

AS RELIGIOSIDADES DE ATLETAS MIGRANTES PROFISSIONAIS E A INVENÇÃO DE “MASCULINIDADES RESPEITÁVEIS”¹

Athletic Migrant Religiosities and the Making of ‘Respectable Men’

José Hildo de Oliveira Filho²

Resumo: Jogadores brasileiros compõem a “força de trabalho global do futebol” como o maior grupo de migrantes do futebol contemporâneo. Pesquisas etnográficas anteriores revelam que os atletas brasileiros valorizam a possibilidade de cruzar fronteiras. Ao construir aspirações móveis, os atletas tentam incorporar uma forma de “masculinidade respeitável”. Embora seu movimento seja vantajoso para muitas partes, jogadores migrantes estão entre os nós mais visíveis e precários das indústrias esportivas. Atletas estão regularmente submetidos a contratos de curto prazo e à possibilidade de término prematuro de carreira devido a lesões. Neste ensaio, analisarei como um grupo de jogadores brasileiros migrantes de futebol e futsal constrói narrativas sobre suas carreiras, expressa masculinidades e incorpora símbolos religiosos. Este ensaio é inspirado por meu envolvimento com as análises sobre religião e secularismo de Clifford Geertz, Talal Asad e de Saba Mahmood. Estas análises abrem caminhos para novos entendimentos e interpretações das experiências subjetivas de jogadores migrantes.

Palavras-Chaves: Migração esportiva, Futsal, Futebol, Religião, Masculinidades atléticas

Abstract: Brazilians comprise a “global football workforce” as the largest national group of migrant players in contemporary football. Previous ethnographic research reveal that Brazilian athletes value the possibility to move across borders. In constructing mobile aspirations, athletes from the Global South attempt to embody a form of respectable masculinity. Although their movement is advantageous to many parties, sports migrants are among the most visible and precarious nodes of sports industries. Athletes are regularly subjected to short-term contracts and the possibility of premature career endings due to injuries. In this essay, I will analyze how a group of migrant Brazilian football and futsal players constructs narratives about their careers, expresses masculinities and embodies religious symbols. This essay is inspired by my engagement with Clifford Geertz’s, Talal Asad’s as well as Saba Mahmood’s analyses of religion and secularism. Asad’s and Mahmood’s analyses open paths to new understandings and interpretations of sport migrants’ subjective experiences.

Key-words: Sports labor migration, Futsal, Football, Religion, Athletic Masculinities

¹ Este ensaio é uma versão traduzida e alongada de um capítulo de livro de uma coletânea, publicado pela primeira vez em inglês, chamado “Athletic Migrant Religiosities and the Making of ‘Respectable Men’”. A coletânea foi organizada por Kadri Aavik, Clarice Bland, Josephine Hoegaerts e Janne Tuomas Vilhelm Salminen e se chama “Men, Masculinities and the Modern Career: Contemporary and Historical Perspectives”. Agradeço ao pessoal da editora De Gruyter, em especial a Anja Zeltner, Corinna Mayer e Christina Lembrecht por assegurar que os direitos de publicação e tradução do capítulo eram meus. Agradeço também aos organizadores do dossiê “Mundos da religião e religiões no mundo”, Sylvio Fausto Gil Filho, Marcos Alberto Torres e Luiz Raphael Teixeira da Silva, por aceitarem publicar esta versão em português do meu trabalho. Este trabalho não teria sido realizado sem o apoio da CAPES. Meu orientador, Dino Numerato, também tem um imenso mérito na escrita deste trabalho.

² Doutor em sociologia pela Universidade Carolina de Praga.

Resumen: Los brasileños constituyen una “fuerza laboral global del fútbol” como el grupo nacional más grande de migrantes en el fútbol contemporáneo. Investigaciones anteriores revelan que los atletas brasileños valoran la posibilidad de cruzar fronteras. Al construir aspiraciones móviles, los atletas intentan encarnar una forma de masculinidad respetable. Su movimiento es ventajoso para muchas partes, pero los migrantes deportivos se encuentran entre los nodos más visibles y precarios de las industrias deportivas. Los atletas están sujetos regularmente a la posibilidad de finales prematuros de carrera debido a lesiones. En este ensayo, analizaré cómo un grupo de futbolistas y jugadores de futsal migrantes construyen narrativas sobre sus carreras, expresan masculinidades y encarnan símbolos religiosos. Este ensayo está inspirado en los análisis acerca de religión y secularismo de Clifford Geertz, Talal Asad y Saba Mahmood. Estos análisis abren caminos a nuevos entendimientos e interpretaciones de las experiencias de los migrantes deportivos.

Migración deportiva, Futsal, Fútbol, Religión, Masculinidades atléticas

Agência, estrutura e esportes

Repensar a relação entre “agência” e “estrutura” foi uma das preocupações centrais da sociologia no século 20 (BOURDIEU 1998, GIDDENS 1984). Neste sentido, os esportes ganharam proeminência como uma arena do cotidiano em que há uma constante incorporação de estruturas de gênero, raça e classe. Os sociólogos Pierre Bourdieu (1978), Eric Dunning, e Norbert Elias forjaram conceitos e teorias sociológicas relevantes para o estudo dos esportes. A análise de Elias e Dunning (2008 [1986]) dos esportes como uma “área masculina reservada” [male preserve] é especialmente instrutiva. Para estes autores, quando as mulheres demandam igualdade, na segunda metade do século 19, clubes esportivos exclusivos para homens foram criados. Nestes espaços era permitido aos homens expressar sua agressividade, homofobia e celebrar relações homosociais (ver também SHEARD e DUNNING 1973).

A análise dos esportes como uma área masculina reservada foi expandida de forma frutífera na sociologia dos esportes durante os anos 1980 e 1990 (ver por exemplo MAGUIRE 1986, MOLNAR, AMIN e KANEMASU 2019). Trabalhos sociológicos contemporâneos sobre gênero e esportes se beneficiaram de uma perspectiva crítica sobre masculinidades e esportes (KANEMASU e MOLNAR 2015). No entanto, um número crescente de etnografias tem desafiado a análise dos esportes como uma arena dominada pela homofobia e agressividade. Estes trabalhos têm discutido a precariedade das carreiras esportivas (RODERICK 2006), a importância das negociações intrafamiliares nos processos de migração esportiva (VAN DER MEIJ e DARBY 2017), a imprevisibilidade das rotas de migração

esportivas (CARTER 2011, KOVÁČ, 2018), e as filiações religiosas de trabalhadores das indústrias do esporte (RIAL 2012, GUINNESS 2018).

Neste sentido, este ensaio busca responder a este paradoxo. Por um lado, os esportes têm sido analisados como uma “plataforma para a masculinidade hegemônica e a heteronormatividade” (KANEMASU e MOLNAR 2015, p. 2 [tradução minha]). Por outro lado, a vida de atletas migrantes não corresponde necessariamente às formas hegemônicas de expressão da masculinidade. Assim, este ensaio parte do que considero ser uma das contribuições mais importantes dos estudos críticos sobre homens e masculinidades: a de que os homens não constituem uma categoria monolítica (CONNELL 2005 [1995], HEARN 2015). Neste ensaio busco compreender a complexa e em alguns momentos contraditória relação entre religião, corpos atléticos masculinos e os regimes disciplinares esportivos.

A diversidade entre atletas homens e sua relação com os esportes constitui o principal tópico a ser tratado a seguir. A segunda questão que investigarei está voltada para a relação entre religião, secularismo e os esportes. Ao analisar estes temas, me engajarei com os estudos de Talal Asad (1987, 2000, 2003) sobre a “antropologia do secularismo” e a análise de Saba Mahmood (2001, 2005) de movimentos religiosos contemporâneos no Cairo. Minha análise utilizará os debates iniciados por Clifford Geertz e Asad para reforçar meu argumento de que a religião constitui uma forma de prática incorporada (ver também SCOTT e HIRSCHKIND 2006). Assim, as tentativas de Asad e Mahmood de ver a religião como uma prática simbólica incorporada no cotidiano são pertinentes para este trabalho e a análise a seguir.

