

Introdução: um movimento evangélico cigano

Um dos primeiros frutos da libertação espiritual dos ciganos foi o facto de os músicos conversos terem começado a improvisar e criar um sincretismo musical para a glória do Senhor.

Clément Le Cossec, *Mi aventura entre los gitanos*, tradução minha.

Com o passar dos anos cresceu o número de músicos [...] Espontaneamente, puseram os seus violinos, guitarras, violoncelos e guitarras ao serviço de Cristo e formaram um bela orquestra para acompanhar os cânticos. Tinham a música na alma e o que mais surpreendia era que ninguém sabia ler as notas de música. Alguns, cheios do Espírito, puseram-se a compor cânticos, melodias e letras. Os corações foram tocados pela simplicidade e pureza bíblica das palavras cantadas com convicção.

Clément Le Cossec, *Mi aventura entre los gitanos*, tradução minha.

As citações transcritas em epígrafe pertencem a Clément Le Cossec, pastor da Assembleia de Deus francesa, que dedicou grande parte da sua vida à evangelização entre os ciganos, sendo mesmo um pioneiro e fundador de um movimento religioso transnacional institucionalizado – a Mission Évangélique Tzigane (MET) – que serviu de amparo para a criação, na Península Ibérica dos anos 60 e 70 do século XX, da denominação que é hoje a expressão maior do movimento evangélico entre os ciganos desta região e que é o objecto em causa neste livro: a Igreja

Evangélica de Filadélfia.¹ A sua obra, sugestivamente intitulada *Mon aventure chez les tsiganes*, é uma autobiografia dessa evangelização, contada à luz das narrativas de salvação características dos movimentos evangélicos, pentecostais e carismáticos (Le Cossec 2003 [1991]). Neste sentido, recolhi estas duas citações porque remetem directamente tanto para o objecto de análise neste livro – a música num movimento evangélico cigano – como para os restantes elementos envolvidos: os agentes, o contexto e as consequências. Por um lado, testemunham uma percepção particular de um dos protagonistas deste fenómeno acerca do modo como os ciganos, tradicionalmente descritos na Europa mediterrânica como católicos, adoptaram uma confessionalidade protestante, evangélica, carismática, pentecostal – uma «libertação espiritual». Por outro, ilustram a forma particular em que essa adopção se processou – onde a música, como veremos aqui, acabou por assumir um papel central na configuração de noções de espiritualidade e culto religioso.

A Igreja Filadélfia (IF) – a denominação em análise neste livro – é, numa descrição sumária, uma igreja cristã evangélica com uma doutrina pentecostal e carismática. Apesar da sua proposta discursiva universalista, a sua frequência é composta na sua grande maioria por crentes ciganos, o que fez com que ficasse conhecida nos meios cristãos (e também académicos e mediáticos) como uma «igreja cigana». A denominação, nascida na década de 1960 em Espanha e chegada uma década depois a território português, teve um impacto fundamental tanto no seio das comunidades ciganas da Península Ibérica como também no panorama religioso e nomeadamente cristão de ambos os países. Por um lado, acompanhou e participou nas transformações estruturais experienciadas pelos ciganos desta região, que, entre outras coisas, passaram de um nomadismo rural a uma vida nos subúrbios multiculturais das principais urbes. Por outro, inseriu-se num movimento mais lato de «revivalismo cristão» promovido pelo importante crescimento do protestantismo evangélico e cristianismo carismático a nível global, passando frequentemente a servir de exemplo, para outras comunidades cristãs da Península Ibérica, da «força da fé».

Neste sentido, como veremos ao longo deste livro, a IF é um exemplo particularmente fascinante de como os movimentos religiosos são agentes fundamentais na configuração e definição de lógicas identitárias, práticas culturais e fenómenos sociais no contexto global e

¹ Em espanhol, Iglesia Evangélica Filadelfia. Doravante, em acrónimo (IF).

móvel de hoje e de como esses grandes preceitos da contemporaneidade – a mobilidade, a globalização, a transnacionalidade – estão a reconfigurar os panoramas religiosos de nações e continentes e, mais importante ainda, as vidas e o quotidiano das pessoas. Enquanto «igreja cigana», a IF foi um actor fundamental no reconhecimento colectivo de novas realidades contemporâneas – realidades ciganas e realidades cristãs.

