistas drogados), passaram a ser atores religiosos (pastores, bispo) e autores principais (suas igrejas). Certamente estamos considerando que essas transformações não aconteceram por acaso, nem descontextualizadas e “desinteressadas”, política e economicamente falando. O fato é que das primeiras reuniões sociais surgiu um movimento com representação social.

Como já salientado neste estudo, dele emerge um processo de institucionalização em formato de igrejas e, por esta e outras razões já apontadas, expande-se o movimento neopentecostal em Florianópolis. O que significa essa institucionalização no campo religioso local? Ela não difere, significativamente, do ocorrido no campo religioso brasileiro, e há muitos aspectos a serem considerados. Retomo alguns: 1) em certa medida, se não significou uma desinstitucionalização, uma desestabilização do catolicismo, obrigou-o a buscar outras formas, na sua organização, tanto para “manter” os seus fiéis como, principalmente, para conquistar novos adeptos; 2) outra configuração entre os diversos conceitos de religião, particularmente aquele concebido como um organismo, um sistema religioso regulador (o cristianismo, judaísmo, etc.) não parece mais determinante na constituição das religiosidades, ou das dimensões religiosas. Os Novos Movimentos Religiosos – NMRs vêm demonstrando isso; 3) o fortalecimento do pentecostalismo com suas raízes na prosperidade, na cura, na salvação, no acolhimento; 4) o “ser” religioso está acima do “ter” uma religião, mesmo para os que se declaram “sem religião”; 5) o aparecimento de um novo fenômeno midiático, a espetacularização da fé; 6) o crescimento de igrejas se configurando em negócios do mercado (o processo de transnacionalização da IURD, por exemplo), entre outras razões.

¹³ ALBERTI, 2004

Como significação no campo político, podemos pensar na ampliação da representação religiosa (principalmente a evangélica) em todos os âmbitos do Legislativo, assim como na composição de chapas nos três setores do Executivo e, na participação em cargos executivos.

Por fim, na busca de um resumo, pode-se dizer que essa nova condição resultante de um movimento singular se revestiu na configuração de novos “guias” religiosos e de novos “espaços sagrados”. Possibilitou, também, a ampliação de outras experiências e manifestações de religiosidade, pautadas na prosperidade, no mercado de ofertas e no *marketing* religioso, sem desconsiderar as concorrências, os conflitos e as disputas inerentes ao “campo”, neste caso, o religioso.

E no mover-se do movimento dos surfistas evangélicos, da diluição no abraço da Igreja Renascer em Cristo surge um outro movimento, o ministério Bola de Neve, que ao virar igreja estende sua teia para o mundo todo. Mas este fio, por enquanto, vai ficar solto...

Dessa forma e metaforicamente falando, a investigação envolvendo a representação histórica que teve o movimento religioso de surfistas evangélicos, pioneiro no Brasil – mediante as motivações que os conduziram a se encontrar, a se reunir –, foi sendo tecida e continuará seu curso epistemológico, social e historiográfico em todos os momentos desta imensa “rede” de relações que foi a tese. Momentos como: 1) o envolvimento de vida esportiva e profissional; 2) o processo heurístico-investigativo, que se deu a partir da descoberta da relação visível e invisível entre religião e esporte na vida cotidiana brasileira e, em especial, em Florianópolis e, com isso, 3) as primeiras curiosidades que se enredaram pelas leituras dispersas de livros e artigos acadêmicos, pelo olhar atento às notícias e informações da mídia, pelas conversas com colegas, alunos e amigos e, sobretudo, com a materialidade do problema da expansão do pentecostalismo e suas igrejas, entre outros. Tais momentos foram se entrelaçando quando da realização do projeto de pesquisa: as incertezas, as angústias, as dúvidas sobre o “problema” – seria ele um problema meu ou um problema social? Seria relevante para mim ou era relevante para diferentes segmentos da sociedade? Se era um problema, ele teria que ter soluções, no mínimo superações, outras possibilidades, alternativas.

Em meio a todo este *imbróglio* ontológico e epistemológico, uma resposta teria que ser dada à sociedade. Não uma resposta qualquer, mas muitas, pois havia um investimento institucional na formação que esperava, minimamente, o indicativo de algumas “possíveis saídas” para o problema que já estava em mãos, pronto para ser melhor costurado. Assim, envolta a todas as turbulências, esbocei um modelo da rede (problemática da tese) que

pretendia construir. Os primeiros instrumentos foram fundamentais para traçar as linhas da rede, e assim a informação dava lugar para o conhecimento, para a formação humana; as leituras dispersas davam lugar ao conhecimento elaborado, refletido e analisado; as conversas davam lugar às análises, às argumentações. Com esses e outros, ainda pequenos, mas importantes instrumentos, iniciei os primeiros “alinhavos” da rede: o encontro com alguns atletas em busca de informações, de acontecimentos e o encontro com registros que mostrassem, acrescentassem outras informações que exigiam mais conhecimento sobre ela.

Inegável o conhecimento que obtive, mas não para aquele modelo e sim para outro, o que implicava em novos elementos e, conseqüentemente, outras linhas, agulhas, cores (elementos teórico-metodológicos) e tudo mais que fosse necessário para a sua construção. O modelo deu lugar ao projeto e assim a rede foi sendo costurada: se antes o seu modelo tinha como desenho a problemática em torno da religiosidade dos atletas de Cristo, sua organização na cidade, seus reflexos nos campos esportivo e religioso, entre outros “rabiscos”, agora era um projeto, com traçados mais definidos o que permitia visualizar detalhes de linhas, de cores, de espessuras (fundamentação teórica, argumentações, análises, reflexões).

Das histórias contadas e algumas escritas, tínhamos que começar a tecer a rede e ela foi trançada com a ajuda de muitas mãos, afinal, havia aqueles que apontaram os seus diversos traçados (os atletas entrevistados); outros que fisicamente, virtual e imaginariamente argumentaram sobre eles (as obras consultas dos autores e autoras; a orientação; a qualificação; a defesa); outros que passaram por ela e marcaram os problemas nas suas cores, nos seus pontos, fazendo com que a rede fosse tomada de melhores texturas (colegas, amigos e amigas). Há mãos, também, dos que sabiam da construção da rede, mas se não tinham conhecimento das suas cores, linhas e pontos, tinham a sabedoria da paciência, da compreensão; tinham o carinho do olhar, da palavra, do sorriso, do estímulo: esmorecer jamais diante dessa construção (família, amigos e amigas).

Que dificuldade escolher os instrumentos para iniciar o processo de construção da rede, e o mais complicador era saber se aquele traçado tinha uma cor coesa da linha (epistemológica) e se sua espessura não estava em desarticulação com ela. E não foi simples: quantas vezes e até há pouco, ainda refiz traçados para recompor, reorganizar as espessuras e, certamente, quem manuseá-la agora, perceberá que ainda há pontos que devem estar mais firmes, que precisam ser mais refinados, dando possibilidades de uso a quem dela precisar (outros pesquisadores). Centenas de vezes desmanchei pontos, na busca de saber qual deles deixaria a espessura da rede mais “consistente”; outras centenas de vezes mudei suas cores,

pois algumas combinavam com o ponto, outras desvirtuavam dos traçados e outras, ainda, tinham tonalidades agressivas ou opacas demais.

Quão difícil e árdua foi esta junção da espessura, cores, pontos, pois a rede não fora construída somente para o uso pessoal. Porém, sabia que a cor tinha que ter o tom da realidade encontrada no projeto construído. Certamente que encontraremos cores mescladas na rede, mas elas são fruto daquilo que tínhamos em mãos naquele (neste) momento. O tamanho da rede corresponde ao tamanho do “fôlego” que consegui impor e que traduzem o “fôlego” de muitos trabalhadores: trabalho, casa, família e isso, talvez, reflita na espessura desta rede. Mas era gratificante quando pegava o “estojo” de linhas coloridas e de ponto em ponto conseguia desenvolver a espessura da rede e ver como ela estava tomando formas e como cada traçado ia se conjugando ou ia sendo “casado”.

A cada um deles acabado, correspondia uma resposta, uma solução, um outro caminho aos problemas que surgiam na sua confecção. Só que esses problemas, na sua maioria, não estavam sempre visíveis; eles estavam nas tramas, nos entrelaços da rede e de quem nela se encontrava. Assim, de um lado (atletas), foram os “silenciamentos de memória”; tensões e conflitos ocultos; história linear dos acontecimentos; contradições nas falas e no olhar ao próprio movimento. Do outro lado, os meus: um universo religioso desconhecido, o que demandou muitas leituras para entender a sua trama; necessidade de “amarrar” mais alguns pontos e linhas no contexto que envolve a relação entre política, religião e esporte; política e religião; religião e esporte, entre outros; metodologicamente, retornar mais vezes aos que deram vozes ao estudo, ir em busca de outras vozes e ter “cavado” mais registros de vozes.

