

PORTUGUESES CIGANOS
E CIGANOFOBIA EM PORTUGAL

José Gabriel Pereira Bastos (org.)

com a colaboração de
Manuela Mendes e Elsa Rodrigues

Edições Colibri

•
CEMME – Centro de Estudos em Migrações e Minorias Étnicas
Faculdade de Ciências Sociais e Humanas
Universidade Nova de Lisboa

PORTUGUESES CIGANOS E CIGANOFOBIA EM PORTUGAL

Portugueses ciganos e ciganofobia em Portugal / org. José Gabriel Pereira Bastos. – (Extra-colecção)

ISBN 978-989-689-181-7

I – BASTOS, José Gabriel, 1943-

CDU 316

Título: Portugueses ciganos e ciganofobia em Portugal

Organizador: José Gabriel Pereira Bastos

Colaboração: Manuela Mendes e Elsa Rodrigues

Edição: Edições Colibri / CEMME – Centro de Estudos em Migrações e Minorias Étnicas – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas

Universidade Nova de Lisboa

Depósito legal n.º 337 867/11

Lisboa, Setembro de 2012

Índice

Portugueses ciganos e ciganofobia em Portugal: uma introdução José Gabriel Pereira Bastos	7
--	---

ACTORES, HISTÓRIA(S) E FACTORES DA VIDA CIGANA EM PORTUGAL

Percursos de uma História de Vida: o casamento de António Maia Carlos Jorge dos Santos Sousa	29
«Da pobreza ao enriquecimento, da fronteira à mistura»: ser-cigano antes e depois do 25 de Abril à luz de uma abordagem estrutural-dinâmica Ana Brinca	49
O associativismo cigano no feminino e o seu papel de regulação das disfuncionalidades da tradição cigana: um estudo de caso na AMUCIP Elsa Rodrigues	89
Missão, mobilidade e fronteira: a Igreja de Filadélfia e os ciganos na Península Ibérica Ruy Blanes	129

ESTRATIFICAÇÃO SOCIAL E FORMAS DE VIDA

Ciganos e não ciganos: imagens conflituosas em contextos de vizinhança. O bairro social da Atouguia, Guimarães Manuel Carlos Silva, José Manuel Sobral e Mariana Ramos	143
Ciganos em terras transmontanas: entre Gitanos e Chabotos Lurdes Nicolau	169

Entre a exclusão e a integração: estudo de um grupo cigano no Porto Olga Magano	211
«A gente não tem casa, é um dia aqui um dia além, somos ambulantes pronto!». A produção social do “nomadismo” cigano André Clarezza Correia	239
De bairro em bairro: uma família cigana em Vila Real de Santo António entre discriminação burocrática e social e possíveis formas de vida Micol Brazzabeni	267

**DEBATES IDENTITÁRIOS VIRTUAIS:
O NÃO-DIÁLOGO INTERCULTURAL**

Representações e estereótipos face ao Outro maioritário Maria Manuela Mendes	281
A questão cigana: Portugueses Ciganos e ciganofobia em Portugal José Gabriel Pereira Bastos	337

**VOZES DE UM MUNDO DISTANTE:
OS ROMA NA ROMÉLIA**

Ser Cigano Ortodoxo: Estudo Etnográfico da Aldeia de Zanea, Roménia Donizete Rodrigues e Cristina Leite	393
Identidade e participação política dos Roma Romenos Amana de Sousa Ferro	417

Missão, Mobilidade e Fronteira: a Igreja Filadélfia e os Ciganos na Península Ibérica

*Ruy Llera Blanes*¹

Introdução

Neste artigo pretendo descrever o processo de implantação, no último terço do século XX, de um movimento cristão evangélico pentecostal – a Igreja Evangélica Filadélfia – entre os ciganos de Espanha e Portugal.² Este movimento, inserido em tendências mais abrangentes de renovação cristã a nível mundial, teve um impacto fulcral na vida contemporânea dos ciganos da Península Ibérica, ao mostrar taxas de adesão espectaculares, uma implantação social impactante entre as suas comunidades e uma proposta identitária alternativa aos movimentos de reivindicação identitária tradicionais promovidos pelas associações laicas (ver Gay y Blasco 2002; Llera Blanes 2008). Por outro lado, também incorporou e reproduziu dinâmicas particulares oriundas do contexto em causa; refiro-me aqui à mobilidade cigana contemporânea que, ultrapassando os cânones tradicionais de “nomadismo cigano”, repercute em práticas e configurações alternativas à ideia hegemónica de “vida cigana”.

