

O ESPÍRITO SANTO, A MÍDIA E O TERRITÓRIO DOS CRENTES ¹

Patricia Birman
CIS/UERJ

Resumo: O artigo explora as relações estabelecidas entre pentecostais pertencentes a uma Assembléia de Deus e uma vila de pescadores do ponto de vista político, religioso e mediático. Discute como a imagem de uma “comunidade de crentes” que se apresenta “apartada do mundo” se relaciona com a mídia e faz desta um auxiliar importante para a construção das referências bíblicas, sociais e morais dos seus membros bem como a visibilidade destes no espaço público.

Palavras-chave: Pentecostalismo, mídia, território e política.

Abstract: This article concern is with the relations between a pentecostal group belonging to the Churh Assembléia de Deus and a fishermen village, from the political, religious and mass media points of view. The question is: how does a group figuring itself as “a community of believers separated from the outside world”, relates on a specific mass media to enforce the biblical, social and moral references of its members as well as to increase its own public visibility.

Keywords: Pentecostalism, media, territory, politics.

Logo na primeira visita à *comunidade de crentes de Provetá* um assunto parecia obrigatório em todas as conversas com seus moradores: o caráter singular daquela *comunidade*, o quanto esta é especial e inconfundível. O espaço geográfico da vila e do seu entorno adquiriam nestas conversas uma configuração moral peculiar que parecia evidente para os nossos interlocutores. Saltava aos olhos a experiência religiosa pentecostal onipresente, atravessando todas as relações sociais e que avançava nos discursos de seus moradores como referência primordial para definir o que havia de comum entre eles. A ação do Espírito Santo que a igreja propiciava há quase setenta anos ali orientava o coração dos seus fiéis mas, antes mesmo destes existirem, há muito tempo, *Ele* já havia agido em Provetá de modo a fundar um território cuja natureza seria, por assim dizer, também “espiritual”.

Vamos pois analisar de que forma os membros de uma pequena Assembléia de Deus, situada numa enseada da Ilha Grande, fazem de certas relações territoriais e midiáticas, um “território de difícil acesso” e uma “comunidade de crentes” soldada pelos valores do Evangelho, uma referência essencial para a construção de uma coletividade cuja gestão se encontra sob o controle da igreja há, ao menos, três gerações².

Com efeito, a igreja pentecostal que se estabeleceu com sucesso nesta pequena vila na Ilha Grande parece ter tido como projeto para seus fiéis a construção de um modo de vida “apartado do mundo”. A separação entre a Ilha e o continente alimentou e alimenta ainda hoje a idéia de um “isolado” territorialmente contido, onde o “mundo” fica “fora” dali. Chega-se ao “mundo” de barco... e reitera-se por esta fronteira marítima o contraste entre os comportamentos das pessoas nestes territórios moralmente distintos.

A idéia de um isolado durante muito tempo significou para a igreja uma tentativa de proteger a vila das investidas da mídia e das pessoas, vindas do exterior. No entanto, podemos perceber que hoje, com a mudança do pentecostalismo nos anos noventa, que a mídia não somente se encontra presente mas participa da construção desta imagem de uma “comunidade de crentes” com o concurso da própria igreja. A possibilidade de projetar a “comunidade de crentes” de uma forma positiva na televisão é valorizada pelos moradores crentes e pela igreja. De forma complementar, a condição de evangélico “local” bem como as fronteiras da localidade são fortemente alimentadas pela presença do som evangélico, como veremos adiante. Buscamos aqui descrever como uma “comunidade de crentes” que se fundou através do pentecostalismo “clássico” encontra novos caminhos para se afirmar “no mundo” e assim reforçar suas diferenças em relação a este.

O exotismo como fronteira

Os procedimentos de territorialização dos vínculos religiosos não se fazem sem problemas numa nação cujo marco de fundação é a cruz trazida pela colonização católica, cujas divisões político-administrativas foram sempre recobertas por fronteiras eclesialmente concebidas. O caráter espacializado da administração católica dos espaços públicos durante muito tempo supôs uma coincidência entre seus marcos territoriais e os sím-

bolos sagrados e sacralizantes da nação brasileira. Esta *comunidade evangélica* busca estabelecer fronteiras de certo modo em ruptura com alguns dos princípios maiores que estruturam a unidade territorial da nação por um lado e, por outro, em continuidade com os princípios religiosos e políticos que, dos anos noventa para cá, informam a ação dos pentecostais na sociedade nacional³. A comunidade de crentes de Provetá, longe de estar isolada, participa (e se beneficia) cada vez mais de uma *comunidade evangélica* nacional e também, em certo sentido, virtual que amplifica, reverbera e reforça os empreendimentos dos crentes. Transações políticas, culturais e religiosas, que exibem marcas identitárias evangélicas, crescem a olhos vistos no estado do Rio de Janeiro e, em menor grau, nos demais estados brasileiros. Estamos pois diante de um coletivo de religiosos pertencentes à Assembléia de Deus local que se apresenta como gestor não somente dos fiéis da sua igreja mas da *comunidade*, isto é, de uma vila de três mil habitantes, com a qual de certo modo se confunde, ou melhor, busca permanentemente se confundir. Este coletivo religioso entretém laços estreitos com a comunidade dos evangélicos mais ampla, cujas referências, nem sempre precisas, ultrapassam as fronteiras dos estados-nação.

A base territorial que a igreja reivindica tem permitido a esta usufruir de um reconhecimento no plano político e administrativo, que lhe é assegurado pelos governos *evangélicos* municipal e estadual. Trata-se pois de uma *vila* governada pelo *pastor* de sua única igreja. Não é de se espantar que os moradores de Provetá falem constantemente da sua *comunidade*, da diferença entre ela e o resto do país e do mundo, enfatizando, aprovando ou questionando a natureza da relação que envolve a igreja, o território e a vila. Em outras palavras, *a lei dos crentes* será esta, realmente, de fato e de direito, *a lei de todos*? Será que os limites sociais e políticos de sua aplicação são estabelecidos por um critério “territorial”, independente de outras injunções? A condição de morador é englobada, em consequência, neste caso, por esta condição religiosa supostamente comum? Estas questões podem ser acompanhadas por outras, relativas aos elementos sociais e simbólicos que contribuem para a construção desta *comunidade de crentes*.

Como veremos, a tensão entre o pertencimento à igreja e o pertencimento ao território é objeto de uma atenção constante dos dirigentes da igreja, dos moradores da vila, além de fonte de inumeráveis conflitos entre uns e outros. No entanto, para os *de fora* da vila, se supõe facilmente uma perfeita identidade entre a condição de morador e a de mem-

bro da igreja, o que alimenta uma imagem de estranheza e exotismo que mais repele do que aproxima os curiosos, em geral, turistas.

De certo modo, o nosso primeiro contato com Provetá se fez por intermédio desta imagem: uma comunidade que se destaca pela posse de um território onde se observa uma ética protestante que afasta sua população da praia, interdita o álcool e promove o trabalho da pesca contra os efeitos deletérios do turismo e seus prazeres. Nesta narrativa, ao contrário das referências usuais feitas às demais vilas e localidades da Ilha Grande⁴, enfatiza-se uma diferença religiosamente estabelecida: lá há imperativos e interditos que valem para os *de dentro* e afastam os *de fora*.