Era preciso estar sempre atento ao que estava oculto na rede. Hoje, com ela pronta, vejo que sem eles nós e “nós” não conseguiríamos avançar e nem desatar, respectivamente, na sua concretude. Porém, o importante é que ela está aí, pronta, mas nunca findada, até porque ela pode ser ampliada, recomposta, recortada, revisitada. Ela é uma rede e toda rede implica em relações humanas, portadora, portanto, de acertos e erros, de afinidades ou desafinações, de afetos, desafetos e contradições; ela exige vínculos de comunicação, tolerância, compreensão; ela significa entrelaçamentos e daí os desafios, a determinação, a competência, entre outras conexões. O importante é que ela seja usada, lançada em outros lugares e “oxalá”, sirva para a construção de muitas outras redes. Um fio dela está solto...

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABRAMOVAY, Miriam, et. alii. **Juventude e sexualidade**. Brasília: Unesco, 2004.
- AGUIAR, Reinaldo O. **Religião e esporte: os atletas religiosos e a religião dos atletas**: Tese de Doutorado em Ciências da Religião. São Bernardo do Campo: UNIMESP, 2004.
- _____. Religião e Cultura Popular: o caso dos Atletas de Cristo. **Revista Espaço Acadêmico**, Ano V, n.58, março 2006. Disponível em http://www.espacoacademico.com.br/058/58esp_aguiar.htm, acesso em dezembro de 2006.
- ALBERTI, Verena. **História oral, a experiência do CPDOC**. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 1989.
- _____. **Ouvir Contar**: textos em História Oral. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2004.
- ALENCAR, Gedeon. **Protestantismo tupiniquim**: hipóteses da (não) contribuição evangélica à cultura brasileira. São Paulo: Arte Editorial, 2005.
- ALMEIDA, Ronaldo de & MONTEIRO, Paula. Trânsito religioso no Brasil. São Paulo em **Perspectiva**, São Paulo, v. 15, nº 3, 2001, pp. 92-101.
- ALVES, Rubem. **Protestantismo e repressão**. São Paulo: Ática, 1979.
- ANDERSON, Perry. **As origens da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- ANTONIAZZI, Alberto et alii. **Nem anjos, nem demônios**: interpretações sociológicas do pentecostalismo. 2 ed., Petrópolis: Vozes, 1996.
- ANTONIAZZI, Alberto. O sagrado e as religiões no limiar do terceiro milênio. In: CALIMAN, Cleto (Org.). **A sedução do sagrado**: o fenômeno religioso na virada do milênio. Petrópolis: Vozes, 1998, pp. 11-19.
- _____. As religiões no Brasil segundo o Censo de 2000. **Revista de Estudos da Religião - REVER**, São Paulo: PUC-Pós Graduação em Ciências da Religião, nº 2, ano 3, 2003, pp. 75-80.
- _____. Por que o panorama no Brasil mudou tanto? **Revista Horizonte**. Belo Horizonte, v. 3, nº 5, 2004, pp. 13-39.
- ANTUNES, Ricardo. **Os sentidos do trabalho**. São Paulo: Boitempo, 1999.
- AQUINO, Rubim S. L. de [et alii]. **História das sociedades**. Rio de Janeiro: Ao Livro Técnico, 1993.
- BAUDRILLARD, Jean. **A Sociedade de Consumo**. Lisboa: Edições 70, 2003.
- BENEDETTI, Luiz R. O “novo clero”: arcaico ou moderno? **Revista Eclesiástica Brasileira**. Petrópolis, v. LIX, nº 233, 1999, pp. 88-126.

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

_____. **Rumor dos anjos:** a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural. 2ª ed., Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. A dessecularização do mundo: uma visão global. **Religião e Sociedade**, v. 21, nº 1, 2001, pp. 9-24.

BERGER, Peter L. & LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade.** 6ª ed., Petrópolis: Vozes, 1985.

BERGSON, Henri. **Matéria e Memória.** 2ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BETTI, Mauro, Esporte *na* mídia ou esporte *da* mídia? **Motrivivência**, Florianópolis: Editora da UFSC, ano XII, nº 17, set. 2001, pp. 107-111.

_____. O papel da sociologia do esporte na retomada da Educação Física. **Revista Brasileira de Educação Física e Esporte.** São Paulo: USP, v. 20, suplemento nº 5, set. 2006, pp. 191-193 (Mesa redonda XI Congresso Ciências do Desporto e Educação Física dos países de língua portuguesa).

BETTO, Frei. Interações entre a Fé e a Ciência. **Caros Amigos.** São Paulo: Casa Amarela, 64, p. 42-43, jul. 2002.

BIRMAN, Patrícia. Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro: ISER, v. 17, n. 1-2, pp. 90-109, 1996.

BITTENCOURT FILHO, José. **Matriz religiosa brasileira:** religiosidade e mudança social. Petrópolis: Vozes; Petrópolis: KOINONIA, 2003.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas.** São Paulo: Perspectiva, 1982.

_____. Como é possível ser esportivo? **Questões da sociologia.** Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983, pp. 136-153.

_____. A dissolução do religioso. **Coisas ditas.** São Paulo: Brasiliense, 1990, pp. 119-125.

_____. Programa para uma sociologia do esporte. In **Coisas ditas.** São Paulo: Brasiliense, 1990a, pp. 207-220.

_____. **As regras da arte: gênese e estrutura do campo literário.** São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. **A economia das trocas lingüísticas:** o que falar quer dizer. 2ª ed., São Paulo: Editora da USP, 1998.

_____. O neoliberalismo, utopia (em vias de realização) de uma exploração sem limites. In: BOURDIEU, Pierre. **Contrafogos:** táticas para enfrentar a invasão neoliberal. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998a, pp. 137-149.

_____. **A Dominação Masculina.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

_____. **Lições da aula**. São Paulo: Ática, 2001.

_____. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001^a.

_____. **As regras da arte**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BOSI, Ecléa. **O tempo vivo da memória**: ensaios de psicologia social. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

_____. **Memória e Sociedade**: lembranças de velhos. 14^a ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BRACHT, Valter. Esporte, história e cultura. In: PRONI, Marcelo W. & LUCENA, Ricardo (Orgs.). **Esporte: história e sociedade**. Campinas: Autores Associados, 2002, pp. 191-205.

BRANDÃO, Carlos R. A memória no outono. **Psicologia**, São Paulo: USP, v.9, n.2, 1998, p.297-310.

BRIGHENTI, Agenor. **A igreja do futuro e o futuro da igreja**: perspectivas para a evangelização na aurora do terceiro milênio. São Paulo: Paulus, 2001.

BRITO, Telma M. & BRUHNS, Heloísa T. Corpo, lazer e natureza: uma reflexão sobre os cruzeiros marítimos. Revista **Turismo em Análise**. São Paulo: ECA/USP, v. 19, n° 1, mai. 2008, pp. 125-136.

BURITY, Joanildo. Religião e Política na Fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica. Revista de Estudos da Religião - **REVER**, São Paulo: PUC-Pós Graduação em Ciências da Religião, n° 4, 2001, pp. 27-45.

_____. Mídia e religião: os espectros continuam a rondar... **ComCiência**, Revista Eletrônica de Jornalismo Científico. SBPC/Labjor. N° 65, maio de 2005. Disponível em <http://www.comciencia.br/reportagens/2005/05/14.shtml>, acesso em junho de 2008.

CAMPBELL, Colin. A orientalização do ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio. In: **Religião e sociedade**, v. 18, n° 1, 1997, pp. 5-22.

CAMPOS, Leonildo S. **Teatro, templo e mercado**: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal. 2^a ed. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Simpósio Editora e Universidade Metodista de São Paulo, 1999.

_____. De "políticos evangélicos" a "políticos de Cristo": la trayectoria de las acciones y mentalidad política de los evangélicos brasileños en el paso del siglo XX al siglo XXI. In **Ciencias Sociales y Religión**. Porto Alegre: Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del MERCOSUR, ano 6., n° 7, 2005, p. 157-186.