As carreiras atléticas constituem uma forma de trabalho altamente qualificado que se assemelha ao trabalho industrial (RODERICK 2006)³. Além disso, as carreiras atléticas são curtas em comparação a outras profissões. Os atletas tendem a estar sujeitos ao escrutínio público de suas performances, contratos de curto prazo e à incerteza quanto ao risco de lesões e ao término de suas carreiras. Em alguns casos, como no futebol, a constante disponibilidade de “jogadores talentosos” pressiona os atletas para competir entre si pelos limitados postos de trabalho existentes (ver DAMO 2014, ESSON 2015a).

³ Encontrei inspiração nos trabalhos de Matthew Roderick (2006) com jogadores de futebol e nos trabalhos de Howard Becker (1952, 1993, 2008) com professores de escolas públicas e médicos para discutir “carreiras esportivas”. Para Becker, as carreiras conectam indivíduos a estruturas sociais, instituições e redes formais e informais, fundindo o “subjetivo” e o “objetivo” em papéis e status que são reconhecidos coletivamente.

Pesquisas realizadas em Cuba, na República Dominicana, Fiji, Gana, Senegal, Camarões, e Brasil analisaram a importância das carreiras esportivas para os jovens do Sul Global. As carreiras esportivas são frequentemente concebidas como uma forma de construir uma “masculinidade respeitável” (BESNIER, GUINNESS, HANN e KOVAČ 2018, ESSON 2015b, HANN 2018, GUINNESS 2018, KLEIN 1991). Nestes estudos, uma “masculinidade respeitável” está normalmente associada à capacidade dos atletas de enviar remessas aos membros de suas famílias e assumir o papel de “provedor” (BESNIER 2012, 2014a, 2014b). Eu, no entanto, argumento que os ganhos materiais devem ser vistos como um elemento da respeitabilidade. A análise do papel das lesões na vida de atletas profissionais e das suas negociações com regimes disciplinares esportivos aponta para os diferentes significados da respeitabilidade na sua vida cotidiana. Do meu ponto de vista, a exploração da relação entre respeitabilidade e a capacidade de lidar com as lesões nos ajuda a compreender os vários significados do “sucesso” na vida e carreira de atletas profissionais.

Embora haja uma literatura crescente sobre os processos de migração esportiva, estes estudos tendem a ignorar a relação entre agência, lesões e dor. Como argumentarei, a ausência de um olhar voltado para as lesões desconsidera uma parte vital da carreira dos atletas e nos impede de compreender os modos como os atletas usam vários símbolos religiosos para tanto disciplinar seus corpos como para negociar com discursos médicos seculares⁴. Neste sentido, uma análise da relação entre discursos científicos seculares e as religiosidades de atletas questiona os pares opostos usualmente associados ao “secularismo” como moderno/tradicional, Ocidente/Oriente, e masculino/feminino, com homens associados à “razão” e “modernidade” e mulheres à “tradição” e “religião”.

A fim de questionar estas oposições, examinarei como Asad construiu sua perspectiva sobre religião e o secularismo. Eu ainda discutirei em mais detalhe outros estudos sobre as migrações esportivas e situarei estes estudos. Neste ensaio, buscarei demonstrar a íntima conexão entre o uso de símbolos religiosos e a precariedade das carreiras esportivas⁵.

⁴ Mari Engh (2018) analisou práticas religiosas transnacionais de jogadoras de futebol migrantes nigerianas na Escandinávia. O relato etnográfico de Engh poderia ser usado para desenvolver uma análise comparativa transnacional e de gênero do uso de símbolos religiosos pelos atletas em seus processos de migração. Ela, no entanto, ignorou lesões e dor em sua análise.

⁵ A precariedade das carreiras atléticas não é uma “área masculina reservada”. Pesquisas sobre mulheres jogadoras de futebol migrantes na Escandinávia analisaram os baixos salários das jogadoras, condições de vida precárias e contratos de curto prazo. As representações racializadas presentes no mundo do futebol feminino também foram

Dos debates contemporâneos sobre religião aos estudos sobre masculinidades e esportes

As duas abordagens mais importantes na sociologia da religião buscam ver a religião em seus “próprios termos” ou como parte de um mais amplo contexto histórico e social. Estas abordagens estão baseadas em duas questões fundamentalmente difíceis no estudo das religiões: Como separar uma “experiência religiosa” de uma “secular”? Como isto é possível?

Sociólogos clássicos como Émile Durkheim (1995 [1912]) e Max Weber (2004 [1905]) exemplificam estas diversas abordagens. Enquanto Durkheim buscou uma definição universal de religião, a que considera as instituições religiosas como responsáveis pela divisão entre o sagrado e o profano, Max Weber estava mais interessado na mútua relação entre discursos religiosos, instituições e a conduta da vida cotidiana. As ideias destes dois sociólogos clássicos compartilham algumas características centrais, no entanto. Weber e Durkheim se viram livres do questionamento sobre a “verdade das religiões” ao questionar como as religiões fazem parte da estrutura social ou ao analisar como conceitos religiosos viajaram ao mundo secular. Embora estes autores usem metodologias radicalmente diferente, ambos insistiram numa visão evolucionista que via um lugar limitado para a religião no mundo contemporâneo (ver também CASANOVA 2011).

Pesquisas sobre os esportes contemporâneos tendem a situar-se dentro de perspectivas durkheimianas ou weberianas. Pesquisadores influenciados pelos sociólogos Norbert Elias, Eric Dunning e Max Weber conceituaram os esportes como um resultado de processos históricos ocidentais que levaram à secularização, à especialização e à burocratização (ver ELIAS e DUNNING 2008 [1986]), GUTTMANN 1978, 1994, 2000, 2001). Esportes e religião não poderiam ser confundidos nesta perspectiva porque, no curso de seu desenvolvimento histórico, as suas regras, fontes de autoridade e formas de competição foram gradualmente se autonomizando.

Por outro lado, outros pensadores e cientistas sociais têm insistido na continuidade entre rituais religiosos da Antiguidade, em que a religião e os esportes eram inseparáveis, e os esportes contemporâneos. Estes autores conceituaram os esportes tanto como uma “religião moderna”⁶ (NOVAK 1994 [1976]) ou analisaram os esportes como um “substituto da religião”

examinadas (ver AGERGAARD e BOTELHO 2011; AGERGAARD e UNGRUHE 2016; ENGH, SETTLER e AGERGAARD 2017; ENGH 2018).

⁶ Para uma crítica às formulações de Novak, ver DaMatta (2006).

(MAGUIRE 2014, 2018).

Ao analisar estas perspectivas, dei-me conta de que possuem visões diferentes tanto sobre os processos históricos modernos como sobre as suas consequências. Neste sentido, eu decidi compreender algumas polêmicas no estudo da antropologia da religião, pois estas apontariam de forma mais clara para as substanciais dificuldades teóricas e metodológicas enfrentadas por pesquisadores ao adentrar nos estudos sobre religião. A definição de Geertz (1968, 2005) de “religião como sistema cultural” e as críticas de Asad (1983, 1993, 2003) às posições de Geertz revelam as limitações e possibilidades que os pesquisadores confrontam ao transformar a religião em um objeto de estudos.

Por exemplo, Geertz (2000 [1973], p. 90) define religião como:

(1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas.

Geertz compreende símbolos e significados como atos públicos. Neste sentido, símbolos religiosos poderiam ser observados e analisados não somente em lugares sagrados ou em celebrações religiosas, mas também em outras áreas da vida social. No entanto, Geertz tende a enfatizar os lugares usuais nos quais os símbolos religiosos podem ser localizados: rituais, celebrações, crenças. No entanto, ao contrário dos sociólogos clássicos, Geertz não professa o “fim das religiões”. Longe disto, ele compreende que o papel da religião no mundo pós-colonial nunca esteve tão relevante (ver MEYER 2008). Construindo uma perspectiva comparativa entre os dois lugares em que escreveu as suas etnografias durante a Guerra Fria, o Marrocos e a Indonésia, Geertz (2005) foi forçado a afirmar que a religião não estava morrendo nos contextos em que trabalhou.