Várias histórias garantem sua fama: dizem que as mulheres tomam banho de roupa. Dizem que o Pastor não só proíbe a venda de álcool como expulsa ou maltrata os turistas e ameaça os maconheiros e hippies que aportam por lá. Nos guias turísticos nacionais e internacionais existentes a “*comunidade de Provetá*” é mencionada em poucas linhas e nestas se destaca como referência maior à condição evangélica da *comunidade* local. O mesmo viés interpretativo predomina nas reportagens eventuais da mídia, como lemos a seguir:

“...Evangélicos. Entre outras coisas, só entram no mar totalmente vestidos. Bebidas alcoólicas e cigarros são mal vistos. Tãmanha rigidez faz com que o local se torne pouco atraente a turistas. A comunidade é liderada pelo pastor Elisen Benedito Martins, da Assembléia de Deus, e vive exclusivamente da pesca da sardinha. ‘Sempre conservamos e preservamos Provetá, que tem um povo sadio e sem doenças’, diz o pastor” (JB, 22/07/2001. p.27).

Não podemos negar que foi este exotismo tropical às avessas o que inicialmente nos atraiu.

Provetá como território, segundo seus moradores crentes

Para os membros da igreja, a conexão entre esta e o território provetaense tem uma história, aquela da sua fundação e sacralização. Com efeito, a condição comunitária reivindicada ancora-se num mito que conta como Provetá se transformou do ponto de vista físico, moral e social a partir da chegada do primeiro indivíduo convertido à Assembléia de Deus.

Foi através de Deoclécio Neves, seu primeiro e único missionário, há quase setenta anos, que Deus mostrou que naquela vila habitariam seus eleitos. Segundo contam, Deoclécio Neves era “um filho do lugar” que tinha ido embora e voltou do continente convertido, membro da Assembléia de Deus: “*já veio como missionário*”. Chegou numa canoa, cujo nome, bastante sugestivo aliás, era “*Não bebe*”, e trazia com ele a sua mulher e o filho de colo, chamado Samuel. Fazia um enorme calor e Deus fez o barco ser acompanhado por uma pequena nuvem que protegeu os viajantes do sol até a chegada em Provetá. Deoclécio desde que chegou fundou a igreja e fez muitos milagres. O importante é o fato que a sua presença convertida mudou definitivamente o destino da vila.

Antes, o que havia ali, segundo moradores antigos, era quase nada, algumas roças, criação de galinhas e pesca de canoa. Não havia barcos de pesca de sardinha, como hoje, que empregam cada um doze homens⁵. As pessoas possivelmente eram católicas, alguns mencionaram para nós a festa da Nossa Senhora da Lapa, cujo cortejo passava pelos arredores. Outros mencionam a existência de “bandeiras” que visitavam as casas. Estas lembranças desse tempo raramente são acionadas pelos moradores a não ser para afirmar a radicalidade da ruptura provocada pela igreja.

Para todos os efeitos, nesta narrativa, com a chegada de Deoclécio, houve uma ruptura radical de Provetá com o seu passado. Inaugurou-se uma nova era para os seus habitantes pelo rompimento com a aparente neutralidade do território na sua relação com Deus. Por intermédio do homem que para lá levou o Evangelho chegou o Espírito Santo cuja presença propiciou uma transformação da *natureza* mesma do lugar.

Mudou o mar, mudou a terra e mudaram os homens. As transformações impressionantes que lá aconteceram, de todo modo, foram extremamente benéficas para todos. O mar “amansou”, deixou de ser “grosso”: as ondas, antes imensas, que impediam que os barcos aportassem na pequena baía, baixaram e diminuíram tanto na frequência quanto na violência e os barcos de pesca começaram a sair e a voltar sem perigo. A pesca assim obteve um impulso significativo e se iniciou um período de prosperidade. O solo e o ar também mudaram.

Quanto a estes dois elementos da natureza, o mais relevante foi o desaparecimento da “doença” que circulava pelo ar e contaminava a terra. Poucos ousam dizer seu nome – finalmente não foi difícil compreender que se referiam à “lepra”. Ela aparece nos relatos pelas referências que

misturam os habitantes do lugar com uma natureza fétida e podre, que sai da terra e define física e moralmente os homens que nela vivem. Embora afirmem que a “doença” existisse por lá ocupando o território na sua totalidade, salvo posteriormente pelo Evangelho, também dizem que a “doença” atingiu mais alguns recantos do que outros, coincidentemente os que hoje seriam ocupados por habitantes que se mostram mais renitentes em relação à igreja.

A descrição dos antigos territórios da lepra freqüentemente é acompanhada de um olhar ou de um gesto que designa um “outro lugar”, distante daquele no qual se encontra o nosso interlocutor: “lá no morro”, “lá na costeira” onde moram os que guardariam nos seus corpos uma história de sujeira e de indignidade que teria continuidade no presente enquanto falta moral e social: são simultaneamente os mais pobres, os que moram nos lugares mais sujos e os que mais resistem a responder aos chamados de Jesus. O Espírito Santo assim participa ainda hoje da construção das fronteiras, separando os territórios salvos daqueles submetidos à condenação.

Os “*crentes de Provetá*” possuem uma história de conversão que diz respeito a pessoas definidas através do que seria um elemento englobante, “a comunidade”, cujos limites são dados pelo território a partir do momento de sua refundação pela bênção divina. A geografia local é, em consequência, mapeada obedecendo os critérios definidos por este momento inaugural. O destino bíblicamente fixado para os moradores de Provetá tem no território as marcas dos desígnios divinos. Imagens bíblicas são relacionadas aos acidentes geográficos locais que passaram a ser signos cuja leitura apropriada permite reconhecer a escolha divina deste território.

Alguns acidentes geográficos são assim submetidos a uma leitura bíblica e participam da narrativa a respeito da história da comunidade. Próximo à entrada da baía, do barco de pesca que nos transporta, é possível ver, na costa, uma enorme pedra equilibrada sobre outra. Esta estranha escultura em rocha é freqüentemente mencionada como uma comprovação da escolha divina. Numa apropriação pouco ortodoxa do reconhecimento que *os índios*, primeiros habitantes do país, fizeram da catolicidade da *Terra de Santa Cruz*, vemos *os índios* acionados como testemunhos da ação divina: em outros tempos, também estiveram presentes no ato inaugural de fundação do Brasil, e agora fornecem para os proventaenses a prova bíblica da intervenção de Deus. Como nos foi várias vezes traduzido, “provetá” é uma palavra indígena que quer dizer “sobre as pedras”, em

tupi-guarani. Seu significado na *língua dos índios* remete a um acidente geográfico cujo sentido maior está escrito nos Evangelhos: “*sobre a pedra fundarei a minha igreja e as portas do inferno não prevalecerão sobre ela*”.