_____. A identidade protestante e a hegemonia pentecostal no cenário religioso brasileiro. In **TEMPO e PRESENÇA** Digital. Rio de Janeiro: Koinonia, ano 2, n° 6, 21/12/2007, ISSN 1981-1810.

_____. Evangélicos e Mídia no Brasil – Uma História de Acertos e Desacertos. Revista de Estudos da Religião - **REVER**, São Paulo: PUC-Pós Graduação em Ciências da Religião, n° 8, set. 2008, pp. 01-26.

CAMURÇA, Marcelo A. A realidade das religiões no Brasil no Censo do IBGE-2000. In: TEIXEIRA, Faustino & MENEZES, Renata (Orgs). **As religiões no Brasil: continuidades e rupturas**. Petrópolis: Vozes, 2006, pp.35-48.

CARNEIRO, Leandro P. Cultura Cívica e Participação Política entre Evangélicos. In: FERNANDES et alii. **Novo Nascimento: os evangélicos em casa, na Igreja e na Política**. Rio de Janeiro: Mauad, 1998, pp. 81-210.

CARRANZA, Brenda. Agenda religiosa do século 21. **Revista Mundo e Missão**. São Paulo: Instituto Pontifício das Missões, nº 69, jan/fev 2003, 21-23.

CASTELLANI FILHO, Lino. **Educação Física no Brasil: A história que não se conta**. 9ª ed., Campinas: Papirus, 2003.

CERIS. **Desafios do catolicismo na cidade**. Pesquisa em regiões metropolitanas brasileiras. Rio de Janeiro/São Paulo: CERIS/Paulus, 2002.

CHARTIER, Roger. A visão do historiador modernista. FERREIRA, Marieta de M. & AMADO, Janaína (orgs.). **Usos e Abusos da História Oral**. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1996, p. 215 – 218.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à filosofia**. 11ª ed. São Paulo: Editora Ática, 1999.

_____. A Universidade operacional. **Folha de São Paulo**, Caderno Mais! 09 de maio de 1999a.

CIPRIANI, Roberto. **Manual de sociologia da religião**. São Paulo: Paulus, 2007.

COELHO FILHO, Isaltino G. Neopentecostalismo. Faculdade Teológica Batista, Campinas/SP. Conferência teológica em 12/04/04, pp. 1-36. Disponível em <http://www.ibcambui.org.br/artigos/art57.pdf>, acesso em janeiro de 2008.

COMBLIN, José. O cristianismo no limiar do terceiro milênio. In: CALIMAN, Cleto (Org.). **A sedução do sagrado: o fenômeno religioso na virada do milênio**. Petrópolis: Vozes, 1998, pp. 143-160.

_____. **O neoliberalismo: ideologia dominante na virada do século**. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

CONTINS, Márcia. Espaço, religião e etnicidade. In: BIRMAN, Patrícia (Org.). **Religião e espaço público**. São Paulo: Attar, 2003, pp. 221-234.

COSTA, Rovílio. O pentecostalismo e o culto do divino na atualidade. **Teocomunicação**. Faculdade de Teologia da PUCRS: Porto Alegre, v. 37, n. 158, p. 586-600, dez. 2007.

COX, Harvey. **A festa dos foliões**. Petrópolis: Vozes, 1974.

CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião**. Tradução de Carlos. M. V. Gutiérrez. São Paulo: Paulinas, 2001.

CRUIKSHANK, Julie. Tradição oral e história oral: revendo algumas questões. FERREIRA, Marieta de M. & AMADO, Janaína (orgs.). **Usos e Abusos da História Oral**. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2002, p. 149 – 164.

CRUZ, Eduardo. As pontes entre ciência e religião. **ComCiência**. Revista Eletrônica de Jornalismo Científico. SBPC/Labjor. Nº 65, maio de 2005. Disponível em <http://www.comciencia.br/entrevistas/2005/05/entrevista1.htm>, acesso em maio de 2006.

DALGALARRONDO, Paulo, et. alii. Religião e uso de drogas por adolescentes. **Revista Brasileira de Psiquiatria**. São Paulo: Associação Brasileira de Psiquiatria, v. 26, nº 2, jun. 2004, pp. 82-90.

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DOLGHIE, Jacqueline Z. A igreja Renascer em Cristo e a consolidação do mercado de música gospel no Brasil: uma análise das estratégias de marketing. **Ciencias Sociais y Religión/Ciências Sociais e Religião**. Porto Alegre: UFRGS, ano 6, nº 6, outubro de 2004, pp. 201-220.

DORNELES, Vanderlei. Sagrado e profano na religião e no carnaval. **Revista Adventista**, Tatuí/ SP, maio 2000.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa**. 2ª ed., São Paulo: Paulus, 2001.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2001 (5ª tiragem).

FARAH, Paulo D. Apolitismo e teocentrismo. **Folha de São Paulo**, Seção Brasil, 14 de maio de 2007.

FÁVERI, Marlene de. Outras falas: memórias da guerra. Revista **Esboços**. Florianópolis: CFH/UFSC. Vol. 7, n. 7, pp. 137-145, 1999.

FEATHERSTONE, Mike. **Cultura do consumo e pós-modernismo**. São Paulo: Studio Nobel, 1995.

FEITOSA, Regina F.G. **Ciência e Fé, faces de uma mesma moeda?** Formação Humana, 13/10/2006 15:00 –
http://www.comunidadeshalom.org.br/formacao/exibir.php?form_id=292, acesso em abril de 2007.

FERNANDES, Sílvia R.A. (Org.) **Mudança de religião no Brasil** – desvendando sentidos e motivações. Rio de Janeiro: Palavra & Prece, Coleção CERIS, 2006.

_____. Sem religião: a identidade pela falta? In: FERNANDES, Sílvia R. A. (Org.) **Mudança de religião no Brasil** – desvendando sentidos e motivações. Rio de Janeiro: Palavra & Prece, Coleção CERIS, 2006, pp. 107-118.

_____. **A diversificação religiosa e a fuga da Igreja Católica**. Entrevista ao Último Segundo, 17/04/2007 (a) Disponível em http://64.233.169.104/search?q=cache:UlaS7XuK_LkJ:ultimosegundo.ig.com.br/brasil/papa_

no brasil/2007/04/17/a_diversificacao_religiosa_e_a_fuga_da_igreja_catolica_753981.html+Atlas+da+Filia%C3%A7%C3%A3o+Religiosa.&hl=pt-BR&ct=clnk&cd=8&gl=br, acesso em agosto de 2008.

_____. **Mobilidade religiosa é o modo como os brasileiros experimentam a religião.** Entrevista à Diocese de Bauru, em 08/07/2007(b) Disponível em http://www.bispadobauru.org.br/nova/estudos.php?estudo_id=16&acao=ler&PHPSESSID=9f672682a27295942741798d5d7f83b0, acesso em agosto de 2007.

FERREIRA, Marieta de M. & AMADO, Janaína (Orgs.). **Usos e Abusos da História Oral.** Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2002.

FIGUEIRA. Eulálio A.P. Experiência Religiosa e Experiência Humana no séc. XXI: construção de chaves de leitura para estudo do fato religioso. **Revista Nures**, Núcleo de Estudos Religião e Sociedade: Pontifícia Universidade Católica/SP, nº 7, p. 1-20, set./dez. 2007, Disponível em <http://www.pucsp.br/revistanures>, acesso em abril de 2008.

FIGUEIREDO FILHO, Valdemar. **Os três poderes das redes de comunicação evangélicas: simbólico, econômico e político.** Instituto Universitário de Pesquisa do Rio de Janeiro: Doutorado em Ciência Política, 2008.

FLECK, Marcelo Pio da Almeida et al. Desenvolvimento de WHOQOL, módulo espiritualidade, religiosidade e crenças pessoais. **Rev. Saúde Pública.** São Paulo, v. 37, n. 4, 2003. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-89102003000400009&lng=en&nrm=iso, acesso em abril de 2007. Pré-publicação. doi: 10.1590/S0034-89102003000400009.

FONSECA, Tânia Mara. A dominação masculina. Formas (in)sustentáveis de ser homem e mulher. **Revista Estudos Feministas.** Vol. 7, nº. 1 e 2. Florianópolis: UFSC, 1999, pp. 206-213.

FORTES, Rafael F. Notas sobre surfe, mídia e história. **Revista de História do esporte.** Rio de Janeiro: UFRJ, v. 1, nº 2, dez. 2008, pp. 1-14. Meio de divulgação: Digital, http://www.sport.ifcs.ufrj.br/recordes/pdf/recordesV1N2_2008_14.pdf; Série: n. 2; ISSN/ISBN: 19828985.