Ainda que a definição de Geertz questione a tese da gradual secularização Asad (1993a) contestou esta definição de um ponto de vista diferente. Asad argumentou que a definição de Geertz de “religião” estava, na verdade, mal definida. Exatamente porque Geertz estava trabalhando com o conceito de significado público, ele viu cultura e religião como sistemas simbólicos e não conseguiu diferenciar os “símbolos” de seus “significados”. Para Asad, no entanto, “símbolos” não possuem “significado” de forma isolada. Asad então propõe construir uma “genealogia do secular”. Somente uma perspectiva que é historicamente situada e atenta

às relações de poder poderia ir além da definição *sui generis* de Geertz sobre os símbolos religiosos (ASAD 1983, pp. 238-240).

Na construção de sua “genealogia do secular” Asad (1993a, 1993b, 2003) continuou com suas críticas a Geertz por apresentar uma definição universalista de religião. Religião, Asad contestou, está inserida em contextos históricos específicos e nenhuma definição trans-histórica de religião, ainda que provisória como era a de Geertz, poderia dar conta das mudanças na autoridade religiosa da Idade Média aos nossos dias⁷. Neste sentido, Asad argumentou que tanto as práticas seculares como as religiosas poderiam ser abordadas a partir de uma perspectiva sobre o poder (economia política), através dos regimes disciplinares envolvidos e de um olhar atento para o que “faz estas práticas conceitualmente possíveis, desejáveis, obrigatórias” (ASAD 2003, p. 36) [tradução minha].

Asad focou nestas questões: Como viemos a pensar como pensamos sobre “o secular”? Como desenvolvemos uma “sensibilidade secular” para lidar com o mundo? E, assim, Asad fez do poder uma característica central da religião.

Asad (2009) não define “o secularismo”. No entanto, nos trabalhos de Asad, o secularismo é sujeito a uma crítica que busca compreender as exclusões e repressões presentes no próprio conceito de “secular”. Assim, perguntamos, com Asad, como os atletas religiosos negociam com o mundo secularizado dos esportes que os cerca? Como discuto a seguir, uma resposta a esta questão está na precariedade das carreiras esportivas. Neste contexto, a religião ajudaria os atletas a encarar os riscos associados às suas carreiras, dando-lhes ferramentas simbólicas para lidar com a incerteza diária associada às suas trajetórias profissionais.⁸

Ilustrarei a pertinência da antropologia do secularismo de Asad para a análise de carreiras esportivas ao focar num tema que permeia a obra de Asad: agência e dor. A seguir, analisarei duas narrativas de atletas que se recuperaram de lesões. A análise da narrativa dos atletas ajuda-nos a compreender como o uso dos símbolos religiosos e a sua submissão à dor proporciona aos atletas formas específicas de agência. Estas formas de agência estabelecem

⁷ Neste debate, Geertz nunca respondeu às críticas de Asad. Geertz (2005, p. 14) menciona apenas o trabalho de Asad em uma nota de rodapé de sua “Sir James Frazer lecture” na Universidade de Cambridge em 2004.

⁸ Inspirada pela genealogia do secular de Asad, Joan Scott (2009) mostrou que não havia conexões necessárias entre os ideais dos revolucionários franceses e as demandas das mulheres por igualdade no século 18. A reflexão de Scott também se vale da etnografia de Saba Mahmood para desenvolver uma análise das recentes polêmicas sobre a proibição do véu na França contemporânea.

uma constante negociação entre as religiosidades dos atletas e o universo secularizado dos ambientes esportivos. Ao analisar a relação entre religião e secularismo, e as narrativas de atletas com dores e lesionados, eu busquei uma compreensão sobre a intersecção entre religião e gênero nas indústrias esportivas contemporâneas.

Agência e dor

Em contraste com a visão comum que vê a dor com uma condição que impede a agência e a razão, Asad (1997a) afirma que a psicologia da dor nos ensinou que a resistência à dor pode tomar uma variedade de formas. Ademais, a genealogia do secular aponta para a nossa sensibilidade secular como um impedimento para ver agência na dor (Asad, 1987, 2000, 2003). Sensibilidades seculares associam dor e sofrimento a subjetividades religiosas e antagonizam dor e razão.

Dor, como a competição, não é necessariamente uma novidade nos estudos sobre esportes. Michael Messner (1992) analisou lesões esportivas como formas de uma violência auto-infligida. Os atletas teriam que aderir a códigos de conduta masculinos e aprender a se apresentar com dores. A análise de Daniel Guinness (2014) de atletas migrantes no rúgbi e as etnografias de Thomas Carter (2011) com jogadores de hóquei foram também construídas em torno da onipresença da dor. No entanto, nenhum destes autores analisa a possível relação entre dor e símbolos religiosos (ver CARTER 2012). No meu trabalho de campo, compreendi que a dor era frequentemente entendida como uma parte inevitável da vida dos atletas. Neste sentido, quando Asad (2003, p. 91) examinou os modos como as várias “tradições religiosas usam a dor para criar um espaço para ação moral” [minha tradução], ele abriu novos modos para que etnógrafos pensem a relação entre dor, religião e esportes (ver ASAD 1987).

Ao pensar sobre a modernidade e a dor, Asad (1997b, p. 303) argumentou que as sociedades modernas não rejeitam todas as formas de sujeição à dor. A modernidade aceita a dor desde que esta resulte de “ações apropriadas (appropriate actions) e “resulte de um cálculo” (rests on a calculus). Atletas profissionais constroem a sua relação com a dor como uma expressão de seus esforços para lidar com os riscos inerentes de sua intensa atividade física e como uma forma de maximizar as suas capacidades produtivas. A incorporação dos símbolos religiosos é baseada em outras fontes de autoridade e histórias, como veremos a seguir.

Inspirada em Asad, a etnografia de Mahmood (2001) de movimentos religiosos de

mulheres no Cairo tem inspirado pesquisadores a refletir sobre as diferentes modalidades de agência. Mahmood nos deu exemplos de mulheres muçulmanas contemporâneas que mobilizam símbolos religiosos para efetivar mudanças tanto com relação à autoridade religiosa como em suas vidas familiares. As mulheres analisadas por Mahmood não mobilizam explicitamente discursos feministas. Em alguns casos, a ética expressa por mulheres ao lidar tanto com a tradição ortodoxa islâmica como com lugares de trabalho secularizados as leva a uma sequência de práticas que reforça virtudes piedosas. Neste sentido, Mahmood sugere que pesquisadores foquem na específica gramática de ação dos agentes (ver MITTERMAIER 2012). De acordo com Mahmood, as mulheres incorporam virtudes islâmicas ao treinar seus corpos através de uma sequência de ações.

Mahmood instou pesquisadores a evitar cair em análises que se baseiam na relação binária entre “complacência” e “resistência”. Neste sentido, a determinação de Mahmood para focarmos nas diferentes modalidades de ação pode ser frutífera quando analisamos atletas migrantes com lesões e dores. Por exemplo, no meu primeiro encontro com um jogador de futsal na República Tcheca, João⁹ me contou:

Eu: Como você veio parar aqui [na República Tcheca]?^[1]_{Sep}

João: Bom, eu tenho 36. Eu já sou um jogador experiente. Eu joguei no Azerbaijão, e Rússia antes de jogar aqui. E na primeira vez que eu joguei aqui na República Tcheca foi porque estávamos jogando um jogo da UEFA Champions League. Então eu voltei para o Brasil por causa de uma lesão e um técnico da República Tcheca me ligou e me perguntou se eu queria jogar aqui. Naquela época, tinha três times que queriam me contratar, mas eu fiz um acordo com esse técnico porque ele me disse: ‘Pode confiar em mim’ e eu respondi: ‘Sim, eu confio em você’ [ele pausa]. Eu sou muito grato por tudo o que o futsal me deu...

João continuou a descrever como se recuperou de sua lesão na República Tcheca e a pressa de seu clube para que ele entrasse em quadra.

João: Você sabe, o pessoal aqui da Europa gosta dos brasileiros [ele quer dizer que os jogadores brasileiros são geralmente bem vistos], mas tem muita pressão. Você trabalha, você sabe que tem muita pressão por resultados. Nos dois primeiros jogos que a gente jogou no Campeonato, a gente perdeu o primeiro e empatou o segundo. O tempo todo, as pessoas no clube ficavam me dizendo para jogar. E eu respondia: “Não consigo jogar agora. Ainda tô com dor.” Esse é o meu terceiro jogo aqui e agora eu consegui jogar.