“*A pedra é Cristo*”, diz um dos pastores, exegeta local: *pro-ve-tá*, quer dizer, em tupi-guarani “*sobre a pedra*”, soletra o nome para esclarecer a correspondência entre a designação indígena e o seu referencial bíblico, em português.

A noção de *comunidade* é pois empregada pelos membros da igreja tomando como premissa este elo entre o território e o que Deus determinou para os seus habitantes, conforme se infere da chegada de Deoclécio no “Não Bebe”, dos milagres que transformaram a sua natureza e, finalmente, da origem bíblica do seu nome.

As lideranças da igreja percebem, em consequência, Provetá como uma “comunidade” territorial e moral, cujos habitantes são os herdeiros naturais da graça divina, obtida ou, talvez, revelada pelo esforço missionário da igreja e pelos milagres do Espírito Santo. “*Aqui foi um lugar que Deus escolheu para ele*”, formulou para nós um membro da igreja, que assim nos explicou porque os “*de fora*” precisam respeitar “*a nossa cultura*”. O Evangelho que embebe o território é assim referido como “cultura”, isto é, como um modo próprio de ser dos habitantes deste lugar, herdeiros deste ato que os distingue e os engloba como eleitos pela graça divina. Homens e mulheres não se pensam como “convertidos”, mas “nascidos” e “criados” no Evangelho.

A lógica territorial em seus desdobramentos político-religiosos

Em suma, a “*comunidade de Provetá*” se realiza idealmente para os membros de sua igreja na imagem de um território cujas fronteiras foram estabelecidas por meio desta ruptura primordial. O tempo de “antes” não era aquele somente das doenças e do “*mar grosso*”, quando “*não existia nada ali*”. A imagem de um vazio pode ser entendida, como o fizemos inúmeras vezes, como a ausência de “tudo” que indica o *progresso* atual da vila: eletricidade, televisão, um aglomerado de casas cuja população chega a 3 mil pessoas, além de farmácia, padaria, escola, posto de saúde e posto policial. Este progresso, no entanto, não foi alcançado pelos meios mundanos co-

muns. Ele é fruto de uma prosperidade construída pela pesca daqueles que puderam usufruir a graça de Deus e neste sentido se opõe ao “progresso” mundano e moralmente pernicioso. Mas a prosperidade de Provetá indica também algo menos “material” e mais importante, qual seja, o sentimento compartilhado de uma coletividade definida pela condição de uma “comunidade de crentes” que se forjou no interior de fronteiras que delimitavam um “vazio” católico no passado. A leitura do passado faz do vilarejo anterior um “lugar” onde “nada” acontecia, cuja “inexistência” teria sido preenchida por Deus, com a chegada do Evangelho. A ruptura com o passado, diferente da maioria das histórias de fundação das igrejas pentecostais que conhecemos, se fez através de um princípio territorial englobante, o que deu origem a um aparente “isolado” religioso, a *comunidade de crentes*, cuja fundação parece lhe garantir um estatuto político específico: neste “lugar” a lei dos homens se dobrou à lei de Deus, o que é reconhecido por todos, de “dentro” e “de fora”. No cotidiano, o pastor reafirma e busca exercer (com relativo sucesso, aliás) a sua autoridade sobre o conjunto da vila, fazendo da igreja o centro de onde emana os princípios e as regras da sociabilidade, do exercício da política e da religião.

No entanto, sabemos que a vila, longe de ser um “isolado” religiosamente construído, encontra-se envolvida, através das muitas modalidades de existência de seus moradores, com discursos e práticas distantes destes defendidos pelo pastor. Estes, apesar da igreja, possibilitam uma continuidade entre os modos de vida locais com aqueles do “continente”. Como acontece em outras “comunidades”, valores dissonantes ou mesmo antagônicos entre si encontram seu lugar nesta vila. Embora o isolamento seja uma imagem cultivada e presente entre os moradores de Provetá, a *comunidade de crentes* é um forte testemunho da importância crescente do pentecostalismo no espaço público brasileiro contemporâneo. Como já mencionamos, sem o relativo sucesso de uma política evangélica que se desenvolve nacional e mediaticamente dificilmente Provetá poderia se construir através desta figura do “isolado”. A imagem de um “isolado”, com efeito, não visa nem reiterar, nem produzir um “isolamento”, mas sim estabelecer, por intermédio de discursos teológicos (uma comunidade “fora do mundo”) e políticos (uma unidade administrativa), um conjunto de práticas de diferenciação e de cultivo de diferenças⁶. A imagem de uma “comunidade exemplar” pôde assim ganhar mais proeminência e variadas formas de circulação.

A figura do “isolamento” participa do imaginário local e supra-local e, sem dúvida, possibilita também fazer dos pesquisadores nesta vila, “isolada” pelo mar, figuras próximas daquelas emblemáticas do exotismo antropológico, tão referido na história da disciplina: pesquisadores que “partem” para fazer trabalho de campo numa ilha de “difícil acesso” com uma “cultura” peculiar. Abaixo vemos deliciosamente descrita esta diferença:

“Ao contrário das demais praias da Ilha Grande, repletas de turistas, bares, restaurantes e pousadas, a de Provetá conseguiu se manter praticamente isolada do mundo. Primeiro porque o acesso é complicado: só pode ser feito por barco e não há linhas regulares. Para piorar, é necessário passar por um trecho de mar aberto que nem sempre é navegável. Além disso, os habitantes da praia seguem à risca rígidos preceitos evangélicos para nortear suas vidas” (JB, op.cit).

Difícilmente poderíamos dizer que esta reportagem não participa da construção de Provetá e, em consequência, da imagem de seus pesquisadores que chegam num pequeno barco nesta ilha praticamente deserta... Embora não seja a única imagem existente, esta, como muitas outras, reafirma a existência de um elo natural entre a *comunidade de crentes* e o seu território, bem como a especificidade de sua *cultura* e do comportamento de seus habitantes que conseguem, assim, garantir seu *isolamento*.

As referências constantes a certos coletivos como *comunidades* enquanto lugares de produção de diferenças se constituem também através de instrumentos mediáticos poderosos, projetados no plano político e social para designar os atributos morais de segmentos sociais variados. Como as *favelas*, os *quilombos*, também referidos *ad nauseam* como *comunidades*, estamos, em Provetá, participando de dinâmicas identitárias que envolvem imaginários variados tanto “dentro” quanto “fora” de seus limites territoriais.

A presença do Espírito Santo na mídia

Exterior “ao mundo” numa certa medida e em alguns contextos e “no mundo” em relação a outros, as referências dos habitantes evangélicos à comunidade de Provetá oscilam entre afirmar o seu isolamento dos modos de vida “do mundo” e a sua perfeita ligação e continuidade com este. A idéia de separação do mundo, tão cara aos evangélicos, aqui é construída por uma sacralização do território. Ao invés de pessoas que rejeitam o

mundo temos um “mundo” a parte, em conexão com Deus. Esta interpretação do credo protestante cria um elo entre o céu e a terra, dando a esta última propriedades divinas. As idas e vindas da “ilha” ao “continente” podem ser referidas na igreja como uma “passagem” entre domínios teológicos distintos ou, mais ordinariamente, no cotidiano das pessoas, como um deslocamento banal, sem maiores significações e pesos cosmológicos. Como “todo mundo” seus habitantes conhecem e freqüentam o “continente”: semanalmente vão estudar, trabalhar, fazer compras, visitas e tudo o mais na cidade de Angra dos Reis.