A IF e o cristianismo contemporâneo

O nascimento da IF obedece a uma história particular, bastante bem documentada, que descreveremos mais adiante. Para já, importa reter que surge num contexto de profundas alterações nas chamadas «religiões globais», em particular no cristianismo, que experienciou grandes movimentos de renovação estrutural a partir da segunda metade do século XX: a individualização, a desinstitucionalização, a mobilidade – características de movimentos que marcaram a religião cristã num período em que supostamente, de acordo com as teses secularistas e pós-secularistas, se assistia ao seu desmantelamento e retirada do tecido social (Martin 1978; Davie 2002; Hervieu-Léger 2005 [1999]). Mas não foi isso o que aconteceu.

É hoje, uma vez mais, um lugar-comum debater a importância política, social, cultural e económica da religião na ordem social global. Se até ao século XX a ideologia dominante modernista e pós-modernista debatia a «cultura secular» (Gifford 2003) e as suas feições – a laicização ou dessacralização das sociedades contemporâneas, a individualização e substituição da religiosidade pela espiritualidade, ou mesmo o fim da própria «ideologia» tal como a conhecemos (v. Fukuyama 1992 a partir das teses marxista e hegeliana sobre o fim da história) –, com o virar do milénio, como que repentinamente recordados pela efeméride cristã (Gifford *et al.* 2003), os debates voltam a introduzir os factores crença e religiosidade como elementos-chave para a reflexão sobre o mundo que nos rodeia. No entanto, não foi certamente esta data simbólica o principal catalisador desta mudança. Eventos terríveis, como os atentados terroristas de Nova Iorque (2001) e Madrid (2004), como que concentraram alguns dos fenómenos em jogo neste reconhecimento: a geopolítica das migrações contemporâneas, multiplicadas em escala e direcção, que submeteram o «Ocidente» a um processo de reflexão sobre a sua herança e condição enquanto «sociedade multicultural»; o ressurgimento de revivalismos e

fundamentalismos religiosos explicitamente associados a reivindicações políticas; a introdução de tecnologias de informação e comunicação como instrumentos de fé (Meyer e Moors 2006). Estes e outros factores contribuíram para uma desclassificação unânime da ideologia secular do progresso enquanto determinismo e para o retorno do factor religioso à esfera pública.²

Um aspecto interessante destes desenvolvimentos é que, enquanto nos principais fóruns e academias se apregoava a tal «cultura secular», movimentos como a IF nasciam e desenvolviam-se na penumbra do silêncio mediático. Como diz Peter Berger no prefácio a uma obra de David Martin, em 1990, enquanto dois terços do mundo assistiam ao extraordinário crescimento do protestantismo evangélico, o restante – a Europa e a América do Norte – não parecia sequer dar-se conta (1990, VII). Na Europa, em particular, a segunda metade do século XX foi palco particular de influxos determinantes para compreender a complexidade religiosa e cristã contemporânea: desde a renovação carismática ao crescimento global da teologia pentecostal e neopentecostal; da teologia da libertação ao Concílio Vaticano II; da missão colonial à nova missão global; da renovação multitudinária das peregrinações à mobilidade e contribuição das «novas migrações» no processo de pluralização religiosa, etc. (Davie e Hervieu-Léger 1996; Davie 2002; Vilaça 2006).³

Portanto, no mesmo momento em que as teses secularistas mais pareciam vingar nos discursos de analistas e comentadores, a empiria mostrava uma realidade contraditória com as mesmas. O que aconteceu com o virar do milénio não foi a constatação de uma realidade «nova», mas sim o choque, a fricção entre o discurso e a prática. Percebeu-se que, afinal, a secularização não era condição *sine qua non* da modernidade (Van der Veer 1996; Davie 2002).