João não detalha os riscos que ele deveria encarar em sua carreira no futsal, mas em sua

⁹ Mudei os nomes dos jogadores e não identifiquei seus clubes para proteger a privacidade dos atletas.

fala enfatiza a constante pressão para atingir os resultados esperados. Um atleta lesionado é normalmente visto como um jogador incapaz de garantir a sua vaga de trabalho (RODERICK 2006). No entanto, no caso de João, a sua lesão e a sua recusa para jogar nos dois primeiros jogos marcam uma forma peculiar de agência. Enquanto eu poderia argumentar que João resistiu à pressão para jogar, ele não articulou sua narrativa como uma forma de “resistência”. Ao contrário, ele focou na maneira como foi contratado, por uma ligação direta do técnico do clube, e a garantia de que estava assinando um contrato baseado na confiança. Confiança é uma importante característica porque ao lidar com a dor e ao atrasar a sua performance, João poderia ser interpretado como alguém que não estava interessado nos objetivos do clube. Enquanto isso, a pressão sobre ele aumentava já que nos dois primeiros jogos não houve vitória¹⁰.

A superação da dor por João está ligada ao técnico do clube porque a maior parte dos clubes de futsal, no contexto da República Tcheca, provêm uma assistência médica mínima aos jogadores e frequentemente dependem do sistema público tcheco para tratar os jogadores lesionados.

Depois que eu e João trocamos contatos, eu notei em seu status do WhatsApp, mensagens bíblicas com fotos do jogo em que nos encontramos. A maior parte destas mensagens se referia ao tempo ideal de espera e à resiliência para ser paciente. Ao compartilhar estas mensagens, João encontrou uma audiência com quem compartilhar as suas lutas diárias contra a dor: sua família e amigos no Brasil.

A história de João não somente diz respeito ao seu uso de símbolos religiosos e à sua inabilidade para controlar a dor que sentia nos seus dois primeiros jogos na República Tcheca. Como na análise de Asad, João mobilizou símbolos religiosos ao lidar com discursos seculares médicos. Quando pedi a João que detalhasse o seu processo de recuperação e a sua filiação religiosa, ele respondeu,

Eu fiquei duas semanas sem treinar. Tenho meu próprio equipamento de fisioterapia. Então eu me recuperei com a ajuda de um amigo fisioterapeuta. Eu sei que o que não posso fazer, Jesus faz por mim. Ele já me curou de lesões mais sérias, como uma no meu púbis. Naquela época, eu achei que nunca mais ia jogar. Tenho Cristo como meu pilar.

¹⁰ É importante notar que “confiança” na história de João não é uma categoria analítica. Eu interpreto a “confiança” como um elemento de sua superação da dor. Tanto Asad quanto Geertz foram fortemente influenciados por Ludwig Wittgenstein que, em suas *Investigações Filosóficas*, argumentou que a expressão de dor (dizer “estou com dor”) é uma forma de buscar reconhecimento social (ver WITTGENSTEIN 1958, aforismos 244–253).

É comum que jogadores lesionados no futsal e no futebol de divisões mais baixas tenham o próprio equipamento de fisioterapia para acelerar o seu processo de recuperação. João não somente se refere ao seu amigo fisioterapeuta como uma condição necessária para a sua recuperação. Ambos, o equipamento e o amigo, têm claros limites em sua visão. Nas histórias de vida de atletas migrantes, as lesões são retratadas como momentos de crise que demandam a intervenção de um poder superior.

Como mostrarei nas partes seguintes deste ensaio, a história de João ilustra outros aspectos da migração esportiva. Em consonância com a precariedade das carreiras esportivas, atletas migrantes encontram condições de vida precárias nos países de destino. Por exemplo, quando tentei contatar João para uma nova entrevista, ele me disse que já não estava mais na República Tcheca. Ele estava de volta ao Brasil. Ele também me disse que o clube em que havia trabalhado anteriormente havia terminado. À princípio, incapaz de entender o que estava acontecendo, eu comecei a buscar notícias sobre o término deste clube na imprensa tcheca. De fato, oficialmente, o clube afirmou que saiu da liga tcheca de futsal como uma forma de protesto contra a corrupção presente na Associação Tcheca de Futsal.

Em todos os meus contatos com João e sua esposa, eu nunca notei nenhuma reclamação explícita quanto ao tratamento que ele recebeu na República Tcheca, ainda que o seu contrato tenha terminado de forma abrupta. No entanto, a história de João e de sua recuperação de uma lesão aponta para os vários modos em que os atletas podem usar símbolos religiosos não somente para uma disciplina cotidiana, mas também como uma forma de negociação com vários agentes presentes nos clubes e com os discursos médicos.

De fato, somente um ano após estas acusações de corrupção, eu fui capaz de compreender mais sobre o clube de futsal no qual João atuou. Usando uma rede social, eu localizei Jessé. Ele estava jogando no Líbano no período em que falamos. Eu o convidei para uma entrevista através de um aplicativo de mensagens instantâneas e o questionei sobre a declaração oficial do clube tcheco. Jessé me disse que as declarações não tinham fundamento. O presidente do clube não pagava os jogadores em dia e as acomodações em que viviam os atletas migrantes tinham a água quente frequentemente desligada porque o clube tampouco conseguia pagar as contas do aluguel em dia. Ele me disse que tampouco recebeu a quantia do pagamento prometida em seu contrato no seu último mês na República Tcheca. Quando o clube chegou ao fim, Jessé estava lesionado e o clube pagou somente metade de seu salário.

As temporadas de futsal duram entre 8-10 meses. Dependendo do status migratório dos jogadores e de sua situação familiar, depois destes períodos, eles são obrigados a retornar ao Brasil. Jogadores que decidem retornar devem decidir se trabalharão num time brasileiro na próxima temporada ou esperarão uma oferta de seus empresários ou outros contatos do exterior.

Neste sentido, as narrativas de João e Jessé ilustram a precariedade e a fluidez da migração esportiva. João esteve duas semanas no Brasil depois do término do clube tcheco. Então ele foi para a Rússia, num contrato mais curto e precário, para jogar na UEFA Futsal Champions League. Ele conseguiu retornar à Rússia de forma rápida porque tinha um passaporte do Azerbaijão. Jessé também retornou ao Brasil para se recuperar de uma lesão numa clínica de um amigo. Depois de quatro meses no Brasil, ele foi à Eslováquia e está jogando no Líbano, também em um contrato mais precário.

Pesquisadores têm analisado as recentes mudanças do capitalismo e as relações de poder de raça e gênero que constroem migrantes em vidas precárias (LEWIS, DWYER, HODKINSON e WAITE 2015). Ainda que a maior parte dos jogadores de futsal na República Tcheca se considere branco, as queixas de Jessé sobre as condições de alojamento e sobre o inesperado corte no seu pagamento final poderiam ser interpretados como uma indicação de que os problemas financeiros deste clube se combinaram com uma forma de racialização de jogadores de futsal brasileiros (OLIVEIRA FILHO 2022). Racialização, neste caso, considerou os jogadores como indignos de moradia adequada e salários previamente acordados (ver também McINTYRE e NAST 2011).

O mundo em pedaços: atletas religiosos longe de suas instituições religiosas

Ao tentar entender a relação entre dor e o uso de símbolos religiosos nas narrativas de atletas na República Tcheca, Líbano, Áustria, Israel e Portugal, eu fiquei chocado com o fato de que os atletas migrantes com quem entrei em contato não frequentavam nenhuma instituição religiosa nos países onde estavam trabalhando. Dos 16 jogadores migrantes que entrevistei, somente um trabalhava em uma cidade em que a presença de igrejas brasileiras estava assegurada. A exceção, neste caso, foi João, que frequentou cultos de sua igreja na Rússia, após o término de seu clube na República Tcheca. Os demais atletas me contaram que praticavam sua religiosidade de forma privada, ou expressavam-na usando redes sociais.

Esta característica fez a minha atenção se voltar para a religião como uma forma

incorporada de estar no mundo, assim como para as negociações que os atletas religiosos fazem com o mundo esportivo secular que os cerca. Eu interpretei a privatização das religiosidades de atletas migrantes como um sinal da relativa ausência de igrejas brasileiras, especialmente Pentecostais e Neopentecostais, nas cidades em que os jogadores com que entrei em contato trabalhavam. Segundo a minha interpretação, a privatização das religiosidades dos atletas também são prova da diversidade religiosa brasileira.