Da mesma forma, Provetá está ligada “ao mundo” pelo rádio, pela televisão e, mais recentemente, pela videolocadora que acabou de ser inaugurada na praça da igreja. O “mundo”, no sentido teológico do termo, apesar dos esforços da igreja, se infiltra no “território sagrado” provetense – em geral, aqueles que são vistos como os que mais transgridem seus valores são identificados como pessoas “de fora”, mas estariam conseguindo algum sucesso junto à “juventude” e aos “adolescentes” do lugar – grupo que nomeadamente passou a ser a principal preocupação do Pastor.

Seria simplista da nossa parte considerar que a “mídia” e o “mercado” se encontram do lado oposto da “religião” e da “tradição”⁷. Queremos destacar aqui como a mídia bem como a estética do consumo e do lazer se encontram a serviço tanto dos valores religiosos que buscam preservar a “comunidade” do “mundo” quanto daqueles que se orientam no sentido oposto. Mesmo os indivíduos que se recusam a ter televisão em casa – e que são francamente minoritários, aliás – costumam mencionar os programas, personagens, *spots* publicitários ao longo de inúmeras conversas e mesmo usar estas referências no púlpito, como veremos. Em outros termos, a mídia participa da construção dos imaginários religiosos e laicos locais. A entrada da televisão de forma inapelável se deu antes da chegada da eletricidade, através dos geradores, os moradores conseguiam ver televisão, o que se intensificou a partir de 2001⁸. A entrada da mídia eletrônica foi fortemente combatida pelo Pastor até o início dos anos noventa, o que contribuiu para gerar a imagem da comunidade como “atrasada” e submetida a um pastor “fanático”, objeto de pesar e de indignação de todos, na TV Globo, para revolta dos moradores que até hoje mencionam este programa que os denegriu. O desejo de mudar esta imagem faz parte dos projetos atuais da igreja e de uma grande parte dos seus habitantes. Mais recentemente receberam a visita do programa do Gugu Liberato que apre-

sentou os crentes de Provetá de forma simpática, provocando uma enorme comoção local. Tanto a participação no programa quanto a sua visualização posterior mobilizou enormemente os moradores⁹.

Entre os meios mais cobiçados hoje em dia pelos pastores da maioria das igrejas evangélicas para garantir o Espírito Santo entre os homens, para aproximá-los da igreja e conservá-los afastados “do mundo” encontra-se, pois, a mídia eletrônica. Esta cria imagens e circuitos por onde passam rituais, *milagres* e *testemunhos* que ganham um novo estatuto de realidade e alargam o mundo e o horizonte daqueles que acedem a estes novos espaços virtuais¹⁰. Provetá não é exceção a esta regra. A entrada neste mundo virtual foi desejada e é sempre referida pelos seus moradores como parte da prosperidade que alcançaram. As histórias sobre o programa em que se viram destratados pela mídia também aparecem nas conversas. Estão todos, como nós, aliás, atentos aos efeitos identitários e políticos produzidos pelas imagens na sociedade local e nacional¹¹. Participam assim da elaboração de certos imaginários relacionados aos crentes na sociedade mais ampla, da mesma forma como utilizam os meios eletrônicos para gerar testemunhos e também novas formas de intervenção milagrosa do Espírito Santo. Vamos então apresentar um episódio significativo, relativo à relação que a igreja estabelece com a televisão, para em seguida analisar etnograficamente as apropriações que os membros e os não-membros da igreja fazem do *som*, que se constitui como o principal veículo de propagação do Espírito Santo na *comunidade*.

O dia em que Provetá subiu ao céu

Segundo André Bakker, o “repórter”, isto é, sobretudo o “Jornal Nacional” da TV Globo, é a resposta imediata das pessoas quando perguntadas sobre os seus programas favoritos na tevê¹². Trata-se do meio informativo por excelência das “coisas do mundo”, apreciado por todos e aquele que aparenta ser moralmente mais “neutro”. Foi de uma referência “ao repórter” no quadro de um sermão na igreja que se configurou para nós o que seria o lugar da mídia nos eventos de caráter messiânico, bíblicamente previstos para o final dos tempos. Este lugar se mostrou especial para nós na medida em que sua elaboração demonstra a maneira específica da dita

sociedade de informação ser posta a serviço do Espírito Santo e de contribuir decididamente para projetar a sua imagem no território nacional.

Foi num culto dominical, onde o principal pregador era um pastor vindo de Nova Iguaçu. A tarefa que ele se propôs no culto era a de criar um momento de presença do Espírito Santo. O júbilo, o choro, o *dar graças*, os *glórias a Deus* e as manifestações crescentes do público falando *línguas estranhas* na igreja eram, pois, esperados por todos. O pastor era aquele que conseguiria fazer este milagre, propiciar novamente um momento de alegria e de emoção intensos para os fiéis, fazê-los sentir o que é a experiência mais importante e mais agradável oferecida pela freqüência à igreja, aquela que se alcança quando o Espírito Santo toma o coração de todos e se faz presente através de suas manifestações reconhecidas.

Com este intuito explicitado, o pastor começou a contar a história do “dia mais importante do mundo”. Apoiando-se tanto na Bíblia quanto na sua cultura mundana, demoradamente se deteve na descrição do nascimento de Cristo, sua morte e ressurreição. Evocou vários episódios mundanos, considerados importantes do ponto de vista do progresso científico para contra-argumentar a favor de um evento de caráter escatológico, de importância maior para todos os presentes:

“O pastor prolongou sua pregação referindo-se aos dias que ficam registrados na memória histórica: citando os anos com precisão, citou o ano em que foi concebido o primeiro bebê de proveta; o dia em que o homem finalmente aterrissara em solo lunar (ressaltando que até os dias de hoje só os EUA já estiveram lá mais de cinco vezes); guerra do Vietnã, queda das torres gêmeas do WTC. Mas nenhum destes eventos teria sido o maior dia da História. Identificou-o em seguida, com o nascimento de Cristo. Descreveu-o com a ortodoxia do bom conhecedor da Bíblia, cada detalhe do dia era descrito em sua magnitude e singularidade histórica. Afirmara que, ainda em sua juventude, Jesus já era uma “celebridade” e que seu rebanho era predominantemente composto por pescadores, sujeitos valentes, embuídos da coragem para enfrentar o mar em seus dias de fúria. Vê-se claramente aqui o sincretismo contemporâneo mediante o qual constantemente a fé é edificada: para transmitir aos presentes a idéia de que Jesus era de fato um sujeito singular, distinto, imagem referencial para um número razoável de pessoas que identificavam-se com ele, utiliza como referência uma terminologia própria de nossa sociedade espetacular, termo que nos é familiar, indicativo dos sujeitos que habitam a esfera da distinção: as “celebridades”. Deve-se aqui tomar nota da breve distância temporal que nos separa da novela de grande sucesso recentemente transmitida pela rede Globo de televisão, “Celebridades”. Mas, ao cabo da descrição, negou que este tenha sido o maior dia da história.”