Mas hoje o panorama é outro. Toda uma literatura sobre religião e política, religião e migração, religião e transnacionalidade, religião e

² Obviamente, não pretendo aqui descrever um contraste entre um «momento laico» e um «momento religioso». Antes procuro defender que, se é verdade que a religião se reconfigurou e até certo ponto retirou das agendas mediáticas, isto não significou o cumprimento da profecia secularista. Isto não retira relevância sociológica às teses secularistas.

³ A confluência destas movimentações com o desenvolvimento político-económico de uma União Europeia motivou mesmo acesos e contínuos debates sobre a «tradição» e «essência» europeia e sobre o papel do cristianismo nos mesmos (Llera Blanes 2008). Um dos exemplos mais ilustrativos foi o debate político acerca da inclusão de uma referência à «herança cristã» no Tratado Constitucional europeu.

globalização, emerge nas principais tradições disciplinares. A sua listagem é um projecto interminável;⁴ contudo, o principal conceito por trás desta produção é o de que o fenómeno religioso contemporâneo não é mais mediado por fronteiras políticas, mas sim num contexto global de circulação e mobilidade humana (v., por exemplo, Hérviu-Léger 2005 [1999] e Levitt 2007, entre outros). Por outro lado, como afirmará o historiador Philip Jenkins, «o cristão médio de hoje encontra-se, não na Europa, mas sim no Brasil ou em África» (Jenkins 2002b, 2004), tendo em conta que é nos continentes americano e africano que se concentram as grandes massas de crentes cristãos. Tratar-se-á, portanto, de um processo de «meridionalização» (*southernisation*) da vitalidade cristã (tanto católica como protestante).

A IF, não sendo de todo oriunda de movimentos cristãos «meridionais», já que é um movimento europeu por natureza – embora alternativo aos grandes movimentos de missão católica e protestante –, adere ao projecto de «avivamento global» por eles promovido.⁵ No entanto, no caso concreto da IF, é interessante verificar – como descreveremos mais adiante – que o movimento nasce precisamente a partir de uma dinâmica concreta (cigana) de mobilidade e transnacionalidade, oferecendo-se como exemplo precoce de como, em particular, o cristianismo opera, desde há muito, com conceitos de globalidade e globalização dentro do território (físico e imaginado) europeu (Llera Blanes 2008).

Mas o caso da IF também constitui uma peça importante para compreender outro dos principais vectores da religiosidade contemporânea: o pluralismo religioso em contextos multiculturais. O desenvolvimento urbano, a geopolítica contemporânea e a multiplicação de processos migratórios introduziram o conceito de «multiculturalidade» como eixo definatório das realidades contemporâneas em território europeu e norte-americano. Neste sentido, o ressurgimento do fenómeno religioso na esfera pública é frequentemente mediado por este conceito, numa tentativa de explicação dos novos parâmetros de fé e lei –

⁴ Sugiro, a título de exemplo, Beyer 1994, Poewe 1994, Coleman 2000, Levitt 2007.

⁵ Este movimento de «avivamento» também é interpretado por alguns historiadores como o quarto *great awakening*, isto é, um quarto momento de «revivalismo religioso» (cristão) no contexto anglo-americano, que implicou grandes mudanças no panorama religioso anglo-saxónico – e, posteriormente, mundial. Portanto, ter-se-ia seguido aos *awakenings* de 1730-1740, 1820-1830 e 1880-1900 (McLoughlin 1978; Fogel 2000). Clément Le Cossec também defenderá que a Missão Evangélica Cigana é um movimento de «despertar» (*réveil*) (1985).