Como Andrea Dip (2018) mostrou, de acordo com as estatísticas oficiais, existem mais de 1500 igrejas “evangélicas” registradas no Brasil. Coerente com uma paisagem cristã fragmentada, os atletas que entrevistei representam a diversidade de formas de “ser cristão” presentes hoje no Brasil. Os entrevistados se declararam Católicos, praticantes e não praticantes, Luteranos, Pentecostais e Neopentecostais. Enquanto a maior parte da literatura sobre migrações esportivas analisou a conexão entre a cristandade Pentecostal e Neopentecostal e a ética de trabalho dos atletas (ver RIAL 2012, GUINNESS 2018, KOVAČ 2018), meu trabalho de campo me levou a caminhos ligeiramente distintos.

Aos poucos fui me dando conta de que não poderia ir às celebrações religiosas com atletas migrantes, ou localizar específicas instituições religiosas como lugares importantes para a expressão de suas religiosidades. Eu tive então de me voltar às discussões feitas por acadêmicos contemporâneos acerca da ética de trabalho de atletas migrantes. A seguir discuto as diferenças entre o meu trabalho de campo e os de Niko Besnier e Daniel Guinness.

“Respeitabilidade”, religião e esportes mercantilizados

A “respeitabilidade” é frequentemente usada para refletir sobre as motivações que levam jovens homens a tentar uma carreira esportiva. Ela se refere à capacidade de atletas de prover para suas famílias, e reivindicar masculinidades respeitáveis. Nas etnografias de Besnier sobre jogadores de rúgbi migrantes, os atletas constantemente se comparam a outros trabalhadores migrantes para afirmar que podem enviar mais remessas às suas famílias (BESNIER 2012, 2014a, 2014b, 2015; BESNIER, GUINNESS, HANN e KOVAČ 2018). Estas comparações são uma das formas pelas quais os atletas lutam para obter “respeito”.

Outros etnógrafos examinaram o mesmo processo por ângulos distintos. Daniel Guinness (2018, 316) construiu as suas análises a partir de uma “antropologia do destino” para examinar os vários discursos locais que legitimam o sucesso de jogadores de rúgbi migrantes

vindos de Fiji. Estes discursos são frequentemente baseados em diferentes formas de autoridade, em alguns casos complementares, em outros, conflitantes. Alguns discursos são baseados no Pentecostalismo, outros em discursos seculares, como o discurso do profissionalismo, ou ainda, há discursos que associam os corpos fijianos a uma certa “predisposição natural” para jogar rúgbi.¹¹ Segundo a minha interpretação, tanto a “antropologia do destino” de Guinness como as reflexões de Besnier a respeito da respeitabilidade tentam analisar o mesmo processo, nomeadamente, os vários modos como atletas constroem suas trajetórias migratórias e carreiras como uma experiência subjetiva.

No curso de meu trabalho de campo, como ilustra o exemplo de Pedro abaixo, encontrei-me em alguns momentos que poderiam ser aproximados à noção de antropologia do destino de Guinness (2018). Mas não posso afirmar que as narrativas de atletas brasileiros migrantes se referiam às suas carreiras usando explicitamente noções de destino. Em alguns casos, fui lembrado das promessas que atletas fizeram aos seus pais, como se estas consistissem em profecias auto-realizáveis. No entanto, estas promessas eram frequentemente seguidas pela imprevisibilidade das trajetórias profissionais de atletas migrantes. Pedro, um jogador de futebol brasileiro que trabalhava na primeira divisão de Israel quando nos conhecemos é um exemplo. Ele me disse,

Eu comecei a jogar futsal na minha escola. Eu sempre joguei no time de futsal da escola. Quando eu tinha 11, a gente jogou contra o flamengo na final de um campeonato. A gente perdeu bem feio. Foi 5-1. Mas eu joguei muito bem. Eu tava competindo pelo prêmio de melhor jogador. Então o pessoal do flamengo me convidou para um teste. Eu fui e passei e eles me escolheram para jogar futsal. No meu primeiro ano, era só futsal, aí no meu segundo ano, eu comecei a treinar futebol também. Depois do meu segundo ano, eu jogava futsal e futebol. Eu joguei lá três anos. Mas começou a interferir com a escola. As aulas e os treinos eram ao mesmo tempo. Aí eu perdia muitas aulas. (...) então contei para a minha mãe que ia desistir do futebol para estudar. Eu ia estudar para ser sargento da aeronáutica. Um dia um professor de educação física me convidou para jogar a “Copa das Favelas”. Eu aceitei. A gente foi terceiro lugar, mas eu fui o artilheiro do torneio e um empresário de futebol que estava lá veio com uma proposta, eu mostrei para os meus pais. A minha mãe me disse: “Se você quiser tentar de novo, vai em frente.”

Como notaram Nienke Van der Meij e Paul Darby (2017), a precariedade de carreiras atléticas também está associada com diferentes negociações familiares e às expectativas sobre

¹¹ O pentecostalismo se originou como uma mistura entre a espiritualidade afro-americana e o metodismo. Diz-se que o pentecostalismo começou em uma maratona de oração em Los Angeles. As características importantes do pentecostalismo são a ênfase em um relacionamento direto com o Espírito Santo e a manifestação de dons espirituais, como falar em línguas. Davis (2004) relaciona pentecostalismo e pobreza global.

as carreiras a ser seguidas pelos mais jovens. No caso de Pedro, numa família composta por militares, uma carreira na aeronáutica sempre foi vista como uma possibilidade. Podemos ver que a família de Pedro, especialmente sua figura materna, mencionada regularmente na entrevista, foi de suspeita à encorajadora porque Pedro já havia terminado o ensino médio quando conheceu o seu atual empresário.

A constante pressão de sua mãe para Pedro terminar pelo menos o ensino médio significa uma tentativa de mostrar-lhe as suas opções de carreira após conseguir o seu diploma. Ainda que a história de Pedro se assemelhe à análise de Guinness sobre a constante interação entre carreiras militares e esportivas em Fiji, não posso afirmar que uma completa narrativa a respeito de uma “antropologia do destino” emergiu no meu trabalho. O fato de meu trabalho de campo focar mais na “respeitabilidade” pode estar relacionado às minhas limitações metodológicas. O fato de que optei por entrevistas como o principal método de análise encaminhou-me desafios e limitações. Ao buscar longas narrativas sobre carreiras esportivas, preferi perguntar “como” os jogadores se tornaram o que são, assim como recomendou Howard Becker (1993, 2008).

Ao pesquisar médicos e estudantes de medicina, Becker tornou-se cada vez mais consciente de que a pergunta “por que você se tornou um médico?” não é uma pergunta intrigante. Os médicos normalmente encontravam uma resposta direta para esta pergunta. Ao buscar uma narrativa, ele teve de perguntar “como você se tornou um médico?” A mudança para perguntas com “como” impulsionou os médicos a refletirem sobre sua trajetória e apresentá-la em forma de narrativa.

A história de Pedro também me chocou porque sua família estava ligada a uma igreja Neopentecostal e ele frequentemente levantou a possibilidade de se tornar um pastor no futuro. Neste sentido, houve momentos durante a entrevista em que ele lamentou o isolamento em que vivia no norte de Israel, longe não somente de sua família e amigos, mas também de quaisquer igrejas “evangélicas” brasileiras.

“Respeitabilidade”, nas palavras de Pedro, vem na forma de uma dádiva definitiva à sua mãe (MAUSS 1990 [1950]). Pedro me falou de forma detalhada sobre um de seus principais objetivos em sua carreira esportiva, de uma maneira que se assemelha a uma promessa de longo prazo à sua mãe:

Pedro: Minha mãe tem o sonho de ter uma casa dela. Eu costumava dizer para ela “eu vou comprar uma casa para ti, calma aí, você vai ver”. (...) eu tenho uma comemoração que eu faço toda vez que eu faço um gol. É assim [ele junta as mãos em forma de um triângulo, como um telhado]. É um telhado. Cada gol que eu eu faço um tijolinho vai para a casa da minha mãe. Com certeza esse vai ser o maior título que eu posso conquistar na minha carreira. Se eu fizer isso [comprar uma casa para a sua mãe], eu vou ficar feliz com o futebol.