Descreveu e identificou como o maior dia, em seguida, o dia da morte de Cristo. Seu primeiro comentário em relação a ele referia-se à falta de verossimilhança, a precariedade com que o filme de Mel Gibson, “Paixão de Cristo”, relatou o seu sofrimento. Ele refutou veementemente o que o filme narrava, fundando continuamente seus argumentos em bases científicas: “os historiadores irmãos dizem que aquela cruz que Cristo carregou pesava mais de cento e vinte quilos! Cento e vinte quilos irmãos!”. Criticava a insuficiência da narrativa, as lacunas do sofrimento não mostrado. Descrevia a coroa de espinhos em todos os seus detalhes, sua origem, o tipo de planta que lhe deu origem. “Mas entre o filme e a Bíblia irmãos, eu fico com a Bíblia!”, dizia enfático. Novamente, tornou a refutar o reconhecimento deste dia como o maior da história. Passou, em seguida, a identificá-lo no episódio da Ressurreição.

Novamente, descreveu-o emotiva e minuciosamente em cada detalhe, para posteriormente negar-lhe a posição de maior dia da História: “Mas este, irmãos, não foi o maior dia da História. O maior dia da História, irmãos, o maior dia da História, irmãos, repetia, exaltadamente, será quando as câmeras da rede Globo, do SBT, entrarem por aquelas portas, irmãos, e não será 60, 70, 80 por cento de crentes não, irmãos, será 100%!!! E eles não vão encontrar mais ninguém aqui, irmãos, não terá ninguém aqui para aparecer na reportagem porque vamos estar todos, irmãos, todos nós estaremos ao lado do Senhor, estaremos com ele, irmãos, Aleluia, Aleluia!!Aleluia!”¹³

A Ressurreição se transforma aqui num evento mediático maior. Ou será que o evento mediático se transforma em Ressurreição? Em todo caso, a aura de que ambos se revestem é destacada pelo Pastor que afirma, emocionado e buscando exaltar o seu público, que a celebridade de todos é um dos feitos que participa da subida aos céus e da chegada ao Paraíso.

No imaginário do Pastor, a ciência e o progresso como aquisições mundanas são reconhecidos mas postos no seu devido lugar diante deste acontecimento maior. Nada se compara à grandeza aos eventos que obrigarão a mídia a se dobrar, quando terá que reconhecer e, em consequência, celebrar os heróis anônimos da fé que se encontram até agora num estado de quase total invisibilidade, nesta vila “isolada” e de “difícil acesso” que é Provetá.

No futuro, quando o tempo da subida aos céus chegar, a televisão será seu único testemunho e nesta condição privilegiada será ela quem anunciará ao

mundo a importância desta *comunidade*. A celebridade a ser alcançada por Provetá não se dissocia pois da condição de crentes e de membros de uma comunidade “apartada do mundo”. A mídia e a diferença pentecostal se associam para fazer deste “isolamento” a conquista de visibilidade na esfera pública. O júbilo que tomou o público na igreja, desconfiados, deveu-se ao entrelaçamento da subida aos céus com a sua transmissão pela televisão para o mundo. E certamente foram as duas coisas juntas que transformaram o momento paroxístico da pregação do Pastor num momento de alegria e choros coletivos na igreja, quando todos gritavam *aleluia, glória a Jesus, e falavam línguas*.

O momento maior da vida de todos, de sentido escatológico, se uniu, pois, a um desejo que possui uma face “terrena” (mas também de significado religioso) de inserção da igreja na esfera pública e do reconhecimento almejado pela igreja nesta esfera. Este projeto político-religioso, com efeito, não é da responsabilidade exclusiva da Assembléia de Deus local. Começou a ser construído ao longo dos anos noventa pelas igrejas pentecostais no Brasil que buscam, cada vez mais, seguir o exemplo dado pela Igreja Universal, que transformou a magia dos afro-brasileiros nos cultos de exorcismo e no milagre cotidiano da sua difusão em escala global, tendo a televisão e o rádio como os seus veículos mais importantes.¹⁴

Destacamos aqui a forma pela qual a mídia é utilizada tanto para construir as modalidades de diferenciação de Provetá recriando-a como um “isolado” como para integrá-la numa narrativa de origem bíblica referida ao juízo final, tendo a televisão como testemunho. É no espaço eletrônico que a comunidade de Provetá melhor realiza o ideal de sua territorialização. No território apresentado como pertencente à comunidade de crentes, conforme se vê no programa de Gugu Liberato, não temos na tela planos que destaquem elementos heterogêneos e conflitivos, mas um modo de vida guiado pelo Evangelho apresentado por mulheres felizes, abraçando o apresentador de TV, todos juntos, tomando banho de roupa no mar verde de Provetá... Finalmente, não foi necessário chegar no Juízo Final para a imagem da comunidade de crentes se projetar na mídia nacional.

As trilhas sonoras da igreja e seus paradoxos

Não deixa de ser relativamente recente a explosão da música gospel no cenário musical brasileiro e contemporâneo. Esta vincula-se ao cresci-

mento do pentecostalismo e sobretudo as suas novas formas de se relacionar com “o mundo”. Deste fenômeno não estão alheios os provetaenses.

Segundo Dolghie (2004:206), “a hinódia tradicional do protestantismo brasileiro é sempre identificada com a importação dos hinos folclóricos americanos, que aqui foram entendidos e sentidos como um produto genuinamente sagrado, separado para a adoração a Deus. Contudo, um tipo de produção independente se fez presente desde os anos 50. Tratava-se de corinhos, posteriormente denominados cânticos, usados apenas em reuniões específicas de jovens, tais como louvorções, acampamentos e escolas dominicais. Portanto, não havia o reconhecimento litúrgico de tais cânticos. A tensão dentro do campo religioso se instaurou exatamente na discussão do que podia ou não ser separado para o ato cútico de adoração a Deus. Altamente difundidos por instituições para-eclésiásticas, os “não-hinos” foram, aos poucos, sendo incorporados no culto, de forma sutil e sempre com resistência.”

Dolghie atribui à Igreja Renascer a canalização desta resistência dos jovens ao hinário tradicional fundando o primeiro movimento de música jovem entre as igrejas: “da mesma forma que a Renascer deu ao músico a possibilidade de profissionalização, deu ao jovem a possibilidade de entretenimento social, o “entretenimento gospel”. Seguindo a tendência de visibilização social e abandono da atitude ascética e contra-cultural das igrejas neopentecostais, o jovem cristão buscou, na música gospel, uma interação com o mundo secular... O roqueiro que se converte na Renascer continua sendo roqueiro, só que ouve e dança “rock gospel”. Dessa forma, o descontentamento duplo do jovem foi percebido pela Renascer e o gospel se tornou quase que sinônimo de modernidade e liberdade de estilo” (idem, p. 210). A música, com efeito, tem servido particularmente aos jovens como uma forma de abertura para o mundo, para a realização de novas combinações entre o “sagrado” e o “profano”, como destaca Regina Novaes, ao analisar o hip hop gospel e a proximidade do rap com a cultura evangélica tal como praticado por grupos de jovens das periferias urbanas¹⁵.