FRANCO, Sérgio da C. Religião e política. **Jornal Zero Hora.** Disponível em <http://str.com.br/Libertas/politica.htm>, acesso em março de 2008.

FRANKL, Viktor E. **Um sentido para a vida: psicoterapia e humanismo.** Aparecida/SP: Santuário, 1989.

FRESTON Paul. **Protestantes e política no Brasil: da Constituição ao impeachment.** Campinas: UNICAMP, 1993. Tese doutorado.

_____. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto et alii. **Nem anjos, nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo.** 2 ed., Petrópolis: Vozes, 1996, p. 67-159.

_____. **Religião e política, sim; Igreja e Estado, não: os evangélicos e a participação política.** Viçosa/MG: Ultimato, 2006.

FGV – Fundação Getúlio Vargas. **Retrato das religiões do Brasil**. Rio de Janeiro, 2005. (Disponível em <http://www.fgv.br>, acessado em setembro de 2006).

GALEANO, Eduardo. **As veias abertas da América Latina**. 22ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

GAMA, Júnia. **Falta de unidade freia crescimento político de evangélicos**. Site do Congresso em foco, 2008. Disponível em <http://congressoemfoco.ig.com.br/DetEspeciais.aspx?id=25367>, acesso em dezembro de 2008.

GAMBOA, Ángel Soto. Historia Del presente: Estado de la cuestión y conceptualización. **Revista Electrônica Historia Actual On-Line**. Año II, n. 3, Invierno 2004. Disponível em <http://www.hapress.com>, acesso em maio de 2007.

GUIRALDELLI JR, Paulo. **Educação física progressista**. São Paulo: Loyola, 1988.

GIOVANNI, Geraldo di. Mercantilização das práticas corporais: o esporte na sociedade de consumo de massa. **Revista Gestão Industrial**. Programa de Pós-Graduação em Engenharia de Produção: Universidade Tecnológica Federal do Paraná/Ponta Grossa, v. 1, n. 1, p. 146-155, jan./mar. 2005. ISSN 1808-0448.

GIROUX, Henry A. **Para além do espetáculo do terrorismo**. Lisboa: Edições Pedagogo, Ltda, 2006.

GIUMBELLI, Emerson. **O fim da religião**: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França. São Paulo: Attar, 2002.

_____. O “chute na santa”: blasfêmia e pluralismo religioso no Brasil. In: P. BIRMAN, Patrícia (org.): **Religião e espaço público**. São Paulo: Attar, 2003, p. 169-199.

GOELLNER, Silvana V. **Mulher e esporte em perspectiva**. 2004. Disponível em www.esporte.gov.br/arquivos/mulher_esporte/esporte_mulher.pdf, acesso em agosto de 2008.

GOULD, Stephen Jay. **Pilares do tempo: ciência e religião na plenitude da vida**. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.

GOUVEIA, Eliane H. **Imagens femininas**: a reengenharia do feminino pentecostal na televisão. Tese de Doutorado em Sociologia. São Paulo: PUC, 1998.

GRUMAN, Marcelo. Vínculos e formas de participação na religião. In: FERNANDES, Sílvia R.A. (Org.). **Mudança de religião no Brasil**: desvendando sentidos e motivações. São Paulo/Rio de Janeiro: Palavra e Prece/CERIS, 2006, pp. 85-106.

GUERRA, Lemuel. As influências da lógica mercadológica sobre as recentes transformações na Igreja Católica. **REVER**. Pós-Graduação em Ciências da Religião: PUC/SP, nº 2, ano 3, p. 1-23, 2003. ISSN 1677-1222.

GUERRIERO, Silas. **Novos movimentos religiosos**: o quadro brasileiro. São Paulo: Paulinas, 2006.

GUTENBERG, Alex. **A história do surf no Brasil**. São Paulo: Editora Azul, 1989.

- HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 9ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.
- HARVEY, David. **Condição pós-moderna**. 7ª ed., São Paulo: Loyola, 1998.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. **La religión, hilo de memoria**. Barcelona: Herder, 2005.
- HOLANDA, Ângela M.R. Fenômeno religioso e religiosidade. **Revista de Educação AEC**. Brasília: Editora Salesiana. Ano 35, nº 138, jan/mar 2006, p. 24-31.
- HOUTART, François. **Mercado e religião**. São Paulo: Cortez Editora, 2002.
- JAMES, William. **As variedades da experiência religiosa**. São Paulo: Cultrix, 1995.
- JANOTTI JUNIOR, Jeder S. Da Lama ao Caos, Do Caos à Lama: algumas propostas para a análise das comunidades e grupamentos contemporâneos. **404 NOTFOUND**, Salvador: UFBA, Ano 3, vol 1, nº 25, fevereiro/2003.
- JOUTARD, Philippe. História oral: balanço da metodologia e da produção nos últimos 25 anos. In: FERREIRA, Marieta de M. & AMADO, Janaína (Orgs.). **Usos e abusos da história oral**. 5ª ed. Rio de Janeiro: FGV, 2002, p. 43 – 62.
- JUNGBLUT, Airton 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: UFRGS, 1994.
- _____. A salvação pelo Rock: sobre a "cena underground" dos jovens evangélicos no Brasil. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 27, n. 2, pp. 144-162, dez. 2007.
- KAMPION, Drew & BROWN, Bruce. **Stoked**: uma história da cultura do surf. Tradução de Sandra Oliveira Lisboa. Espanha: J.M. Consultores, 1998.
- KRAMER, Sônia. Educação a contraponto. **Revista Educação–Especial Benjamin pensa a educação**. Editora Segmento: São Paulo, nº. 7, p. 16-25, mar. 2008. ISSN 1415-5486.
- KNIJNIK, Jorge et. Al. Mulher e esporte de rendimento: implicações psicológicas e dimensões históricas. In: **Anais do XII Congresso Brasileiro de Ciências do Esporte**. Caxambu/MG, 2001, pp.
- KNIJNIK, Jorge D. **Femininos e masculinos no futebol brasileiro**. São Paulo: Instituto de Psicologia da USP, 2006. (Tese de Doutorado).
- _____. No país do futebol, preconceito ainda impõe barreiras à prática feminina. Disponível em <http://www.usp.br/agen/repgs/2006/pags/030.htm>, 2006a, acesso em 08/01/2008.
- KUNZ, Elenor. **Transformação didático-pedagógica do esporte**. 2ª ed., Ijuí: Unijuí, 1998.

LANG, Alice B. da S.G. História Oral: muitas dúvidas, poucas certezas e uma proposta. In: MEIHY, José C.S.B. (Org.) **(Re)Introduzindo a história oral no Brasil**. Série Eventos. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1996.

LE GOFF, Jacques. Memória. In: **História e Memória**. Campinas: Ed. Unicamp, 1994, pp. 423-483.

LESBAUPIN, Ivo. Marxismo e religião. In: TEIXEIRA, Faustino. **Sociologia da religião: enfoques teóricos**. Petrópolis: Vozes, 2003, pp. 13-35.

LESSA, Patrícia & VOTRE, Sebastião. Por uma política da diferença e da identidade de gênero no esporte. **Revista Estudos Feministas**. Florianópolis: UFSC. Vol. 15, nº. 1, 2007, pp. 255-258.

LIENEMANN-PERRIN, Christine. Conversão no contexto inter-religioso. **Estudos Teológicos**. São Leopoldo: Faculdades EST. V. 45, n. 2, p. 61-80, 2005.

LIPOVETSKY, Gilles. **A Era do Vazio: ensaio sobre o individualismo contemporâneo**. Lisboa: Relógio D'Água, 1989.

LOPES, Marcos A. & MARTINS, Marcos L. **A peste das almas: história de fanatismo**. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

MICHAEL, Löwy. Marxismo e religião: ópio do povo? In: BORON, Atílio A.; AMADEO, Javier & GONZÁLEZ, Sabrina. **A Teoria marxista hoje: problemas e perspectivas**. Buenos Aires: Expressão Popular/ Clacso, 2007. ISBN 978987118367-8. Disponível em <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/marxispt/cap.11.doc>, acesso em dezembro de 2008.

LOZANO, Jorge E.A. Prática e estilos de pesquisa na história oral contemporânea. In: FERREIRA, Marieta de M. & AMADO, Janaína (Orgs.). **Usos e abusos da história oral**. 5ª ed. Rio de Janeiro: FGV, 2002, p. 15 – 25.