Em contraste, podemos ver que “destinos” nas carreiras esportivas podem ser comparados com diferentes trajetórias no futebol e no futsal. Por um lado, jogadores de futsal tendem a ter carreiras mais longas do que as dos futebolistas. Atletas de futsal têm jogos mais curtos e sessões de treinamento menos intensivas do que atletas no futebol. Alguns jogadores de futsal conseguem jogar até o início dos seus 40 anos, o que é muito raro no futebol. Por outro lado, os jogadores de futsal não esperam os altos salários dos jogadores de futebol. Neste sentido, investimentos em educação superior são muito mais comuns entre os jogadores de futsal do que entre os futebolistas.

“Destinos” também podem ser contrastados com uma lente voltada para uma análise de classe (ver FUENTES e GUINNESS 2019). A classe social tem uma decisiva influência nas trajetórias de carreiras esportivas. Famílias de classe média mais estabelecidas são capazes de matricular seus filhos em locais com melhores condições de treinamento, apresentando-lhes com um caminho menos turbulento nas indústrias esportivas. Miguel, atualmente trabalhando na Áustria, me contou,

Hum... Começo de carreira.... Eu sempre joguei futebol, essa é a realidade. Desde que eu consigo me lembrar, eu jogava futebol na rua, onde quer que eu fosse, eu jogava. Então eu me juntei ao juniores do São Paulo, em São Bento, um time que é perto da minha Cidade no estado de São Paulo. Depois disso eu fui para o time base do Palmeiras. Depois eu me fui para o Red Bull Brasil. Esse foi o ultimo time em que eu joguei nos meus anos formativos. Quando eu tinha 17, eu assinei um contrato profissional.

A história de Miguel mostra que migrações esportivas podem reforçar trajetórias de famílias de classe média. Depois que ele se estabeleceu na Áustria e depois na Alemanha, ele trouxe o seu irmão para que ele pudesse viver com ele por dois anos e assim aprendesse alemão. Miguel também me contou que seus pais dirigiam longas distâncias no estado de São Paulo para encontrar os melhores lugares para a sua formação como futebolista. Neste sentido, Miguel constrói uma masculinidade de classe média que enfatiza o seu ambiente familiar, os seus incentivos profissionais, e a sua capacidade de estar completamente realizado em sua carreira. Diferente de jogadores de classes sociais mais baixas, Miguel não mencionou

nenhuma dádiva que ele gostaria de dar de volta à sua família.

As diferenças de classe são vitais para compreender as diversas trajetórias de atletas nas indústrias do futsal e futebol. No entanto, a classe social não se tornaria algo proeminente quando perguntei aos atletas brasileiros sobre religião. Para estes atletas, “ser religioso” carrega significados radicalmente diferentes. Para alguns, havia uma admissão de que o relativo isolamento em que viviam os fez mais religiosos do que no Brasil. Neste sentido, religião também funcionava como uma forma de “comunidade”. Ainda, particularmente para os praticantes de religiões Pentecostais e Neopentecostais, a incorporação das virtudes mais elevadas poderia ser atingida por uma estrita disciplina corporal.

“Religião” também era usada para fazer sentido de diferenças culturais e contrastar clubes brasileiros e europeus. Joaquim, um futebolista que trabalhava na segunda divisão de futebol tcheca me disse:

No Brasil, a gente é muito unido. Aqui, [na República Tcheca], os jogadores enganam os outros sem muito motive. Não é legal para o time. Eu jogo na lateral e algumas vezes eu preciso atacar, mas eu também preciso que os outros jogadores comuniquem comigo. O cara que joga na defesa não quer comunicar. Mesmo que ele falasse tcheco eu ia entender, eu sei um tcheco básico. Hoje mesmo eu vi o técnico falar com ele, dizer para ele que ele precisa comunicar comigo. Ele [o técnico] disse ao zagueiro: “Fala tcheco com ele, ele vai entender.”

A declaração de Joaquim precisa de um esclarecimento. Ele parece expressar que a seguinte ideia: “no Brasil formamos um time mais forte”. Em sua visão, no Brasil existiria um forte sentimento de identificação entre os jogadores, em contraste com a República Tcheca. Este senso de identificação está atrelado a rituais religiosos antes dos jogos, como rezar juntos. Assim, Joaquim aponta a uma diferença importante entre ele, um jogador religioso, e os seus colegas de trabalho tchecos. Em sua narrativa, Joaquim contrastou diferentes modos de estar no mundo e jogar futebol. Ele vê o seu modo com sendo mais ético e orientado para as necessidades do time. Miguel também me contou que antes dos jogos não é possível rezar porque “no Brasil, todo mundo é Católico ou ‘Evangélico’, então todo mundo reza da mesma forma e os times podem rezar juntos. Mas aqui [na Europa] tem muitos jogadores muçulmanos e eles rezam de um jeito diferente.”

Desta forma, “uma masculinidade respeitável” não está somente conectada à mobilidade social e à possibilidade de dar algo em troca pelo apoio recebido por familiares

durante as tentativas iniciais de construção de carreiras esportivas. A “respeitabilidade” também está baseada na constante negociação com regimes disciplinares atléticos, definidos como regimes de “treinamento, atenção médica e gerenciamento de ingestão nutricional” (GUINNESS 2014, p. 160 [tradução minha]), com diferentes culturas, e com o mundo racionalizado dos esportes, como os exemplos João e Jessé demonstram.

Neste sentido, a visão de Mahmood (2001, p. 838) do corpo como um “lugar de treinamento moral e aperfeiçoamento” (site of moral training and cultivation) aponta para novas formas de compreender pedagogias esportivas, as religiosidades dos atletas, gênero e migração. As tentativas de Asad (2003, 1986) e Mahmood (2005) de ir além do binarismo entre a “complacência” e a “resistência” através do foco nas diferentes modalidades de agência transporta a nossa atenção para os modos como “religião” e “dor” podem fazer parte da agência de diferentes atletas em momentos distintos de suas carreiras.

O caso de “corrupção” analisado anteriormente ilustra uma vital dificuldade metodológica dos estudos de migração esportiva. Como as acusações de corrupção no futebol tcheco demonstram, pesquisadores não devem somente explorar tópicos sobre os quais os atletas se sintam confortáveis para falar, mas também tópicos normalmente deixados de lado nestes estudos. A distância geográfica e temporal fez com que Jessé estivesse mais aberto a compartilhar as condições precárias de habitação na República Tcheca. Depois de ouvir sua história, eu pude confirmá-la com outros atletas que jogaram no mesmo time. Neste sentido, narrativas que expressam gênero, e, em especial, a masculinidade dos atletas, estavam presentes não somente em histórias como as de João, mas também no que permanecia escondido de mim, como um recém-chegado – as condições precárias presentes nas carreiras esportivas. Ao tentar dar conta de uma análise fidedigna das masculinidades de atletas profissionais, os pesquisadores devem estar atentos ao que atletas profissionais escondem nas histórias que contam.

O que estas histórias nos contam?

Neste ensaio, usando as ideais desenvolvidas por Geertz, Asad e Mahmood, tentei demonstrar que a religião é uma forma incorporada de estar no mundo. Nos casos de atletas religiosos migrantes, a relação entre símbolos religiosos e práticas de incorporação se torna mais visível em momentos de dor, quando as lesões de atletas colocam em risco o futuro de suas carreias. Estes momentos apontam para diferentes possibilidades de agência dentro dos

regimes disciplinares esportivos. As narrativas de atletas lesionados e com dores oferecem elementos para questionar a relação entre masculinidades atléticas e religiosidades contemporâneas. Pesquisas anteriores focaram principalmente no reforço mútuo entre as filiações religiosas de atletas, suas práticas de gênero e a sua agência econômica. Neste sentido, as narrativas de atletas lesionados sobre suas lesões e sobre a sua dor têm o potencial para aprofundar nosso entendimento sobre o papel da religião na recuperação de lesões.