A característica da música gospel apontada pelo autor é o fato desta combinar na mesma música aspectos seculares e sagrados. E isto se faz associando a qualquer ritmo e melodia, de qualquer gênero musical, letras “espirituais”. Em Provetá este princípio de estruturação das músicas que se toca e se canta na igreja encontra-se perfeitamente estabelecido. Nos cultos, vemos todos os tipos de música sendo cantados e mesmo uma cui-

dadosa valorização de possíveis cantores de sucesso, pertencentes à *comunidade*, como uma dupla sertaneja que sempre se apresenta.

A distinção que se opera nos produtos musicais, juntando o que é do *espírito* com o que é do *mundo*, isto é, a letra evangélica com ritmos e melodias “seculares”, desdobra-se por meio de outra, qual seja, a junção e a separação entre o que seria próprio de Provetá e o que é “de fora”. Os ritmos que vêm “de fora” constituem a matéria prima através da qual se opera as identificações e os conflitos entre as pessoas e as coisas “de dentro”. Estes ritmos e estas melodias que são, ao mesmo tempo, veículos de mundanidade e de santidade, circundam o espaço comunitário, reforçam e desfazem fronteiras por meio de seus sons¹⁶.

As músicas cantadas na igreja e nas rádios evangélicas são exaustivamente repetidas pelas mulheres em suas casas¹⁷, os ritmos que as acompanham também circulam com outras falas. Frequentemente o que também se escuta pelo alto falante da igreja é reproduzido nas casas pelas vozes das mulheres. Algumas, em certos momentos, impõem a sua tonalidade e a sua interpretação à vizinhança pela força com que louvam Jesus... Estes cantos assim reverberam de diferentes maneiras e permitem entrecruzar seus sentidos: conectam seus ouvintes e cantores com a estética musical do momento, permite-lhes acompanhar o percurso das estrelas do rádio e da televisão e sonhar com o mundo iluminado da tela e do púlpito que eventualmente se transforma em palco (cf. Birman, 2003 e Campos, 1997). Mas alimentam também os talentos locais: a apresentação de “suas” duplas sertanejas, de “seus” cantores e de “seus” compositores. De Provetá para o mundo, para o mundo da mídia e também através da mídia para a *comunidade de irmãos*. Pela própria expansão pentecostal os cantores de gospel e o seu público possuem afinidades com um meio evangélico que nem sempre se constroem por intermédio das igrejas. Não é possível negar que o som cuja construção independe da igreja, mas participa da “cultura evangélica”, fortemente mediatizada, constitui um elemento essencial para a elaboração de momentos extraordinários em que a *comunidade evangélica* de Provetá busca se efetivar como uma unidade política com expressão territorial.

Contudo, o que se passa no interior da igreja, propagado pelo alto-falante, não necessariamente tem a eficácia pretendida pelos líderes religiosos. De fora do culto, o entusiasmo dos gritos de *aleluia* podem servir de indicador que se encontra próximo o fim da cerimônia - olhando o relógio se saberá que dentre alguns minutos dezenas de pessoas virão para a praça

comer bolo, refrigerantes, hamburguers e pizzas. Indica também para caais de namorados que é hora da mocinha voltar para o culto, antes que sua ausência seja notada pelos seus pais. Marca também o início da festa nos limites exteriores do território dos crentes, no bar, onde os homens, de forma um pouco clandestina, vêm tomar uma cerveja, depois de deixarem suas namoradas em casa.¹⁸ Estas formas prosaicas de interpretar as ondas sonoras que enunciam a presença do Espírito Santo (ou de seus mediadores terrenos) estabelecem um certo ritmo da sociabilidade local e dão a esta uma marca comum de reconhecimento e de pertencimento à *comunidade de crentes* de Provetá. Contudo, outras “comunidades” partilham deste mesmo espaço, mas ocupam-no de forma diferente, ainda que haja implícita uma referência a certos valores comuns.

Este som, na sua dimensão física e moral, pretende alcançar, no pequeno território a que nos referimos, todas as casas e, sobretudo, a integralidade do espaço geográfico e todos os seus acidentes com o intuito de fazer destes partes de uma mesma totalidade no plano religioso. Num certo sentido, o som consegue ultrapassar as barreiras que diferenciam o espaço social, já que é capaz de atravessar os muros que separam o público e o privado: acordamos e eventualmente dormimos com a voz do pastor¹⁹. Todos, crentes e não-crentes, são obrigados a ouvi-lo: mesmo nos poucos bares onde se pode tomar uma cerveja o som proveniente da igreja consegue chegar. Atravessa becos, ruas, chega à praia, ouve-se da ponte, da escola, da pousada, da própria casa, da padaria e dos terrenos baldios onde namorados se escondem. Atravessa pois ambientes onde os comportamentos se diferenciam bem como os valores morais que os presidem.

Uma relação de exterioridade frente a esta massa sonora cotidiana indica onde se encontram os seus “outros”, principalmente aqueles que moram “na costeira”, no *Canto do Inferno*. A distância do centro geográfico e político de propagação da fé corresponde assim aos lugares onde este som é menos audível e pode mais facilmente ser abafado como nos antigos lugares “contaminados” pela lepra, onde existem bares que vendem álcool e jovens que se drogam. A distância física da voz do pastor indica, nestes casos, a sua impertinência para aqueles que o poder de convocação da igreja parece irrisório e que utilizam como contraponto o som de músicas seculares.

Na nossa primeira experiência “no campo” hospedamo-nos nestes confins, onde o bar e a música nos faziam esquecer os imperativos comuni-

tários – para nós “estávamos lá” em Proveta – perto da praia, junto de pescadores e de muitas manifestações da vida social “local”. Quando, numa outra vinda, passamos a ficar “no centro”, isto é, numa casa próxima à igreja (e da massa sonora que esta busca expandir) sentimos intensamente a diferença moral e social com que se definiam os lugares. O caráter imperativo da voz do pastor passou a ser melhor apreendido nas suas nuances; os chamados, mais audíveis; e o ritmo do cotidiano mais claramente pautado por estas diferentes sonoridades provenientes dos alto-falantes da igreja.

Mas duas coisas se destacaram nesta nova experiência: a primeira, nós mesmos começamos a viver estas sonoridades como uma forma de definição social do território onde nos encontrávamos; a segunda, embora se pretenda abolir as barreiras sociais pela difusão do som, estas estão longe de serem anuladas. Embora a voz do pastor seja quase sempre audível, dificilmente ela realiza o que seria a sua pretensão maior: fazer coincidir plenamente a condição de morador de Proveta com a condição de crente. Esta dupla definição do território, como vemos, não se recobre inteiramente: os espaços sonoros tanto reafirmam a geografia religiosa local como desafiam os limites que são propostos pela igreja.