MARCELO, Pablo. Os atletas de Cristo e a linguagem dos esportes. **Instituto Haggai**, julho de 2006. Disponível em http://haggai.com.br/noticias_novo/191.php, acesso em abril de 2007.

MACHADO, Maria das Dores C. **Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar**. Campinas: Autores Associados; São Paulo: ANPOCS, 1996, pp.79-116.

_____. O tema do aborto na mídia pentecostal: notas de uma pesquisa. **Revista Estudos Feministas**. Florianópolis: UFSC. Vol. 8, nº. 1, 2000, pp. 200-211.

_____. **Política e religião: a participação dos evangélicos nas eleições**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

MAFRA, Clara. Relatos compartilhados: experiências de conversão ao pentecostalismo entre brasileiros e portugueses. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, Abr./2000, pp. 57-86. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132000000100003&script=sci_arttext, acesso em novembro de 2008.

MARCELO, Pablo. Os atletas de Cristo e a linguagem dos esportes. **Instituto Haggai**, julho de 2006. Disponível em http://haggai.com.br/noticias_novo/191.php, acesso em abril de 2007.

MARCHI, Euclides. O sagrado e a religiosidade: vivências e mutualidades. **História: Questões & Debates**. Curitiba: Editora UFPR, n°. 43, 2005, p. 33 – 53.

MARCHI JÚNIOR, Wanderlei. Bourdieu e a teoria do campo esportivo. In: PRONI, Marcelo W. & LUCENA, Ricardo (Orgs.). **Esporte: história e sociedade**. Campinas: Autores Associados, 2002, pp.77 -111.

MARCON, Telmo. Cultura popular e memória: desafios e potencialidades pedagógicas. **Anais 28ª Reunião Anual da Anped**. Caxambu/MG. 40 anos de Pós-graduação em Educação no Brasil, v. 1. pp. 1-14, 2005.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1999.

_____. Islâmicos e evangélicos na arena política. **Veredas**, Belo Horizonte, v, 1, n° 1, 2000, pp 49-64.

_____. Secularização e dessecularização: comentários a um texto de Peter Berger. **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, v.21, n° 1, p. 25-40, jan. 2001.

_____. A renovação carismática católica: uma igreja dentro da igreja? **Civitas – Revista de Ciências Sociais**. Porto Alegre, vol. 3, n° 1, p. 169-186, junho 2003.

_____. O reino de prosperidade da Igreja Universal. In: ORO, Ari P., CORTEN, André & DOZON, Jean-Pierre (Orgs.). **Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé**. São Paulo: Paulinas, 2003a, pp. 237-258.

_____. Pentecostais e política no Brasil. **ComCiência**, Revista Eletrônica de Jornalismo Científico. SBPC/Labjor. N° 65, maio de 2005. Disponível em <http://www.comciencia.br/reportagens/2005/05/13.shtml>, acesso em junho de 2008.

_____. Mundo moderno, ciência e secularização. FALCÃO, Eliane B. M. (Org.). **Fazer ciência, pensar a cultura: estudos sobre a ciência e a religião**. Rio de Janeiro: UFRJ/Centro de Ciências da Saúde, p. 97-128, 2006.

MARINHO, Wemerson. Pontos Discutíveis do Movimento Neopentecostal, 2005. Disponível em <http://www.monergismo.com/?pg=2&secao=pentecostalismo&campo=titulo&ordem=asc>, acesso em janeiro de 2008.

MARIZ, Cecília & MACHADO, Maria das D. C. Mudanças recentes no campo religioso brasileiro. **Antropolítica**, Niterói: EDUFF, n. 5, pp. 21-44, 1999.

MARIZ, Cecília & MELLO, Gláucia B. R. Insatisfações com a família e sociedade contemporâneas: uma comparação entre comunidades católicas e New Age. **Estudos de Sociologia**. Recife, v. 13, 2007, pp. 49-75.

MARTINO, Luís M.S. **Mídia e poder simbólico**. São Paulo: Paulus, 2003.

MARTELLI, Stefano. **A religião na sociedade pós-moderna**. São Paulo: Paulinas, 1995.

MARTINS, Luiz C. & GEBARA, Ademir. **A relação entre protestantismo e sociedade brasileira no final do século XIX frente aos temas da educação e escravidão**. Disponível

em <http://www.unimep.br/phpg/posgraduacao/stricto/ed/documents/LuizCandidoMartins.pdf>, acesso em agosto de 2007.

MARX, Karl. **O Capital**. São Paulo: Nova Cultural, 1985 (Os economistas - Volume II).

_____. **As armas da crítica e a crítica das armas**: frases e citações. São Paulo: Editora Record, 2001. Organizado por Emir Sader.

MATEOS, Abdón. Historia, Memoria, Tiempopresente. In: Hispania Nova: **Revista de História Contemporânea**. Disponível em <http://hispanianova.rediris.es>, acesso em 13/4/2000.

MEDEIROS, Rangel de O. Igreja pentecostal Deus é Amor: discurso religioso e liderança personalista. Trabalho de Conclusão de Curso de História. Florianópolis: CFH/UFSC, 2002.

MEIHY, José C.S.B. (Org.). **(Re)Introduzindo a história oral no Brasil**. Série Eventos. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1996.

MEIHY, José C. S. B. **Manual de história oral**. 4ª ed., São Paulo: Edições Loyola, 2002.

_____. Os novos rumos da História Oral. *Revista de História*. São Paulo: USP, v. 155, 2006, pp. 1-20.

MENDONÇA, Antônio G. A experiência religiosa e a institucionalização da religião. **Estudos Avançados**. São Paulo: USP, v. 18, n. 52, pp. 29-46, 2004.

MONTEIRO, Paula. Magia, racionalidade e sujeitos políticos. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo: ANPOCS, ano 9, nº 26, out.1994.

MUDROVICIC, Maria Inês. Alguns consideraciones epistemológicas para una "Historia Del Presente". In: Hispania Nova: **Revista de História Contemporânea**. Capturado no endereço eletrônico <http://hispanianova.rediris.es> em abril de 2000.

NICHOLSON, Linda. Interpretando o gênero. **Revista Estudos Feministas**. Vol. 8, °. 2. Florianópolis: UFSC, 2000, pp. 9-41.

NERI, Marcelo C. A ética pentecostal e o declínio católico. In: Diversidade: **Retratos das religiões no Brasil**. Rio de Janeiro: Centro de Políticas Sociais do IBRE/FGV, 2005.

_____. (Coord.). **Economia das religiões**. Rio de Janeiro: FGV/IBRE, CPS, 2007. Disponível em <http://www4.fgv.br/cps/simulador/site%5Freligioes2/>, acesso em outubro de 2007.

_____. **FGV**. Disponível em http://www.fgv.br/ibre/cps/pesquisas/Impacto_2005/hc074.pdf, acesso em abril de 2007.

NORA, Pierre. Entre memória e história. A problemática dos lugares. **Revista Projeto História**. São Paulo, vol. 10, 1993, p. 7-28.

NOVAES, Regina. Os jovens e a religião: ventos secularizantes, “espírito de época” e novos sincretismos. **Estudos Avançados**, São Paulo, nº. 52, set/dez, 2004, pp.321-329.

NUNES, Cauê. Jovens buscam ascensão social nos gramados. **ComCiência**. SBPC/Labjor, Nº 79, 10/08/2006 (a). Disponível em <http://www.comciencia.br/comciencia/handler.php?section=8&edicao=16&id=159&tipo=0>, acesso em novembro de 2006.

NUNES, Francisco J. Os “atletas de Cristo” no país do futebol. In: COSTA, Márcia R. da...et al. **Futebol: espetáculo do século**. São Paulo: Musa Editora, 1999.

_____. **Atletas de Cristo: aproximações entre futebol e religião**. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2003.

_____. Futebol, religião e política entram em campo. Revista Nures – Publicação Eletrônica Núcleo de Estudos Religião e Sociedade: PUC/SP, Ano 2, n. 2 - Janeiro/Abril 2006, p. 1-11. Disponível em <http://www.pucsp.br/nures/revista2/index.htm>, acesso em novembro 2006.

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

OLIVEIRA, Sérgio F. dos S. A migração inter-religiosa pentecostal e suas relações com a modernidade. Universidade Metodista de São Paulo: Programa de pós-graduação em Ciências da Religião, 2994. Dissertação de Mestrado.