A Igreja Evangélica de Filadélfia (IF) é, em traços gerais, uma igreja cristã pentecostal carismática, histórica e ideologicamente próxima das Assembleias de Deus. Defendendo uma ideologia comportamental conservadora, incorpora uma teologia da salvação associada ao milenarismo, assim como um discurso universalista assente não em divisões étnicas mas sim entre o converso e o não converso, o salvo e o não salvo, a “igreja” e o “mundo”. Por outro lado, desenvolve uma doutrina ca-

¹ Instituto de Ciências Sociais (Universidade de Lisboa), Leiden University.

² Esta proposta recolhe e cita algum do material proposto na minha tese de doutoramento, defendida em 2007, sobre música e identidade entre os ciganos (ver Llera Blanes 2008).

rismática, assente na ideia de que a fé individual é mediada pelo contacto directo com o divino – isto é, o Espírito Santo – através dos dons (carismas) obtidos através da crença, oração e louvor.

Historicamente, a IF é o resultado directo de uma obra de missão entre ciganos originada na França na década de 1950, pela mão de Clément le Cossec, então pastor da Assembleia de Deus local. Le Cossec iniciou aquilo a que chamou de “acordar (*réveil*) espiritual” (Le Cossec 1985) dos ciganos, uma obra que o levou aos quatro cantos do mundo e que o levou a Espanha na década de 1960. Aí, o movimento ganhou vida e se autonomizou através da criação da denominação “Filadélfia”. Uma década mais tarde, chegava a Portugal.

Uma particularidade dos movimentos evangélicos contemporâneos é a ênfase atribuída à vertente linguística e comunicacional – ou não fosse o cristianismo uma “religião do livro” (Engelke 2007, p. 172) –, e a IF não é excepção. Debates recentes reflectem sobre o facto de que os ciganos em geral nunca terem mostrado um interesse particular pela história, e muito menos pelo registo textual (ver em particular Stewart 1997, 2004; Gay y Blasco 2002, 2004). Os ciganos evangélicos, pelo contrário, desde cedo foram construindo narrativas próprias que incorporam um evidente sentido histórico. Essas narrativas podem assumir vários formatos, desde as biografias e autobiografias publicadas em livro aos testemunhos orais partilhados no contexto dos cultos religiosos, ou ainda às letras veiculadas nos cânticos e coros da igreja. Enquanto “testemunhos” pessoais de acontecimentos e processos públicos e historicizantes, estas narrativas também oferecem leituras *emic* dos mesmos, que servirão de mnemónicas de conversão colectivas, ou seja, de elementos de compreensão e acção para os crentes e frequentadores do movimento IF.

Nas linhas que se seguem, procurarei utilizar essas narrativas, que nos ilustrarão a forma como o conceito de chamamento serve de guia para um entendimento colectivo e congregacional da história e religiosidade cigana. Elaborarei esse percurso respeitando uma cronologia nos acontecimentos citados, de forma a poder ler estas narrativas também como contributos para a compreensão do fenómeno IF e sua história. Este exercício permitir-me-á, espero, apontar algumas particularidades que por sua vez nos ajudarão a compreender melhor o desenvolvimento da denominação Filadélfia no contexto ibérico. Neste sentido, também procurarei demonstrar como o sucesso da implantação de um movimento religioso como a Igreja Filadélfia entre os ciganos portugueses e espanhóis está directamente relacionado com dinâmicas de mobilidade cigana, tanto no contexto urbano como trans-fronteiriço.