As marcas que indicam pertencimento à comunidade não podem ser inteiramente resumidas a uma definição das suas fronteiras dadas pelo alcance do som no seu território. O próprio som se apresenta através de uma conjunção de elementos contraditórios. No entanto, a propagação das ondas sonoras de certo modo cria um espaço territorial imaginado que pode ser percebido por alguns como homogêneo. Promove uma certa regularidade da vida social, e um reconhecimento de um espaço comum a partir da igreja. A “voz” do pastor fala pelo alto-falante todos os dias e o modo de falar, seu timbre, melodia, suas pausas e inflexões são intimamente conhecidas por todos, inclusive por nós. A “voz” não precisa se apresentar, aliás, nunca ouvimos o Pastor enunciar a sua presença – é um dado naturalizado o reconhecimento imediato da voz e da autoridade do seu emissor. Esta “voz” também se manifesta a cada vez que tem uma “confusão” promovida por indivíduos “desviados”. E o principal desvio, neste caso, é fazer bagunça na praça, é *falar alto* perto da casa do pastor e fazê-lo (bem como os demais) ouvir impropriedades – que desrespeitam a igreja e os bons costumes.

Assim, há uma forma peculiar de expor as fraturas sociais locais que se passa também por intermédio de manifestações sonoras. Aqueles que

gritam nas madrugadas são os que dançam à noite ao som de samba, forró e funk proibidão nas festas do *Canto do Inferno*. Na grande maioria pescadores jovens que buscam desafiar a autoridade da igreja a que também pertencem pelos seus laços familiares, sem ousar fazê-lo em plena luz do dia e nos seus lugares centrais. Quando passam pelo “centro” caminham em silêncio e escutam, como todos os outros, os cânticos evangélicos e os chamados da igreja. Alguns, visivelmente incomodados, evitam a praça e buscam contorná-la, passando por becos e cantos. Os outros, filhos da igreja, eventualmente “afastados”, aprendizes de canto, de violão e de teclado, fazem rodinhas de violão na praça em noites de fim de semana, onde tocam e cantam “gospel”. Vez por outra se escuta uma música de um cantor “não-evangélico”, vinda de um lugar difícil de identificar.

A efetivação da *comunidade de crentes* é pois alimentada pelos ritmos com que crescem as igrejas pentecostais no país, e acompanha passo a passo, sobretudo pelos seus jovens, a expansão desta cultura gospel que contribui, decisivamente, para estabelecer tanto suas fronteiras quanto para integrar Provetá na comunidade evangélica, esta bem maior e sem referentes territoriais precisos. Integração que, como vimos, é fortemente investida no plano político pelo Estado através dos seus governos municipal e estadual. Os dispositivos através dos quais se busca a territorialização do poder evangélico, contudo, fazem parte de movimentos cuja natureza e diversidade apontam também para caminhos de dispersão desta unidade e homogeneidade desejada. A comunidade de crentes de Provetá talvez se perceba menos pousada no rochedo de Cristo e mais situada no ponto de encontro entre as rochas cujo equilíbrio fornecido pela interpretação bíblica é reconhecidamente precário.

Referências

- BAKKER, André. Entre telas e orações: religião e mídia em uma *comunidade evangélica* da Ilha Grande. Rio de Janeiro, monografia de final de curso, UERJ, 2006.
- BIRMAN, Patrícia. Imagens religiosas e projetos para o futuro. In: BIRMAN, Patricia (Org). *Religião no Espaço Público*. São Paulo: Attar, 2003, p. 235-254.
- _____. *Milagre e Poder na esfera pública: o abandono de antigos paradigmas para melhor compreender a emergência dos pentecostais na política*. In: XIII JORNADAS SOBRE ALTERNATIVAS RELIGIOSAS NA AMÉRICA LATINA. Porto Alegre, setembro de 2005.

- CAMPOS, Leonildo. *Teatro, Templo e Mercado*. UMESP: Vozes, 1997.
- DOLGUIE, Jacqueline Zioldo. A Igreja Renascer em Cristo e a consolidação do mercado de música gospel no Brasil: uma análise das estratégias de marketing. *Ciências Sociais e Religião*, n. 6, p. 201-220, outubro de 2004.
- FONSECA, Alexandre Brasil. Imagens da fé: formatos e características dos programas evangélicos de televisão. *Cadernos de Antropologia e Imagem*, vol.10, 2000.
- GIUMBELLI, Emerson. *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar Editorial, 2002.
- _____. O “chute na santa”: blasfêmia e pluralismo religioso no Brasil. In: *Religião e Espaço Público*. São Paulo: Attar editorial, p. 169-199, 2003.
- MARIANO, Ricardo. Os neopentecostais e a teologia da prosperidade. In: *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 44, p. 24-44, 1996.
- MARIZ, Cecília. A teologia da batalha espiritual: uma revisão da bibliografia. *Revista brasileira de Informação bibliográfica em Ciências Sociais (BIB)*, Rio de Janeiro, n. 47, 1999.
- _____. Comparando a Rede Vida de Televisão com a Vinde TV. In: *Religião e Espaço Público*. São Paulo: Attar editorial, p. 345-361, 2003.
- MEYER, Birgit. Pentecostalism, prosperity and popular cinema in Ghana. In: *Culture and Religion*, 3(1): pgs 67-87.
- OOSTERBAAN, Martin. Divine mediations: pentecostalism, politics and mass media in a favela in Rio de Janeiro. Tese de doutorado, Universidade de Amsterdam, 2006.
- PRADO, Rosane. Crentes na Ilha Grande: uma forma de ser nativo. In: *Religião e Espaço Público*. São Paulo: Attar, p. 123-148, 2003.
- NOVAES, Regina. Ritos, emblemas e pessoas: a propósito de identidades no espaço público. In: *Religião e Espaço Público*. São Paulo: Attar, p. 25-40, 2003.
- SOARES, Luiz Eduardo. Dimensões democráticas do conflito religioso no Brasil: a guerra dos pentecostais contra o afro-brasileiro. In: *Os dois corpos do presidente e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Relume dumará/ISER, 1993.

Notas

¹ Este texto foi originalmente apresentado no Grupo de trabalho “Estética, consumo e diversão”, coordenado por Leila Amaral e Eloisa Martins na XIII Jornadas da Associação de Cientistas Sociais da Religião do Mercosul, em Porto Alegre, setembro de 2005. Agradeço às duas coordenadoras o convite e também os comentários feitos à apresentação. A sua elaboração contou com a participação de André Bakker, bolsista de iniciação científica. Eduardo Pereira e Vicente Cretton contribuíram também, igualmente, como bolsistas de iniciação científica, durante o último período de realização do trabalho de campo. Agradeço a Marc Piault, que participa também deste projeto, pelos comentários sempre pertinentes e a Rosane Prado pela sua leitura crítica cuidadosa e gentil.