ORLANDI, Enni P. **A linguagem e seu funcionamento**: as formas do discurso. 4ª ed. Campinas: Pontes, 2006.

ORO, Ari P. **Avanço pentecostal e reação católica**. Petrópolis: Vozes, 1996.

_____. Religião e Política nas Eleições 2000 em Porto Alegre (RS). **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 2 n.3, setembro de 2001, pp. 9-70.

_____. A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e políticos brasileiros. **Revista Brasileira Ciências Sociais**. São Paulo, v. 16, nº 53, out. 2003, pp.53-69.

_____. A presença religiosa brasileira no Exterior: o caso da Igreja Universal do Reino de Deus. **Estudos Avançados**. São Paulo: USP. Vol 18, nº 52, 2004, pp. 139-155.

_____. Considerações sobre a liberdade religiosa no Brasil. Revista **Ciência & Letra**, nº 37, jan/jun 2005, pp. 433-447, Porto Alegre, Disponível em <http://www2.fapa.com.br/cienciaseletras/pdf/revista37/cap20.pdf>, acesso em julho de 2008.

_____. **Religião, coesão social e sistema político na América Latina**. São Paulo: iFHC e Chile: CIEPLAN, 2008.

ORO, Ari P. & STEIL, Alberto (Orgs.). **Globalização e religião**. 2ª ed. Petrópolis: Vozes; 1999.

ORO, Ari P., CORTEN, André & DOZON, Jean-Pierre (Orgs.). **Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé**. São Paulo: Paulinas, 2003.

ORTIZ, Renato. Pierre Bourdieu. 2ª ed., São Paulo: Ática, 1994.

PADILHA, Valquíria. **Shopping Center: a catedral das mercadorias**. São Paulo: Boitempo, 2006.

PAIVA, José G. de. Ciência e Religião. **ComCiência**. Revista Eletrônica de Jornalismo Científico. SBPC/Labjor. Nº 65, maio de 2005. Disponível em <http://www.comciencia.br/reportagens/2005/05/01.shtml>, acesso em novembro de 2006.

PASSOS, Leonardo A. Substrato religioso: o fundamento do comportamento da sociedade contemporânea. **Mundo dos filósofos**, 04/01/2008. Disponível em <http://www.mundodosfilosofos.com.br/>, acesso em dezembro de 2008.

PATRIOTA, Karla R.M.P. Sociedade do Espetáculo, Mídia e Religião: Relação social mediatizada por imagens. In: XXX Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, Santos. **Anais do XXX Intercom Nacional**. São Paulo: Intercom, 2007.

PAULILO, Maria A.S. & JEOLAS, Leila S. Aids, drogas, riscos e significados: uma construção sociocultural. **Ciência & Saúde Coletiva**. Rio de Janeiro: vol.10, nº 1, Jan./Mar. 2005, p.175-184.

PEREIRA, Camila & LINHARES, Juliana. Os novos pastores. **REVISTA VEJA** on-line. Edição 1964, 12 de julho de 2006. Disponível em http://veja.abril.com.br/120706/p_076.html, acesso em agosto de 2006.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião. **Novos Estudos Cebrap**, n. 49, pp. 99-117, nov. 1997.

_____. Secularização em Max Weber: Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol.13, n. 37, pp. 43-73, 1998, ISSN 0102-6909.

_____. Interesses religiosos dos sociólogos da religião. In: ORO, Ari P. & STEIL, Carlos A. (Orgs.). **Globalização e religião**. 2ª ed., Petrópolis: Vozes, pp.249-262, 1999.

_____. Cadê nossa diversidade religiosa? **Folha São Paulo**, Seção Tendências/Debates, domingo, 29/12/2002.

_____. **O desencantamento do mundo: todos os passos de um conceito**. São Paulo: Editora 34, 2003.

_____. Cadê nossa diversidade religiosa? Comentários ao texto de Marcelo Camurça. In: TEIXEIRA, Faustino & MENEZES, Renata (Orgs.). **As religiões no Brasil: continuidades e rupturas**. Petrópolis: Vozes, pp.49-51, 2006.

PIMENTA, Thiago F.F.; MARCHI JÚNIOR, Wanderlei & HUNGER, Dagmar. A arte marcial Taekwondo e uma possível adaptação ao contexto esportivo contemporâneo. In: XXIII SNH - **Congresso Nacional de História**, Londrina: ANPUH, 2005.

PINTO, Leandro M. **A diversificação religiosa e a fuga da Igreja Católica**. Último Segundo, de 17/04/2007. Disponível em http://64.233.169.104/search?q=cache:UlaS7XuK_LkJ:ultimosegundo.ig.com.br/brasil/papa_no_brasil/2007/04/17/a_diversificacao_religiosa_e_a_fuga_da_igreja_catolica_753981.html+a+dimens%C3%A3o+do+acolhimento&hl=pt-BR&ct=clnk&cd=6&gl=br, acesso em julho de 2007.

PIRES, Giovani De L. **Educação Física e o discurso midiático: abordagem crítico-emancipatória**. Ijuí/RS: UNIJUÍ, 2002.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.

_____. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.

PORTELLA, Rodrigo. Religião, sensibilidades religiosas e pós-modernidade: da ciranda entre religião e secularização. *Revista de Estudos da Religião - REVER*, São Paulo: PUC-Pós Graduação em Ciências da Religião, nº 2, 2006, pp. 71-87.

PRANDI, Reginaldo. **Religião paga, conversão e serviço**. São Paulo: Novos Estudos Cebrap, n. 45, p. 65-78, 1996a.

_____. **A realidade social das religiões no Brasil**. São Paulo: Hucitec, 1996b.

_____. A religião do planeta global. In ORO, Ari, p. & STEIL, Carlos A. (Orgs.) **Globalização e religião**. 2 ed., Petrópolis: Vozes, 1999, pp. 63-70.

PRANDI, Reginaldo. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. **Estud. av.**, São Paulo, v. 18, n. 52, 2004. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000300015&lng=en&nrm=iso, acesso em agosto 2007. doi: 10.1590/S0103-40142004000300015.

_____. As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. **Civitas**, Revista de Ciências Sociais. Porto Alegre: PUC/RS, v. 3, nº 1, jun. 2003, pp. 15-34. ISSN 1519-6089.

PRONI, Marcelo W. Brohm e a organização capitalista do esporte. In: PRONI, Marcelo W. & LUCENA, Ricardo (Orgs.). **Esporte: história e sociedade**. Campinas: Autores Associados, 2002, pp. 31-61.

RAFKALEFSKY, Eduardo & DURÃES, Aline. Amém, *Brother*: estratégias de comunicação mercadológica da Bola de Neve *Church*. In: XII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação da Região Sudeste, 2007, Juiz de Fora (MG). **Anais do XII Intercom Sudeste**. São Paulo: Intercom, 2007.

RÉMOND, René. Algumas questões de alcance geral à guisa de introdução. FERREIRA, Marieta de M. & AMADO, Janaína (orgs.). **Usos e Abusos da História Oral**. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1996, p. 203 – 209.

RIBEIRO, Alex D. **Atletas de Cristo**. São Paulo: Mundo Cristão, 1994.

_____. **Quem venceu o tetra?** São Paulo: Mundo Cristão, 1995.

RODRIGUES, Francisco X.F. A formação do jogador de futebol no Sport Club Internacional (1997-2002). Porto Alegre: PPGS/UFRGS, 2003. Dissertação de mestrado em Sociologia.

ROMERO, Mariana T. **“Agora eu faço a diferença”**: Projeto Amar (PA) e Christian Metal Force (CMF) – experiências religiosas e vivências do mundo entre grupos de jovens

da Igreja Renascer em Cristo em Florianópolis. Dissertação de Mestrado em Educação e Cultura. Florianópolis: CCE/FAED/UDESC, 2005 _____. “Projeto Amar (PA) e Christian Metal Force (CMF): experiências religiosas e vivências da cidade entre grupos jovens da igreja Renascer em Cristo em Florianópolis”. **Anais. XXIII Simpósio Nacional de História**. Londrina: Universidade Estadual de Londrina, 17 a 22/07/2005a, p. 1-8.

RUBIM, Antonio A.C. Espetáculo, política e mídia. In: FRANÇA, Vera, et. alii. (Orgs.). **Livro do XI Compós 2002: estudos de comunicação ensaios de complexidade 2**. Porto Alegre: Sulina, 2003, pp. 85-103.

SANCHEZ, Zila M. & NAPPO, Solange A. A religiosidade, a espiritualidade e o consumo de drogas. **Revista de Psiquiatria Clínica**. São Paulo: USP, v. 34, suplemento 1, p. 73-81, 2007.