O chamamento

O título desta secção remete para o título de um livro, uma edição de autor de Adolfo Giménez Ramírez, presidente da *Iglesia Evangélica Filadelfia (Misión Gitana)* de Espanha nos anos oitenta (Giménez Ramírez 1981), chamado *Llamamiento de Dios al Pueblo Gitano*. Recorro a este título por duas razões: primeiro, porque ilustra o tipo de discurso utilizado pelos ciganos evangélicos para descrever o movimento colectivo de adesão religiosa; segundo, porque, tendo em conta o carácter autobiográfico e testemunhal da obra, é representativo de uma dinâmica inusual entre os ciganos, que é a de escrever a sua própria história. Ao contrário do que sucede nos estudos sobre ciganos, onde a grande maioria das fontes documentais e escritas sobre ciganos era produzida por pessoas alheias aos mesmos, esta dinâmica de difusão, embora não necessariamente concertada, foi-se desenvolvendo praticamente desde os primeiros momentos do movimento evangélico.

O conceito de “chamamento” ser-nos-á particularmente útil porque remete para duas realidades complementares: em primeiro lugar, introduz a noção determinista, característica da escatologia carismática pentecostal, onde todos – crentes e não crentes – percorrerão um caminho até ao cumprimento da revelação (Apocalipse). Caminho esse que será o da salvação ou da perdição, mas que em qualquer dos casos é um caminho que revela movimento, transformação, mobilidade. Em segundo lugar, porque nos encaminha para uma ideia de interlocução (entre o crente e o divino, ou entre os próprios crentes). Portanto, este “chamamento”, enquanto método interpretativo de um passado colectivo, propõe uma mediação bíblica dos acontecimentos históricos no sentido de criar coerências e plausibilidades no seio de um colectivo. É neste sentido que a doutrina pentecostal carismática da IF produz essa mediação através da teologia da salvação, neste caso concreto pela ideia de provação e recompensa através da aceitação de Cristo.

Em suma, estas noções de mobilidade e interlocução são, a meu ver, fundamentais para perceber a história e importância contemporânea do movimento Filadélfia, que foi sendo construída através de actos de missão e proselitismo (interlocução) operados, como veremos, em contexto de mobilidade transfronteiriça: entre França e Espanha, e entre Espanha e Portugal. Hoje, os crentes da Filadélfia partilham uma memória comum e concreta de passado religioso e de “salvação espiritual”, em grande parte motivada pela profusão, através de vários mecanismos narrativos e comunicacionais, de uma história particular (o “chamamento ao povo cigano”).

Ao longo do meu trabalho de campo entre os ciganos evangélicos,

tras coisas, da recolha de materiais escritos pelos seus protagonistas sobre os acontecimentos produtores da situação actual da organização. O *Llamamiento* de Adolfo Giménez faz parte desta produção e, em conjunto com duas outras obras, constitui, do meu ponto de vista, a consolidação de uma linha discursiva identificada como característica das particularidades da IF. Refiro-me aqui a *Mi Aventura entre los Gitanos*, do já citado Clément le Cossec (2003 [1991]) e às autobiográficas *Memorias del Hermano Emiliano* (Jiménez Escudero 2005). Este conjunto de obras difunde, no seu conjunto, narrativas de carácter mais ou menos autobiográfico e dirigidas a um público-alvo, que tanto pode ser o crente cigano, desejoso de aprofundar o seu conhecimento ou o simples curioso, crente ou não crente.

A história em movimento

Clément le Cossec foi, como já referi, uma personagem chave, o grande protagonista no nascimento e desenvolvimento do movimento evangélico entre os ciganos a nível mundial. Nascido em 1921 numa família de marinheiros de Le Havre, de fé católica, ainda nos seus vinte e poucos anos, decidiu abandonar os estudos de engenharia para abraçar a carreira de pastor na Assembleia de Deus local. Falecido em 2001, foi responsável, ainda nos anos 50 do século XX, por aquilo a que ele próprio denominou como um “acordar” (*réveil*) cigano para Deus (1985). Essa noção de acordar, também presente no “chamamento” que referi, é representativa dessa postura autobiográfica reflexiva que mencionámos: o “testemunho” como mecanismo de partilha de “narrativas cristãs de adesão e conversão” através tanto da sua inserção nas dinâmicas rituais como nas configurações doutrinárias e nos espaços de interacção e partilha social.