onde se veicula a liberdade religiosa, a cidadania e a integração como conceitos operativos (Baumann 1999). O pluralismo religioso seria, juntamente com este multiculturalismo, uma das facetas da modernidade (Vilaça 2006, 31; v. também Bastos e Bastos 2006), e os próprios ciganos, na medida em que eram adscritos a categorias, como a de «minoría étnica» (v. capítulo 2), eram partícipes no mesmo. Todavia, ainda antes da entrada em cena de categorias como o multiculturalismo desenvolvia-se uma longa história de pluralismo religioso e cristão em contextos locais, como a Espanha e Portugal, onde, apesar da hegemonia católica, não deixaram de existir dinâmicas de contestação e resistência (Pina Cabral 1992). Logo, o que se verificou no contexto pós-colonial contemporâneo não terá sido necessariamente um processo de «pluralização religiosa», mas antes de redefinição dos elementos que compõem o pluralismo (Dix 2008). Como veremos seguidamente, a história do protestantismo em contextos como os de Portugal e Espanha ilustra uma diversidade religiosa centenária – frequentemente ignorada, quando não directamente objecto explícito de silenciamento e invisibilidade. Neste sentido, o aparecimento, na segunda metade do século XX, de movimentos protestantes evangélicos, pentecostais e carismáticos (onde se inclui a IF) não deixou de ser uma resposta à hegemonia e suposta unicidade do fenómeno religioso. Recentemente, muitos antropólogos têm vindo a mapear estes movimentos a partir destas perspectivas, mostrando-nos, aqui e ali, a criatividade com que as distintas formas de cristianismo se adaptam e desenvolvem em diferentes contextos locais, tanto dentro (Robbins 2004; Keane 2007) como fora (Engelke 2007) dos clássicos temas da missão (v. também Cannell 2006 e Engelke e Tomlinson 2006).⁶

Portanto, a instalação da denominação «Filadélfia» no panorama religioso ibérico dos anos 60 e 70 coincide com um ambiente geral de «abertura política» em relação ao pluralismo religioso e, neste caso concreto, cristão. Como dizíamos, tanto Portugal como a Espanha são países de maioria tradicionalmente católica, onde se verifica por igual um longo historial de hegemonia da instituição católica, nomeadamente no que diz respeito às suas ligações com os respectivos governos (e monarquias), à sua participação nos distintos sistemas educativos de ambos os países e, em geral, à sua inserção transversal na vida social e

⁶ Neste ponto será justo mencionar que no continente africano, por exemplo, há muito que os investigadores prestam atenção aos movimentos de revivalismo cristão (v., a título de referência, Turner 1969).

quotidiana de portugueses e espanhóis.⁷ Neste contexto, o protestantismo nestes países foi, desde o início, uma religião minoritária e marginalizada. Em Portugal, por exemplo, os primeiros relatos de conversões e cultos protestantes – levados a cabo por missionários britânicos desde os anos 40 do século XIX,⁸ na sua maioria patrocinados pela Sociedade Bíblica Britânica – também foram relatos de repressão das autoridades estatais portuguesas, que passaram pela expulsão do país e pelo exílio no Brasil (Santos 2001). Só após a estabilização do regime liberal de 1851 é que as primeiras comunidades baptistas, metodistas e episcopais instaladas em território português puderam desenvolver a sua actividade sem uma repressão activa (Santos 2001, 78). O ramo pentecostal do protestantismo foi despoletado pela instalação de locais de culto da Assembleia de Deus, tanto por evangelizadores convertidos no Brasil como por missionários suecos, a partir dos anos 30 do século XX, antecedendo a criação oficial da Aliança Evangélica Portuguesa (em 1935).⁹ Esta associação, no entanto, apenas ganhará representatividade e notoriedade a partir de uma «refundação» operada nos anos 70, já sob a égide dos documentos de liberdade religiosa em Portugal e sob a forte influência das novas dinâmicas migratórias – em especial, brasileiras e africanas – verificadas em Portugal neste período (Baganha 1997; Bastos e Bastos 1999; Baganha e Marques 2001) e que contribuíram para um crescimento exponencial do protestantismo pentecostal, neopentecostal e carismático, reconfigurando o protestantismo histórico que chegara a Portugal no século anterior (Guichard 1999; Mafra 2001; Vilaça 2006).