Neste sentido, eu tentei analisar que o foco nos símbolos religiosos deve analisar os vários usos destes símbolos na vida cotidiana e nas práticas de incorporação atléticas, além das várias intersecções presentes nas narrativas de jogadores profissionais, com suas práticas transnacionais.

A relação entre dor física, parte da experiência cotidiana dos atletas, e a religião pode ser ilustrada por um último exemplo. Aristóteles, um jogador de futsal atualmente trabalhando na República Tcheca, me contou,

Me: Você acha que a religião te ajuda a lidar com a dor?

Aristóteles: Você quer dizer dor física, né? Eu acredito que Deus nos protege de todas as formas. Do jeito que eu vejo, Deus cuida de nós. Dor é comum na vida dos atletas. Mas certamente Deus cuida de nós para evitar que coisas piores aconteçam nas nossas vidas.

O foco deste ensaio, dor e lesões, ambiciona mudar o olhar sociológico de pesquisadores para os modos como os atletas lidam com as incertezas presentes nas carreiras atléticas. Se há uma abundante evidência de que os atletas tendem a ver a migração e o trabalho no exterior como uma dádiva divina (DAMO 2014, ENGH 2018), no meu trabalho de campo, eu, aos poucos, fui me dando conta de que os atletas devem trabalhar para manter as dádivas divinas. Buscando a proteção de um poder superior, longe de instituições religiosas estabelecidas, Aristóteles tem de lidar com experiências cotidianas de dor e vê Deus como uma figura cuidadora, um poder superior que é capaz de evitar que “coisas piores aconteçam” em sua vida, assim como na vida dos demais atletas.

No entanto, eu me volto para a compreensão de Aristóteles sobre religião e dor ao fim deste ensaio por uma outra razão. Enquanto os atletas se abriram sobre a saudade que sentiam de suas “comunidades” religiosas, Aristóteles mencionou que sentia falta de ir as aulas na universidade. Aristóteles até procurou uma instituição parceira de sua universidade no Brasil em Portugal. Ele encontrou uma instituição parceira, mas esta universidade portuguesa estava

em Setúbal, longe de seu trabalho atual. Ele tinha planos de terminar o seu curso de educação física até completar os seus 33 anos. Os seus planos de terminar o seu curso superior e o seu apego às suas conexões familiares o faziam questionar sobre a possibilidade de retornar ao seu país natal.

Narrativas como as de Aristóteles nos dizem que a análise das histórias de vida de atletas migrantes e suas carreiras nos abrem novos caminhos para pensar o dilema entre agência e estrutura. Quando Aristóteles descreveu Deus como uma “figura cuidadora”, que cuida dele e de outros atletas para evitar “coisas piores” em suas vidas, ele revelou que os atletas migrantes constroem várias visões de “sucesso” para lidar com as precárias condições de trabalho no exterior. Neste sentido, estas visões de sucesso nos ajudam a construir o que chamei que “masculinidade respeitável”. Em sua constante luta contra condições de trabalho precárias, atletas relativizam os ganhos financeiros como a única medida de “sucesso”. “Sucesso” é somente uma parte de suas histórias de vida. Ao buscar compreender a agência de atletas migrantes brasileiros, especialmente dos que estão em divisões mais baixas e não ganham altos salários, tive de lidar com o fato de que Aristóteles e outros jogadores migrantes confrontam vários desafios ao tentar acessar sistemas públicos de saúde para o tratamento de suas lesões. A religião, neste sentido, dá aos jogadores ferramentas simbólicas para vivenciar os seus frequentes tratamentos médicos. Também pude ver que nem sempre os postos de trabalho de atletas coincidem com a localização de igrejas brasileiras no exterior, o que faz com que atletas que conheci e entrevistei tenham de expressar a sua religiosidade online. Assim, as religiosidades de atletas profissionais migrantes indicam as limitações e oportunidades presentes em diversas indústrias esportivas contemporâneas.

Referências:

AGERGAARD, Sine, e Christian UNGRUHE. 2016. “Ambivalent precarity: Career trajectories and temporalities in highly skilled sports labor migration from West Africa to Northern Europe.” *Anthropology of Work Review* 37 (2): 67–78.

AGERGAARD, Sine e Vera BOTELHO. 2011. “Female football migration: Motivational Factors for Early Migratory Processes.” in, *Sport and Migration: Borders, Boundaries and Crossings*, editado por Joseph Maguire e Mark Falcous, 157–172. Londres: Routledge

ASAD, Talal. 1983. “Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz.” *Man* 18, 2: 237-259.

ASAD, Talal. 1986. “Medieval heresy: An anthropological view.” *Social History* 11, 3: 345-362.

ASAD, Talal. 1987. “On ritual and discipline in medieval Christian monasticism.” *Economic and Society* 16, 2: 159-203.

ASAD, Talal. 1993a. “The Construction of Religion as an Anthropological Category.”, in *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, 27-54. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

ASAD, Talal. 1993b. “Toward a Genealogy of the Concept of Ritual.”, in *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, 55-79. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

ASAD, Talal. 1997a. “Remarks on the anthropology of the body.” in *Religion and the Body*, edited by Sarah Coakley, 42-52. Cambridge: University of Cambridge Press.

ASAD, Talal. 1997b. “On Torture, or Cruel, Inhuman, or Degrading Treatment.” in *Social Suffering*, edited by Arthur Kleinman, Veena Das, e Margaret Lock, 285-308, Berkeley: University of California Press.

ASAD, Talal. 2000. “Agency and Pain: An Exploration.” *Culture and religion: An interdisciplinary Journal* 1, 1: 29-60.

ASAD, Talal. 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.

ASAD, Talal, Wendy BROWN, Judith BUTLER, e Saba MAHMOOD. 2009. *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*. Berkeley: University of California Press.

BECKER, Howard S. 1952. “The Career of the Chicago Public Schoolteacher.” *American Journal of Sociology* 57, 5: 470–477.

BECKER, Howard S. 1993. “How I learned What a Crock Was.” *Journal of Contemporary Ethnography* 22, 1: 28-35.

BECKER, Howard S. 2008. *Tricks of the Trade: How to Think About Your Research While You’re Doing It*. Chicago: University of Chicago Press.

BESNIER, Niko. 2012. “The Athlete’s Body and the Global Condition: Tongan Rugby Players in Japan.” *American Ethnologist* 39, 3: 491-510.

BESNIER, Niko. 2014a. “Pacific Island Rugby: Histories, Mobilities, Comparisons.” *Asia Pacific Journal of Sport and Social Science* 3, 3: 268-276.

BESNIER, Niko. 2014b. “Sports, bodies, and futures: An epilogue.” *The Contemporary Pacific*, 26, 2: 435-444.

BESNIER, Niko. 2015. “Sports Mobilities Across Borders: Postcolonial Perspectives.” *The International Journal of the History of Sport* 32, 7: 849-861.

BESNIER, Niko, Daniel Guinness, Mark Hann, e Uroš Kovač. 2018. “Rethinking masculinity in the neoliberal order: Cameroonian footballers, Fijian rugby players, and Senegalese wrestlers.” *Comparative Studies in Society and History* 60, 4: 839-872.

BOURDIEU, Pierre. 1978. “Sport and Social Class.” *Social Sciences Information*. 17, 6: 819-840.

BOURDIEU, Pierre. 1998. *Practical Reason: On the Theory of Action*. Stanford: Stanford University Press.

CARTER, Thomas F. 2012. “God Does Not Play Dice with the Universe, or Does He?” *Religion and Society* 3, 1: 142-162.

CARTER, Thomas F. 2011. *In Foreign Fields: The Politics and Experiences of Transnational Sport Migration*. Londres: Pluto Press.

CASANOVA, José. 2011. “Secularization, Enlightenment and Modern Religion.” in. *Public religions in the modern world*, 11-39. Chicago: University of Chicago Press.

CONNELL, Raewyn. 2005. *Masculinities*. Berkeley: University of California Press.

DAMATTA, Roberto. 2006. *A bola corre mais que os homens: duas copas, treze crônicas e três ensaios sobre futebol*. Rio de Janeiro: Rocco.

DAMO, Arlei Sander. 2014. “Training Soccer Players in Brazil.” *Soccer & Society* 15, 1: 93–107.