O testemunho de Le Cossec, a sua “aventura entre os ciganos”, inicia-se, de acordo com o seu relato, com o primeiro encontro com ciganos, em 1946 em Lille, no norte de França (2003 [1991], pp. 8-9). Ali, a pedido de um jovem cigano, fora a um acampamento para orar pela sua mãe, que se encontrava gravemente doente:

La pobre madre, enferma de corazón y en plena crisis, reposaba sobre una clase de estera, un colchón muy desgastado, puesto en el suelo. Prediqué las Buenas Nuevas de salvación en Cristo Jesús a toda la familia reunida, leí en el Evangelio algunas promesas divinas relativas a la curación. Sobre las caras se reflejaba una fe real, sincera y casi infantil. Me arrodillé en tierra cerca de la enferma. Oré y le impuse las manos después de haberle citado esta palabra del Señor Jesucristo: “Y estas se-

ñales seguirán a los que creen: ...sobre los enfermos pondrán sus manos y sanarán” (Marcos 16: 18). Inmediatamente después, se levantó, liberada de sus sufrimientos. La noticia de la curación se extendió a partir de este momento a otras familias (...). (Le Cossec 2003 [1991], p. 8)

Anos mais tarde, em 1950, o pastor Le Cossec recolhe o testemunho de um episódio semelhante em Lisieux, na Normandia, onde, graças a uma cura milagrosa efectuada pelo pastor local, uma família de ciganos do grupo *manouche* passou a frequentar a igreja evangélica local (pp. 10-13). Mas será dois anos mais tarde, em Brest, quando Le Cossec decide que era o seu dever ocupar-se da vida cristã de aquelas «*ovejas sin pastor*» (p. 18) e os baptiza, ensina a ler e dá formação bíblica, iniciando assim uma igreja evangélica cigana. Recordando os primeiros momentos do Movimento Evangélico Cigano, o pastor escreve:

La atmosfera de fe era tremenda. Enfermos son milagrosamente sanados por el Señor. Los gitanos se convirtieron por familias enteras. Los bautismos se hicieron en el mar (...). Un campo misionero imprevisible surgió y me condujo, a mi pesar, en una aventura única en el mundo. Dios me había marcado para una vocación que no podía prever.» (p. 25)

Nesta passagem, Le Cossec testemunha como, “contra a sua vontade”, se iniciou ali uma vocação pessoal planeada por Deus. Este “chamamento” para a missão entre os ciganos fora interpretado pelo pastor como uma vontade alheia que ele, pela fé, aceita como destino. Neste contexto, “Deus tem um plano para salvar todos aqueles que o aceitam na sua fé”. Esta interpretação da acção e consequência humana como produto da vontade divina é um dos elementos recorrentes que vamos encontrando nas linhas que vamos transcrevendo.

Nas páginas seguintes do seu relato autobiográfico, o autor descreve como a sua obra o levou a evangelizar em 42 países diferentes (2003 [1991]). Seguiremos, no entanto, a pista que nos leva ao contexto que nos interessa, a Península Ibérica. Le Cossec vai ilustrando como, na França, o processo de evangelização dos ciganos coincide com o processo de descoberta da “ciganidade”, para além do cliché; um dos exemplos dessa descoberta foi a distinção de diferentes grupos étnicos dentro daquilo que ele se acostumara a chamar de “cigano” – *manouche*, *kalderash*, *sinti*, *lovara*, etc. Um desses grupos era o dos *gitanes*, no sul da França, ciganos de origem e, em muitos casos, residência espanhola: em Toulouse, Marselha, Perpignan e outras cidades do mediterrâneo francês, «*a su vez, poco a poco, fueron ganados a la fe en Cristo Jesus los*

gitanos del grupo "Español"» (2003 ...[1991], p. 78). Em 1961, parte, em conjunto com seis "irmãos" ciganos e o seu filho, para evangelizar pela primeira vez em território espanhol, mais concretamente Barcelona (pp. 119-124). No entanto, ainda em território francês, muitos ciganos espanhóis começavam a conhecer e aderir ao movimento, entre os quais se encontrava Emiliano Jiménez Escudero (p. 122), o que viria a ser um dos principais protagonistas do "movimento Filadélfia" na Península Ibérica, e que é frequentemente referido entre os crentes da IF portuguesa como sendo o primeiro cigano a evangelizar em território português.