² Provetá é, pois, o nome da pequena vila de três mil habitantes que se situa numa enseada que lhe dá limites geográficos “naturais”. Estes limites “naturais” são historicamente relacionados a outros, referentes à Ilha Grande na sua totalidade, onde esta “comunidade de crentes” se encontra. O “isolamento” da Ilha Grande foi garantido durante muito tempo pela existência do presídio, cuja destruição na década de noventa “abriu” a Ilha para o turismo e também para movimentos utópicos relacionados à construção de um outro isolado, este de natureza ambiental. A comunidade de crentes guarda como especificidade o fato de até agora se encontrar relativamente à margem do movimento turístico e também o fato de não ter sido atingida pelas severas restrições ambientais que regem a apropriação de outros espaços na Ilha. Somente Provetá guarda a condição de uma vila cujos moradores são essencialmente “nativos”, que vivem da pesca e não se encontram num lugar de subalternidade na coletividade a que pertencem. A imagem difundida e cultivada pela igreja e pela mídia da vila como uma “comunidade de crentes” contribui para a idéia de que lá impera um isolamento primordial ainda “preservado” e garantido pelo “fanatismo” do seu pastor.

³ Para o fortalecimento de suas fronteiras, é preciso reconhecer o quanto tem sido importante no Rio de Janeiro o fato do governo do estado ser dirigido por pessoas que afirmam publicamente uma identidade evangélica e se estruturam politicamente também com base neste pertencimento religioso. Cabe assinalar que há duas legislaturas que o governo do Rio de Janeiro é ocupado por pessoas que fazem do pertencimento evangélico um instrumento importante de atuação política. O município onde se situa esta comunidade da Ilha Grande atualmente tem um prefeito também evangélico. Os dirigentes locais da igreja se orgulham do acesso direto que possuem a estes governantes bem como do tratamento diferencial que usufruem da parte destes.

⁴ A Ilha Grande, cujo passado foi essencialmente marcado por histórias de cárcere – através do seu presídio que abrigou presos comuns e presos políticos como Graciliano Ramos, Madame Satã e os precursores do Comando Vermelho, hoje foi transformada num pólo turístico importante do estado do Rio além de se constituir como uma área de preservação ambiental. Tanto o turismo quanto o ambientalismo oficial e oficioso contribuíram para expropriar de suas terras e praias os habitantes – auto-designados como “nativos”, antigos pescadores, convertidos na sua maioria em “crentes” e em mão-de-obra das pousadas que pipocaram em algumas praias a partir dos anos noventa. Em Provetá a oposição e mesmo o antagonismo entre “nativos” e “turistas/ambientalistas” parece adquirir um sentido mais radical: os primeiros se distinguem dos segundos por um traço que parece sintetizar a profunda diferença que separa uns dos outros: a crença evangélica (cf. o artigo de Rosane Prado (2003) que explora esta face pregnante do antagonismo entre os interesses dos grupos ambientalistas e turísticos e os grupos de moradores da ilha.

⁵ Ficam ancorados na enseada habitualmente uns quarenta barcos de pesca. Alguns poucos pertencem a pessoas do lugar, a grande maioria é de empresários da pesca em Angra que empregam os pescadores da Ilha e confiam os seus barcos aos “proeiros” (chefes da embarcação e responsáveis pela pesca) locais.

⁶ Para compreender o desenvolvimento do pentecostalismo no Brasil, ver, entre outros, Soares (1992), Freston (1994), Mariz (1999), Giumbeli (2002) e Mariano (1996).

⁷ Cf. Meyer e os seus trabalhos sobre a mídia cinematográfica como constitutiva da modernidade e do seu imaginário religioso em Ghana.

⁸ A chegada da luz elétrica na vila fez parte da política do governo do estado do Rio, que privilegiou a comunidade evangélica e o trabalho de mediação feito por seus pastores.

⁹ Ver a descrição de André Bakker deste programa televisivo a respeito de Provetá e também a análise que faz da narrativa de um dos opositores da igreja que reivindica-se como aquele que trouxe o progresso e a televisão para a vila.

¹⁰ O pentecostalismo na sociedade brasileira atual apresenta como novidade o fato de ter criado na esfera pública novas formas de intervenção midiáticas, o que lhe possibilitou explorar lugares sociais antes indisponíveis para as camadas sociais que se converteram a este culto. Esta presença midiática, por sua vez, se estrutura por meio de intervenções cujo poder sobrenatural reivindicado pelos testemunhos, altera não somente o lugar dos pentecostais na política bem como do religioso no espaço público. Para uma análise da relação entre mídia e pentecostalismo, ver Campos (1999), Fonseca (2000), Mariz (1998 e 2003) e Birman (2003 e 2005).

¹¹ Para uma análise detalhada das controvérsias provocadas pelo crescimento do pentecostalismo no país, ver Emerson Giumbelli (2002) e para uma análise do grande evento mediático que foi o chute dado por um pastor da IURD na imagem de Nossa Senhora da Aparecida na televisão, Giumbelli (2003). Ver Mariz (1999), para uma análise da literatura sobre a “batalha espiritual” inaugurada pelos pentecostais no país.

¹² Bakker, André. Relatório do trabalho de campo, agosto, 2005.

¹³ Notas de caderno de campo de André Bakker. Op.cit.

¹⁴ Cf. Fonseca (2000) e Mariz (1998 e 2003), para uma análise dos formatos evangélicos dos programas de tv.

¹⁵ A dinâmica que assim se cria, envolvendo realimentações recíprocas entre cultura religiosa evangélica e as lógicas de territorialização da violência é destacada por Novaes: “*Entretanto, ainda que o movimento hip-hop não seja religioso, ele também expressa a dinâmica do campo religioso brasileiro. A insistência nas referências bíblicas seria a mesma sem as centenas de templos pentecostais que proliferam nas periferias, nas favelas brasileiras? Hoje não é possível descrever a paisagem destas áreas pobres e violentas sem falar das inúmeras igrejas evangélicas que se fazem presentes naqueles territórios*”.

¹⁶ Num trabalho recente, Martijn Oosterban (2006) analisa de forma rica e minuciosa as relações sonoras no interior de uma comunidade de favela no Rio de Janeiro.

¹⁷ Uma jovem cuja família é das mais importantes em Provetá fez para nós uma pequena lista dos seus cantores gospel preferidos. Nesta lista vemos reproduzidos, com efeito, aqueles que atualmente fazem mais sucesso nos programas de rádio evangélicos, conforme pudemos verificar pela internet, nos vários sites dedicados à música gospel.

¹⁸ Existem somente três bares em Provetá. Destes, dois se situam no Canto do Inferno e um único se encontra mais próximo do centro, numa ruela lateral.

¹⁹ Um dos obstáculos maiores para o sucesso do hotel que recentemente foi construído na praça, segundo o seu proprietário, é o fato de que os futuros hóspedes terão forçosamente de conviver com as emissões sonoras da igreja da manhã à noite, além do fato de não terem facilmente acesso a bebida neste local.