Em Espanha, as notícias do protestantismo são mais antigas, reportando-se ao próprio período da Reforma (século XVI), com uma implantação bem sucedida na região de Castela (Baubérot e Willaime 1996 [1990]; Fernández *et al.* 1997). No entanto, o processo inquisitório realizado em Espanha nos séculos XVII e XVIII levou os protestantes espanhóis à clandestinidade e ao exílio. Tal como sucedera em Portugal, é

⁷ V., por exemplo, França 1980, Pina Cabral 1992, Cabral, Pais e Vala 2001, Barreto 2002 e Vilaça 2006 para o caso português e Lisón Tolosana 1976, Caro Baroja 1978, Moreno 1990, Christian 1999 [1996] e Rodríguez Becerra 2000 para o caso espanhol.

⁸ Apesar de casos esporádicos, como o de João Ferreira de Almeida (1628-1691), primeiro tradutor da Bíblia para português (v. capítulo 5), não se pode falar da presença do protestantismo em Portugal antes deste século (Peixoto 2001).

⁹ A AEP foi criada no contexto do desenvolvimento, desde o século XIX, da Aliança Evangélica Mundial, criada em Londres em 1834. A Alianza Evangélica Española, por sua vez, nasceu ainda no século XIX (1846).

apenas a partir da segunda metade do século XIX – depois da revolução de 1868, que destronou a monarquia de Isabel II e inaugurou o chamado *Sexenio Democrático* – que se restabelece um espaço de religião plural. Esta situação será novamente alterada com a guerra civil espanhola de 1936-1939, a partir da qual se desenrola um novo período de repressão aos protestantes sob o regime ditatorial de Franco, que se estenderá até ao período de transição democrática de 1976. O primeiro documento que procura regular o direito civil à liberdade religiosa em Espanha – fortemente contestado pelos próprios protestantes por não produzir efeitos práticos (Baubérot e Willaime 1996 [1990], 75) – data ainda de 1967, e será apenas a partir da Constituição democrática de 1978 que se começará a ratificar o estabelecimento efectivo da pluralidade e igualdade jurídica entre confissões religiosas, processo que finalizará em 1992 com os acordos de cooperação entre o Estado espanhol e as distintas confissões religiosas minoritárias (v. capítulo 3).

Neste contexto, o aparecimento da IF no território espanhol coincide com um período de estertor das políticas repressivas franquistas. É verdade que dos primeiros anos do movimento em Espanha subsistem alguns relatos de perseguição e prisão de crentes da IF, que eram assim obrigados a desenvolver os seus cultos na clandestinidade (Le Cossec 2003 [1991]). E também é verdade que, em plena ressaca do nacional-catolicismo, movimentos cristãos como a IF e outros grupos evangélicos não desfrutavam da simpatia da opinião pública, onde eram frequentemente catalogados de «seitas» e, portanto, relegados para uma condição marginal e refugiada do olhar público.¹⁰

No entanto, a transição da ditadura franquista para um regime democrático (em 1976) e a posterior promulgação da lei de liberdade religiosa promoveram progressivamente um enquadramento positivo para a sobrevivência da denominação. Já em Portugal, tendo em conta que a IF chega praticamente num período pós-revolução do 25 de Abril, quando a lei de liberdade religiosa já se encontrava em vigor, a sua inserção terá sido globalmente mais pacífica.¹¹

¹⁰ Para o caso espanhol, v. Prat 1997 e Cantón Delgado 2002. No caso português, recordamos, por exemplo, o polémico processo de entrada da Igreja Universal do Reino de Deus em Portugal e as consequências que teve em termos de imagem pública dos movimentos evangélicos (Mafra 2002).

¹¹ A IF foi legalmente reconhecida enquanto associação religiosa com este nome no território espanhol em 1969 (Giménez Escudero 1981, 91 e segs.), tendo-se expandido posteriormente para Portugal uma década mais tarde, sendo reconhecida oficialmente como associação religiosa pelo Ministério da Justiça em 1979.