Nas suas memórias, Emiliano Jiménez conta como, fugindo a problemas com a justiça espanhola, fora para França (na região de Bordéus) para trabalhar nas vindimas (Jiménez Escudero 2005, pp. 19-31). Lá, um cigano do grupo manouche (Félix Ritz, em 1960, segundo Le Cossec 2003 [1991], p. 121) ofereceu-lhe uma Bíblia. Esta oferta desencadeou, segundo o autor, um processo concomitante de reflexividade pessoal e experiência do divino: a meio de uma noite de Inverno, ele adoeceu, ao ponto de se sentir à beira da morte (pp. 20-21). Nesse momento, "falou"³ com Deus, desafiando-o a se manifestar nesse momento: «*Dios, si es verdad que Tú estás en la religión del Nuevo Testamento que el gitano me dio, manifiéstate a mí*» (2005, p. 21). Deus manifestou-se, curando-o:

Yo era un hombre endemoniado, lleno de inmundicia y maldad, y sentí cómo, desde las plantas de los pies el Espíritu Santo me iba subiendo pronunciadamente hasta la cabeza. La presencia que sentí fue algo muy especial de Dios; me quitó todos los demonios y la muerte que sentía. Dios cuando hace una cosa la hace completa. (2005, p. 21)

Este relato de conversão, que medeia doença, cura e salvação, é paradigmático de algumas das experiências valorizadas como "testemunhos", que reforçam a dinâmica colectiva de crença. Neste sentido, apercebemo-nos de como se interligam experiências e narrativas individuais de conversão e constituição de experiência religiosa e visão do mundo com as memórias concretas de um acontecimento sociohistórico colectivo como é o nascimento e desenvolvimento da denominação Filadélfia.

Apesar da conversão imediata, Emiliano ainda sentia o acosso dos demónios, até ao momento em que decidiu desafiar o próprio Diabo, a

³ Coloco a palavra "falar" entre aspas porque, tal como são relatados as experiências pentecostais de manifestação e contacto com o Espírito Santo, não implicam necessariamente um intercâmbio verbal.

quem resistiu e combateu com orações, obtendo assim o dom de expulsar os demónios (Jiménez Escudero 2005, pp. 23-24). O seu trabalho de proselitismo iniciou-se logo ali entre os *gitanes* franco-catalães⁴ na região de Bordéus, onde permaneceu aproximadamente três anos e meio antes de regressar a Espanha, desta vez com uma missão, a de predicar o Evangelho em Espanha. Junto com um grupo de ciganos espanhóis entretanto convertidos (entre os quais se encontrava o seu sobrinho Manolo, com quem mais tarde irá evangelizar para Portugal) e ciganos evangélicos franceses (Félix, "Chá", etc.), e com o apoio de Le Cossec, partem para a missão. Nos anos seguintes, Emiliano funda a "Obra" através do proselitismo em cidades do País Basco, Castela-a-Mancha, Aragão e Catalunha, onde predicavam de porta em porta e realizavam cultos nas casas das pessoas e descampados. Destes tempos são narrados inúmeros episódios de visões, curas, salvagens, lutas com os demónios, etc. (Jiménez Ramírez 1981, pp. 24-31; Jiménez Escudero 2005, pp. 51-90). O mesmo sucede noutras regiões de Espanha, como por exemplo na Andaluzia – história cuja memória é brilhantemente reconstituída numa "história polifónica" elaborada pela antropóloga Manuela Cantón Delgado (Cantón Delgado et al. 2004, pp. 147-176). O próprio Adolfo Jiménez contribui com o seu próprio testemunho pessoal: sendo um católico muito devoto, começou a deparar-se nesses anos com relatos dispersos sobre evangelizações, curas e conversões de ciganos "a Cristo", entre os quais alguns familiares seus. Anos mais tarde, foi parar à prisão por fraude; aí, orou a Deus para que o tirasse dali, o que veio a acontecer; ele começou a assistir a cultos, mas apenas quando a sua mãe, gravemente doente, foi milagrosamente curada é que ele decidiu "abandonar tudo" e ser predicador evangélico (1981, pp. 33-39). Esta etapa culmina de certa forma com a primeira Convenção Nacional na cidade de Balaguer (Lleida, Catalunha) no ano de 1969, coincidindo com a criação da *Iglesia Evangélica de Filadelfia*, cujo primeiro presidente foi precisamente um dos ciganos franceses que iniciaram a evangelização em Espanha junto com Emiliano.