DAVIS, Mike. 2004. “Planet of Slums.” *New Left Review* 26: 5–34.

DIP, Andrea. 2018. *Em nome de quem? A bancada evangélica e seu projeto de poder*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

DUNNING, Eric. G. 2008 [1986]. “Sport as a Male Preserve: Notes on the Social Sources of Masculine Identity and Its Transformations.”, in *Quest for Excitement: Sport and Leisure in the Civilizing Process*, editado por Norbert Elias e Eric G. Dunning, 242–259. Dublin: University College Dublin Press.

DURKHEIM, Émile. 1995. *The elementary Forms of Religious Life*. Nova York: The Free Press.

ELIAS, Norbert e Eric G. DUNNING (orgs.). 2008 [1986]. *Quest for Excitement: Sport and Leisure in the Civilizing Process*. Dublin: University College Dublin Press.

ENGH, Mari Haugaa, Federico SETTLER, e Sine AGERGAARD. 2017. “‘The ball and the rhythm inher blood’: Racialised imaginaries and football migration from Nigeria to Scandinavia.” *Ethnicities* 17 (1): 66–84.

ENGH, Mari Haugaa. 2018. “‘Because I know God answers prayers’: The Role of Religion in African-Scandinavian Labour Migration.” *Alternation Journal* 22: 57–80.

ESSON, James. 2015a. “Escape to Victory: Development, Youth Entrepreneurship and the Migration of Ghanaian Footballers.” *Geoforum* 64: 47–55.

ESSON, James. 2015b. “You have to try your luck: male Ghanaian youth and the uncertainty of football migration.” *Environment and Planning A* 47, 6: 1383–1397.

FUENTES, Sebastian, e Daniel GUINNESS. 2019. “‘Good Players’ or ‘Good People’: Masculinities, Mobilities, and Class in Argentinian Rugby.” *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 24, 2: 443–460.

GEERTZ, Clifford. 2000 [1973]. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, 87-125. Nova York: Basic Books.

GEERTZ, Clifford. 2005. “Shifting aims, moving targets: on the anthropology of religion.” *Journal of the Royal Anthropological Institute* 11, 1: 1-15.

GIDDENS, Anthony. 1984. *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Berkeley: University of California Press.

GUINNESS, Daniel. 2018. “Corporal Destinies: Faith, Ethno-nationalism, and Raw Talent in Fijian Professional Rugby Aspirations.” *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 8, 1-2: 314-328.

GUINNESS, Daniel. 2014. “Being Fijian in the Global System of Professional Rugby Union: Articulating Multiple Values Through Mobile Bodies.” Tese de doutorado. Universidade de Oxford.

GUTTMANN, Allen. 1978 [2004]. “From ritual to record: The Nature of Modern Sports. Nova York: Columbia University Press.

GUTTMANN, Allen. 1994. *Games and empires: modern sports and cultural imperialism*. Nova York: Columbia University Press.

GUTTMANN, Allen. 2000. “The development of modern sports.” in *The Handbook of Sports Studies*, editado por Eric Dunning e Jay Coakley, 248-259. Londres: Sage.

GUTTMANN, Allen. 2001. “From ritual to record: A retrospective critique.” *Sport History Review* 32, 1: 2-11.

HANN, Mark. 2018. “Sporting aspirations: Football, Wrestling, and Neoliberal Subjectivity in Urban Senegal.” Tese de doutorado. Universidade de Amsterdam.

HEARN, Jeff. 2015. *Men of the World: Genders, Globalizations, Transnational Times*. Londres: Sage.

KANEMASU, Yoko e Gyoza MOLNAR. 2015. “Double-trouble: Negotiating gender and sexuality in post-colonial women’s rugby in Fiji.” *International Review for the Sociology of Sport* 52, 4: 430-446.

KLEIN, Alan. 1991. *Sugarball: The American Game, the Dominican Dream*. New Haven: Yale University Press.

KLEIN, Alan. 2014. Anthropology of sport. in *Social Sciences in Sport*, editado por Joseph Maguire, 71-89. Champaign: Human Kinetics.

KOVAČ, Uroš. 2018. “The Precarity of Masculinity: Football, Pentecostalism, and Transnational Aspirations in Cameroon.” Tese de doutorado. Universidade de Amsterdam.

LEWIS, Hannah, Peter DWYER, Stuart HODKINSON, e Louise WAITE. 2015. “Hyper-precarious lives: Migrants, Work and Forced Labour in the Global North.” *Progress in Human Geography* 39, 5: 580-600.

MAGUIRE, Joe. 1986. “Images of manliness and competing ways of living in late Victorian and Edwardian Britain.” *The International Journal of the History of Sport* 3, 3: 265- 287.

MAGUIRE, Joseph. 2014. Sociology of Sport. in *Social Sciences in Sport*, editado por Joseph Maguire, 91-107. Champaign: Human Kinetics.

MAGUIRE, Joseph. 2018. My Journey: Personal Reflections on a Sociological Craft. in *Reflections on Sociology of Sport: Ten questions, ten scholars, ten perspectives*, editado por Kevin Young, 101-117. Bingley: Emerald Publishing.

MAHMOOD, Saba. 2001. “Rehearsed Spontaneity and the Conventionality of Ritual: Disciplines of Şalat.” *American Ethnologist* 28, 4: 827-853.

MAHMOOD, Saba. 2005. *Politics of piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.

MAUSS, Marcel. 1990 [1950]. *The gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. Londres: Routledge.

McINTYRE, Michael. e Heidi NAST 2011. “Bio(necro)polis: Marx, Surplus Populations, and the Spatial Dialectics of Reproduction and “Race.”” *Antipode* 43 (5): 1465-1488.

MEYER, Birgit. 2008. Religious Sensations: Why Media, Aesthetics, and Power Matter in the Study of Contemporary Religion. in *Religion: Beyond a Concept*, editado por Hent de Vries, 704–23. Nova York: Fordham University Press.

MESSNER, Michael. 1992. *Power at play: sports and the problem of masculinity*. Boston: Beacon Press.

MITTERMAIER, Amira. 2012. “Dreams from Elsewhere: Muslim subjectivities beyond the trope of self-cultivation.” *Journal of the Royal Anthropological Institute* 18, 2: 247-265.

MOLNAR, Gyozo, Sara N. AMIN, e Yoko KANEMASU (orgs.). 2019. *Women, Sport and Exercise in the Asia-Pacific Region: Domination, Resistance, Accommodation*. Londres: Routledge.

NOVAK, Michael. 1976 [1994]. *The joy of Sports: Endzones, Bases, Baskets, Balls and the Consecration of the American Spirit*. Lanham: Madison Books.

OLIVEIRA FILHO, José Hildo. 2022. “The beautiful game and its dilemmas: Sports migration, ‘Braziliannes’ and ‘race’.” *Soccer & Society*, 23:1, 32-43.

RIAL, Carmen. 2012. “Banal Religiosity: Brazilian Athletes as New Missionaries of the Neo-Pentecostal Diaspora.” *VIBRANT - Virtual Brazilian Anthropology* 9, 2: 128– 59.

RODERICK, Martin. 2006. “A very Precarious Profession: Uncertainty in the Working Lives of Professional Footballers.” *Work, employment and society* 20, 2: 245-265.

SCOTT, David e Charles HIRSCHKIND (orgs.). 2006. *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and his Interlocutors*. Stanford: Stanford University Press.

SCOTT, Joan W. 2009. “Sexualism” Ursula Hirschmann Annual Lecture on Gender and Europe at the European University Institute: 1–14. <https://cadmus.eui.eu/handle/1814/11553>

SHEARD, Kenneth. G., e Eric G. DUNNING. 1973. “The Rugby Football Club as a Type of ‘Male Preserve’: Some Sociological Notes.” *International Review of Sport Sociology* 8, 3: 5–24.

VAN DER MEIJ, Nienke e Paul DARBY. 2017. “Getting in the Game and Getting on the Move: Family, the Intergenerational Contract and Internal Migration into Football Academies in Ghana.” *Sport in Society* 20, 11: 1–16.

WEBER, Max. 2004 [1905]. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Oxford: Oxford University Press.

WITTGENSTEIN, Ludwig. 1958. *Philosophical Investigations*. Oxford: Basil Blackwell.