SANCHIS, Pierre. O repto pentecostal à “cultura católico-brasileira”. In ANTONIAZZI, Alberto, et alii. **Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo**. 2 ed., Petrópolis: Vozes, 1996, pp. 34-63.

_____. Catolicismo perde espaço. **Revista Ciência Hoje**. Rio de Janeiro, v. 27, nº 159, 2000.

SANTA CATARINA. Secretaria Estado Desenvolvimento Econômico e Integração ao MERCOSUL. Diretoria de Geografia, Cartografia e Estatística/Gerência de Análises. **Anuário Estatístico de Santa Catarina 2000**, v. 1994/95/96/97, Florianópolis, IOESC, 2001.

SANTOS, Leonardo S. dos. **Fundamentos do Metodismo no Século XVIII: Arminianismo X Calvinismo**. Trabalho de Conclusão de Curso em Teologia. São Paulo: Faculdade Teológica Batista de São Paulo, 2004.

SANTOS, Lyndon A. O púlpito, a praça e o palanque: os evangélicos e o regime militar brasileiro. In: FREIXO, Adriano de & MUNTEAL FILHO, Oswaldo (Orgs.). **A ditadura em debate: estado e sociedade nos anos do autoritarismo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005, pp. 151-182.

SANTOS, Luciene N. **Corpo, gênero e sexualidade: para além de educar meninos e meninas**. Florianópolis: UFSC/CDS/Pós-Graduação, 2008. Dissertação de Mestrado em Educação Física.

SARAGOÇA, Yara C.B. **Evangelizando homens de negócio: o pentecostalismo e o empresariado**. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais. São Carlos: UFSCar, 2003.

SETZER, Rachel. Os homens estão criando um mundo que Deus não quer; contradição e conflito no discurso religioso. In: ORLANDI, Eni Pulcinelli. **Palavra, fé e poder**. Campinas: Pontes, 1987, p. 91-102.

SIEPIERSKI, Carlos. T. **“De bem com a vida”:** o sagrado num mundo em transformação. Um estudo sobre a igreja Renascer em Cristo e a presença evangélica na sociedade brasileira contemporânea. Tese de Doutora em Antropologia Social. São Paulo: USP, 2001.

SILVA, Antônio Ozaí da. A sacralização da política e a profanação da religião. **Revista Espaço Acadêmico**, ano VII, nº 76, setembro 2007 – ISSN 1519.6186. Disponível em <http://www.espacoacademico.com.br/076/76ozai.htm>, acesso em janeiro de 2008.

SILVA FILHO, Paulo G. Considerações teóricas em torno do reducionismo funcionalista em Ciências da Religião. *Revista de Estudos da Religião - REVER*, São Paulo: PUC-Pós Graduação em Ciências da Religião, nº 4, ano 4, 2004, pp. 43-72.

SILVA JR, Hédio. Cotidiano e tolerância. **Seminário Cultura e Tolerância**. São Paulo: SESC Vila Mariana, 2003, pp. 1-10. Disponível em <http://www.sescsp.org.br/sesc/images/upload/conferencias/7.rtf>, acesso em novembro de 2008.

SILVA, Maurício R. da. **Trama doce-amarga**: (exploração do) trabalho infantil e cultura lúdica. Ijuí: Unijuí; São Paulo: Hucitec, 2003.

_____. Editorial Motrivivência e seus 15 anos de existência. *Revista Motrivivência*. Florianópolis: Editora da UFSC, ano XV, nº 20-21, mar./dez. 2003a, pp. 9-25.

_____. Infância empobrecida no Brasil, o neoliberalismo e a exploração do trabalho infantil: uma questão para a Educação Física. **Revista Brasileira de Ciências do Esporte**. Campinas: UNICAMP, v. 26, nº 3, 2005, pp. 41-57.

SOUZA, Ricardo L. de. O uso de drogas e tabaco em ritos religiosos e na sociedade brasileira: uma análise comparativa. **Saeculum** - Revista de História, ano 10, n. 11. João Pessoa: Programa de Pós-Graduação em História/UFPB, ago./ dez. 2004, pp. 85-102.

STADTLER, Hulda. Conversão ao pentecostalismo e alterações cognitivas e de identidade. **Revista de Estudos da Religião - REVER**, nº 2, ano 2, p. 112-135, São Paulo: PUC-Pós Graduação em Ciências da Religião, 2002.

STEIL, Carlos. A. & CARVALHO, Isabel C. M. ONGs no Brasil: elementos para uma narrativa política. **Humanas**. Porto Alegre: IFCH/UFRGS, 24, 1/2, p. 36-55, 2001.

TEIXEIRA, Faustino. Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo. **Revista USP**: São Paulo, nº 67, setembro/novembro 2005, pp. 14-23.

_____. **O sagrado em novos itinerários**. Disponível em http://www.empaz.org/dudu/du_art05.htm, acesso em junho de 2008.

TEIXEIRA, Faustino & MENEZES, Renata. **As religiões no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2006.

STIGGER, Marco P. **Esporte, lazer e estilos de vida**: um estudo etnográfico. Campinas: Autores Associados, 2002.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado**: história oral. 3ª ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

WADDINGTON, Ivan. A história recente do uso de drogas nos esportes: a caminho de uma compreensão sociológica. In: GEBARA, Ademir & PILATTI, Luiz A (Orgs.). **Ensaio sobre história e sociologia nos esportes**. Jundiaí: Fontoura, 2006, pp. 13-44.

WEBER, Max. **Ciência e Política: duas vocações**. São Paulo: Cultrix, 1993.

_____. **Economia e sociedade**. 4ª ed., Brasília: UnB, 1999.

_____. **Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2004.

WILLAIME, Jean-Paul. Quem são os “sem religião”? **Le Monde Diplomatique**. Sessão Pesquisa. Setembro, 2001. Tradução de Teresa Van Acker.

VARIKAS, Eleni. Naturalização da dominação e poder legítimo na teoria política clássica. **Revista Estudos Feministas**. Vol. 11, nº. 1. Florianópolis: UFSC, 2003, pp. 171-193.

VELASQUES FILHO, Prócoro. “Sim” a Deus e “não” à vida: conversão e disciplina no protestantismo brasileiro. In: MENDONÇA, Antonio G. & VELASQUES FILHO, Prócoro. **Introdução ao protestantismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1990.

FONTES PRIMÁRIAS

Gazeta da Vila Prudente. Rock e religião atraem jovens à Igreja Renascer. São Paulo, 16/05/1991.

Diário Catarinense. Ele merece. Sem autoria. 12/03/1992.

Folha de São Paulo. Surfista é ordenado pastor evangélico em SC, da Agência Folha em Florianópolis, São Paulo, 24/04/92.

O Estado. Música, fé e alimento. Sem autoria. Seção Lazer/Serviço. Florianópolis, p. 13, 30/03/93.

O Estado. Cristo em ritmo de *rock*. ELTERMANN, Raquel. Seção Domingo Magazine, Florianópolis, p. 14, 11/04/93.

Diário Catarinense. Rock & Fé: o balanço evangélico. Sem autoria. Seção variedades, Florianópolis, 17/07/93.

RENASCER FLORIPA MAGAZINE. Florianópolis, Ano 1, N. 1, maio, 2002.

_____. Florianópolis, Ano 1, N. 2, junho, 2003.

REVISTA CRISTÃ. Igreja Evangélica Bola de Neve. São Paulo, junho, 2004.

Atletas de Cristo - www.atletasdecristo.org.

Igreja Renascer Floripa - www.renascerfloripa.com.br.

Igreja Bola de Neve - www.boladeneve.com.

IBGE. Disponível em http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2000/populacao/tabela_brasil.shtm, acesso em maio de 2007.

FONTES SECUNDÁRIAS

1 – Jornais

BASTOS, Mariana & PERRONE, Ricardo. “Futebol é varonil e não homossexual”. **Folha de São Paulo**. Caderno Esporte, 03/08/2007.

Jornal **Gospel News**, Ano 2, edição nº 9, São Paulo, outubro/novembro de 2006.

O Estado de São Paulo, dia 11/02/2007.

Folha de São Paulo. Razões da fé. São Paulo, p. A2, 25/04/2005.

Folha de São Paulo, dia 11/02/2007.

O Estado de São Paulo. Pastores vêm no caso Renascer chance para se diferenciar. Seção História, 28/01/2007.