A evangelização em território português coincide com a etapa posterior a essa convenção. Os primeiros passos tinham sido dados por um "irmão" português da Assembleia de Deus chamado Baltasar Lopes, que convidara o pastor Le Cossec e alguns colegas franceses a visitar este país para o ajudar nas suas campanhas proselitistas entre os ciganos (Le Cossec 2003 [1991], p. 124; Rodrigues e Santos 2004). Depois de missões bem sucedidas em Lisboa e Porto, a comitiva optou por repensar a estratégia, pedindo aos pastores e obreiros espanhóis que assumissem a

⁴ *Gitanes* é o nome atribuído aos ciganos "calós" do Sul da França.

tarifa. Neste sentido, decidiu-se que fosse, uma vez mais, Emiliano Jiménez, que «*después de sembrar la Palabra de Dios en España, Dios me llamó para ir a Portugal. Allí me esperaba un camino duro, pero yo estaba dispuesto a hacer la voluntad de Dios*» (Jiménez Escudero 2005, pp. 97-98). Com o apoio de outras missões ciganas (espanhola, francesa, suíça), a pouco e pouco congregou grupos de crentes. O primeiro desses grupos formou-se na vila de Tortosendo, na Covilhã, onde Emiliano foi parar depois de entrar no país pelo Minho e de ter passado pelo Porto (ver também Rodrigues e Santos 2004). Aí, promoveu as primeiras conversões, igualmente revestidas de episódios de miraculosidade. Foi o caso do já referido Quim do Tortosendo, que teve uma visão na qual Deus o confrontou com a sua própria vida e a cura de epilepsia na sua mulher (Jiménez Escudero 2005, pp. 100-101).

Emiliano também narra experiências de evangelização na Margem Sul de Lisboa e na Figueira da Foz (*op. cit.*). Relatos de pastores e crentes portugueses, no entanto, referem que a entrada de Emiliano no território português fora pela região do Algarve, em conjunto com o seu sobrinho Manolo, a quem confiou a tarefa de evangelizar a região sul de Portugal antes de começar a subir para Lisboa.

Seja como for, Emiliano instalou-se eventualmente na capital, onde ajudou a criar os primeiros locais de culto: primeiro, numa barraca no bairro da Falagueira (Amadora), onde se sucedem os episódios de curas milagrosas (uma anciã é libertada dos demónios, um paralítico é curado, etc.), em Moscavide, na Brandoa (a primeira igreja propriamente dita), Faro, Moura, Figueira da Foz, etc. (pp. 101-142). Como diz o próprio Emiliano, «*con muchos peligros, problemas y dificultades, estuve unos 20 años en Portugal luchando la buena batalla en el Nombre del Señor. (...) El Señor Jesús cumplió toda obra en la tierra, y estando en la cruz dijo: "Padre Consumado es". Así pues, el Señor me ayudó a terminar la obra que Dios me había encomendado en Portugal (...)*» (2005, pp. 141-142).

Terminada a obra, Emiliano volta à sua terra natal, e a denominação “Filadélfia” começa a se oficializar em Portugal.

No entanto, as dinâmicas transfronteiriças entre Portugal e Espanha continuam até aos dias de hoje. Ao longo da minha investigação de terreno, atravesssei a fronteira: depois de frequentar igrejas em Lisboa, passei a visitar e conhecer as igrejas *Filadelfia* de Madrid. Neste percurso, apercebi-me dos processos particulares que se desenvolviam a partir das dinâmicas de mobilidade cigana contemporânea.⁵

⁵ Utilizo esta expressão para contrapor ao termo clássico de “nomadismo”: inseridos nos projectos nacionais de realojamento – por sua vez desenvolvidos

Por um lado, ao longo do meu trabalho de campo em Portugal, recolhi múltiplos relatos de crentes portugueses que conheceram o “culto” em viagens a Espanha. A montante, esta constatação era contextualizada pelo facto de muitos ciganos portugueses manterem laços familiares com ciganos espanhóis – tanto através de laços históricos como de processos de migração mais recentes (ver mais adiante). Ainda, e a jusante, esta interacção repercutia num intercâmbio de objectos e informação – tanto ao nível musical (através da circulação de discografia espanhola em Portugal) como audiovisual (através do consumo de DVDs e da captação do canal televisivo RTV Amistad) – que fomentava o conhecimento mútuo. Por outro lado, a nível institucional apesar da autonomia jurídica da IF portuguesa em relação à espanhola,⁶ ambas as entidades mantêm uma relação de cooperação: desde visitas de pastores e oradores a igrejas a cada lado da fronteira à organização de seminários bíblicos instruídos em Portugal por pastores espanhóis.

Missão e mobilidade: os caminhos de um chamamento

Nesta descrição, foi possível ver como o nascimento e a expansão do movimento IF foram motivados desde o primeiro momento pela sua “determinação” de acordo com as redes sociais ciganas, marcadas pela mobilidade, as lógicas de grupo e as ideologias familiares. Como referi, os primeiros ecos do evangelismo entre os ciganos espanhóis resultaram do contacto entre estes e os ciganos franceses conversos, por ocasião das migrações sazonais e relações transfronteiriças que se verificavam ao longo do século XX: muitos ciganos das comunidades autónomas do nordeste da Espanha (Catalunha, País Basco, Navarra, Aragão ou mesmo Castela-Leão) tinham por hábito procurar trabalho mais ou menos temporário nas regiões sul de França (nomeadamente, nas regiões de Languedoc-Rossillon e Aquitânia, que fazem fronteira nos Pirinéus);

após a *longue durée* de transformação social rural e concomitante crescimento urbano e suburbano – e desenvolvendo estratégias socioeconómicas particulares (venda ambulante, informal, em feiras, etc.), os ciganos de Portugal e Espanha produziram novos conceitos e práticas de mobilidade urbana, em tudo distintos aos “trilhos” tradicionais.

⁶ Nem sempre foi assim: os primeiros anos de existência da IF foram, digamos, de “dependência”; durante quase uma década, o movimento foi enquadrado pelo acolhimento da Assembleia de Deus portuguesa e com o apoio técnico e material da AEP, passando posteriormente a ser dirigido por pastores da IF espanhola. Essa dependência foi encarada como um passo de transição para a posterior constituição de uma base de apoio sustentável.

neste contexto por exemplo, muitas famílias ciganas da Catalunha partilham laços de parentesco com grupos de *gitanes* no lado francês. O mesmo sucede entre as fronteiras portuguesa e espanhola, que há séculos são atravessadas por movimentos de mobilidade cigana. Por exemplo, encontramos em cidades como Madrid, Barcelona e Sevilha famílias de *gitanos portugueses* que mantêm laços familiares e profissionais com o seu território de origem – o mesmo sucedendo nas regiões fronteiriças como a Galiza, Extremadura e Andaluzia (ver San Román 1997; Legazpi 1999). Foi através destas redes sociais que o movimento se co-zeu, explorando e reproduzindo dinâmicas de mobilidade concretas.