A Notícia. Fundador em Santa Catarina admite problema. Seção Geral, Joinville/SC, 17/01/2007.

Jornal do Brasil. Evangélicos crescem mais nas periferias. Rio de Janeiro, p. A6, 21/04/2005.

2 – Jornais *Online*

Agência do Brasil. Pesquisa aponta que religiosidade está em alta. DF, 02/05/2005. Disponível em <http://www4.fgv.br/cps/simulador/site%5Freligioes2/>, acesso em outubro de 2007.

Folha *Online*. Disponível em www.folha.com.br, acesso em agosto de 2007.

Globo. Com, disponível em www.g1.globo.com/Noticias, acesso em agosto de 2007.

Folha *Online*. Polícia norte-americana prende fundadores da Renascer. Seção Brasil. São Paulo, 09/01/2007. Disponível em <http://www1.folha.uol.com.br/folha/brasil/ult96u88451.shtml>, acesso em janeiro de 2007.

Folha *Online*. Polícia norte-americana prende fundadores da Renascer. Seção Cotidiano. São Paulo, 17/12/2006. Disponível em <http://www1.folha.uol.com.br/folha/brasil/ult96u88451.shtml>, acesso em janeiro de 2007.

JC *Online*. Filha de bispos foi funcionária fantasma da Assembléia. Seção Nacional. Recife, 02/02/2007. Disponível em http://jc.uol.com.br/2007/02/02/not_131242.php, acesso em julho de 2007.

SANTA CATARINA. Secretaria de Planejamento. Notícia. Dário Berger tira licença para disputar eleição. Em 06/08/2008. Disponível em <http://clipping.planejamento.gov.br/Noticias.asp?NOTCod=448360> acesso em agosto de 2008.

3 – Revistas

FÓRUM. A homofobia no país do futebol, de UCHÔA, Cristina. São Paulo, edição 54, set/2007.

História Oral – Revista da Associação Brasileira de História Oral.

VEJA. **Marcelo Rossi, o padre das multidões.** São Paulo: Abril, nº. 1571, 04/11/98.

VEJA. **A ação social dos evangélicos.** São Paulo: Abril, nº. 1861, 07/07/04.

VEJA. **Pisou na bola, de BRASIL,** Sandra. São Paulo, edição 2021, 15/08/2007.

4 – Revistas Online

VEJA 30 anos. Disponível em http://veja.abril.com.br/30anos/p_073.html, 1998. Acesso em 10/01/2008.

Revista Cruzeiro Net. Disponível em http://www.fgv.br/ibre/cps/pesquisas/Impacto_2005/hc074.pdf, acesso em 10/04/2007.

Revista Consultor Jurídico, disponível em www.conjur.com.br, de 03/08/2007 e 31/10/2007.

Revista Época, disponível em <http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EDG78530-5856,00.html>, de 08/08/2007.

Revista Época. Edição 210, de 27/05/2002, disponível em <http://epoca.globo.com/edic/210/especialgolpea.htm>, acesso em 23/04/2005.

VEJA. Edição 2022, de 22/08/2007. Disponível em http://veja.abril.com.br/220807/p_064.shtml, acesso em 23/08/2007.

VEJA. Edição 1964, de 12/06/2006. Disponível em http://veja.abril.com.br/120706/p_076.html, acesso em agosto de 2006.

VEJA. Edição 1985, de 06/12/2006. Disponível em http://veja.abril.com.br/061206/p_090.html, acesso em 23/08/2007.

5 – Sites

Testemunhos de Bitá. Disponível em http://www.lagoinha.com/engine.php?pag=moc_content_show&sec=1&cat=3&art=314;
[http://www.zoenet.com.br/home/esporte/materia.php?id=6.](http://www.zoenet.com.br/home/esporte/materia.php?id=6)

[www.amaivos.uol.com.br/templates/amaivos/noticia.](http://www.amaivos.uol.com.br/templates/amaivos/noticia)

Confederação Brasileira de Surf (CBS): <http://www.cbsurf.com.br/Institucional/Historico/>, acesso em dezembro de 2008.

DICIONÁRIO DO SURF. Disponível em www.nnsrf.kit.net/dicionario.html, acesso em agosto de 2007.

FECASURF, disponível em <http://www.fecasurf.com.br/>, acesso em agosto de 2005.

História do Surfe: <http://oradical.uol.com.br/surf/historiasurf.asp>;
<http://360graus.terra.com.br/surf/default.asp?did=379&action=historia>;
http://www.hotsurfers.com.br/curiosidades_historiasurfe.html;
<http://www.vwbr.com.br/PlanetaVW/SuperSurf/MundoSurf/historia.aspx> Todos foram acessados entre agosto a novembro de 2008.

HANADA, Alfredo. Surfe Escola. Disponível em <http://www.sfs.com.br/index.cfm?go=surf.content&IDConteudoSubCategoria=30>, acesso em outubro de 2008.

MORAES, Rubens in “Igrejas para todos os gostos”: fenômeno do crescimento evangélico no país dissemina a palavra de Deus. Disponível em http://www.eclesia.com.br/revistadet1.asp?cod_artigos=366, acesso em novembro de 2007.

ALCÂNTARA, Cláudia S. Disponível em http://www.ftl.org.br/index.php?view=article&catid=35%3Aartigos-online&id=81%3Aa-instituicao-religiosa-na-posmodernidade&option=com_content&Itemid=75, acesso em dezembro de 2008.

Igrejas para todos os gostos: fenômeno do crescimento evangélico no país dissemina a palavra de Deus. Disponível em http://www.eclesia.com.br/revistadet1.asp?cod_artigos=366, acesso em 20/11/2007.

Disponível em <http://www.cleofas.com.br/virtual/texto.php?doc=DOCTRINA&id=dou0002> – acesso em 31/01/2007.

Manual Explicativo sobre atletas de Cristo. Disponível em <http://www.atletasdecristo.org/index.php?page=downloads.php> - acesso em 06/03/07

Luz. Disponível em http://www.jmm.org.br/index.php?option=com_content&task=view&id=909&Itemid=275 - de 01/03/07, acesso em 12/04/2007.

Net Vasco. Disponível em <http://www.netvasco.com.br/news/noticias11/22515.shtml>, em 08/02/05).

Associação Brasileira de História Oral. Disponível em <http://www.cpdoc.fgv.br/abho/>

Relação Anual de Informações Sociais (RAIS)/2006. Disponível em <http://64.233.169.104/search?q=cache:FFwMtBNcNsIJ:www.mte.gov.br/sgcnoticiaAudio.asp%3FIdConteudoNoticia%3D1914%26PalavraChave%3DRAIS,%2520MULHERES,%2520SAL%20C3%81RIO,%2520RENDIMENTO+mulher+n%C3%ADvel+superior&hl=pt-BR&ct=clnk&cd=1&gl=br>, acesso em 08/01/2008.

Banda KATSBARNÉA. Disponível em <http://www.jecbrasil.com/verDica.php?d=1>, acesso em agosto de 2007.

Marcha para Jesus. Disponível <http://www.marchaparajesus.com.br/2007/organizador.php>, acesso em 24/07/2008.

Marcha para Jesus. Disponível em <http://www.clicpalavraviva.com.br/fotos/ler.asp?cod=47>, acesso em julho de 2008.

Bíblia Online. Disponível em <http://www.bibliaonline.net>, acesso em junho de 2006.

Igreja Batista da Lagoinha. Disponível em http://www.lagoinha.com/engine.php?pag=moc_content_show&sec=1&cat=3&art=314, acesso em novembro de 2008.

Moacir Pereira, em 30/12/2008. Disponível em <http://www.clicrbs.com.br/blog/jsp/default.jsp?source=DYNAMIC.blog.BlogDataServer.getLog&uf=2&local=18&template=3948.dwt§ion=Blogs&post=136517&blog=291&coldir=1&topo=3994.dwt>, acesso em janeiro de 2009.

Diário Catarinense, 09/12/08. Disponível em http://sistemas.sc.gov.br/cmfc/clipping_cmfc/coluna_int.asp?str_modos=alterar&cd_coluna_desc=1399&str_data=09/11/2008, acesso em janeiro de 2009.

Comunicação Social da Prefeitura Municipal de Florianópolis. Disponível em http://www.pmf.sc.gov.br/portal/noticias/comunicacao/index.php?acao=listar&id_noticia=3950, acesso em janeiro de 2009.

DVD: Programa (nº 17) de televisão, de Antônio Carlos Sontag.