Neste contexto, o nascimento do movimento também é concomitante com um período de grandes transformações na vida e sociedade dos ciganos da Península Ibérica. O trabalho, a vida em família, a cultura, a espacialidade – muito, para não dizer tudo, mudou para os ciganos ao longo do século XX, que passaram (na sua maioria) de viver em meios rurais entre povoação e povoação, praticando uma economia ambulante e ocupando um lugar geográfica e culturalmente “lateral” à vida das aldeias e cidades ibéricas a viver em zonas urbanas e suburbanas, lidando com novas perguntas e necessidades. Muitos reformularam o nomadismo e a venda ambulante, passando a co-habitar em bairros sociais com várias comunidades migrantes e a trabalhar na venda informal, nas várias feiras e mercados que ciclicamente pontuam o calendário das principais aldeias, vilas e cidades (ver Machado 1988; San Román 1976, 1984, 1997). A IF, através da sua missão, aproximou-se a estes novos espaços, instalando-se no seio (geográfico e social) dos bairros, abrindo locais de culto e reunião em caves, garagens e anexos.

Talvez tenha sido por se coser com as mesmas linhas (de mobilidade, espacialidade e transformação) que o movimento “Filadélfia” adquiriu o protagonismo que teve entre as comunidades ciganas de Portugal e Espanha.

Bibliografia

- Cantón Delgado, Manuela *et al.* (2004), *Gitanos Pentecostales. Una Mirada Antropológica a la Iglesia Filadelfia en Andalucía*, Sevilla: Signatura Deimos.
- Engelke, Matthew (2007), *A Problem of Presence. Beyond Scripture in an African Church*. Los Angeles: University of California Press.
- Gay y Blasco, Paloma (2004), «Evangelical Transformations of Forgetting and Remembering: The Politics of Gitano Life», in Pine, Frances, Deema Kaneff e Haidis Haukanes (eds.), *Memory, Politics and Religion. The Past Meets the Present in Europe*, Münster: Lit Verlag.

- Gay y Blasco, Paloma (2002), «Gipsy-Roma Diasporas. A Comparative Perspective», in *Social Anthropology* 10 (2), pp. 173-189.
- Giménez Ramírez, Adolfo (1981), *Llamamiento de Dios al Pueblo Gitano*, Jerez de la Frontera: Ed. Autor.
- Jiménez Escudero, Emiliano (2005), *Memorias del Hermano Emiliano, Apóstol del Señor*, Sabadell: RTV Amistad.
- Le Cossec, Clément (2003 [1991]), *Mi Aventura entre los Gitanos*, Sabadell: RTV Amistad.
- Le Cossec, Clément (1985), «“Phénomène pentecôtiste” ou réveil religieux», in *Études Tsiganes* 1, pp. 19-21.
- Legazpi, Francisco (1999), «Cansados de ser Nómadas: Ciganos Portugueses em Sevilha», in *Vida Mundial* 22, pp. 54-59.
- Llera Blanes, Ruy (2008), *Os Aleluias. Políticas musicais e identitárias num movimento evangélico cigano na Península Ibérica*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- Machado, Ana Maria Celorico (1988), «Les Gitans de Lisbonne», in *Études Tsiganes* 4, pp. 6-7.
- Rodrigues, Donizete e Ana Paula Santos (2004), «O Movimento Pentecostal Cigano: O Caso da Igreja Evangélica de Filadélfia de Portugal», in Rodrigues, Donizete (org.), *Em Nome de Deus. A Religião na Sociedade Contemporânea*, Porto: Afrontamento.
- San Román, Teresa (1997), *La Diferencia Inquietante. Viejas y Nuevas Estrategias Culturales de los Gitanos*, Madrid: Siglo XXI.
- San Román, Teresa (1984), *Gitanos de Madrid y Barcelona. Ensayos sobre Aculturación y Etnicidad*, Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.
- San Román, Teresa (1976), *Vecinos Gitanos*, Madrid: Akal.
- Stewart, Michael (2004), «Remembering without Commemoration: the mnemonics and politics of holocaust memories among European Roma», in *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 10, pp. 561-582.
- Stewart, Michael (1997), *The Time of the Gypsies*, Boulder, CO: Westview Press.