Convém igualmente recordar que os crentes e obreiros da IF não se encontravam sozinhos neste processo de instalação de uma crença minoritária num contexto de hegemonia histórica e cultural católica. Tanto em Portugal como em Espanha, a denominação Filadélfia não só contou com o apoio do movimento que a inspirava – a MET – como também de outros movimentos, como a própria Assembleia de Deus, que, no âmbito dos seus projectos de missionação mundial, canalizou meios financeiros, logísticos e humanos para apoiar o seu desenvolvimento. Em Portugal, por exemplo, esse apoio implicou, nos primeiros momentos da existência da IF, o seu acolhimento no seio da estrutura da Assembleia de Deus.¹² Posteriormente, a IF tornou-se independente e a relação passou para a cedência temporária de instalações e a oferta de formação bíblica e teológica dos candidatos a pastores através do Instituto Bíblico «Monte da Esperança», da Convenção das Assembleias de Deus.

Por outro lado, o próprio movimento Filadélfia, ao assumir-se como parte de um «avivamento cristão», procurou estabelecer redes interdenominacionais, tendo em vista a participação numa comunidade cristã mais abrangente. Falamos, concretamente, da Aliança Evangélica Portuguesa, que desde o início recebeu a IF como uma das suas integrantes em Portugal.¹³ Em Espanha, apesar da existência centenária da Alianza Evangélica Española (AEE), a IF enquadrar-se-á noutra associação interdenominacional, a Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España (FEREDE), criada em 1956, e posteriormente no Consejo Evangélico de Madrid (CEM), criado em 1993. Estas políticas de rede permitiram à IF não só usufruir de uma cobertura e apoio institucional importante como também intervir activamente nas negociações sócio-políticas entre entidades religiosas e oficiais.¹⁴

Do ponto de vista doutrinal, a IF inscreve-se, como dizíamos, numa teologia pentecostal carismática,¹⁵ onde a experiência religiosa cristã é

¹² Le Cossec, por exemplo, refere o apoio dado por um missionário sueco em Lisboa às suas primeiras campanhas de evangelização neste país (Le Cossec 2003 [1991], 128).

¹³ A Assembleia de Deus faz parte da Aliança Evangélica Portuguesa.

¹⁴ Como veremos mais adiante nesta tese, esta situação sofreu alterações importantes nos últimos anos, ao ser criado um movimento federativo no seio da própria organização da IF (chamado Federación de Asociaciones Culturales y Cristianas de Andalucía – FACCA), tendo em vista a participação política (v. capítulo 3).

¹⁵ Não é fácil diferenciar o «pentecostalismo» do movimento «carismático», já que ambas as teologias defendem pressupostos semelhantes e, em muitos casos, os públicos e crentes de ambas as correntes se sobrepõem. O movimento «carismático» inspira-se na teologia pentecostal (que acredita nas manifestações do Espírito Santo, como a glossolalia, o milagre, a cura), mas diferencia-se deste na medida em que é não denomina-

realizada a partir da ideia da possibilidade de contacto imediato entre o crente e o divino através da manifestação do Espírito Santo no crente, que é deste modo baptizado e imbuído do poder dos dons (glossolalia, visão, cura, etc.), ou seja, do carisma. Esta teologia invoca explicitamente o Livro de Actos, no Novo Testamento, que narra a manifestação do Espírito Santo nos apóstolos no dia de Pentecostes. Trata-se, igualmente, de uma teologia messiânica ou milenarista, crente na segunda vinda de Jesus Cristo à Terra, altura em que ocorrerão os factos previstos no Apocalipse – a descrição, segundo as revelações de João de Patmos, dos acontecimentos futuros (escatologia) que terão lugar antes da segunda vinda de Cristo à Terra, onde Satanás será vencido e os crentes subirão ao «reino dos céus» (Apocalipse de João). Neste contexto, o milenarismo supõe a defesa de uma teologia da salvação, já que será no milénio que a «igreja» – os crentes fiéis, entre os quais se encontra, precisamente, a Igreja de Filadélfia, na Ásia Menor – será salva.¹⁶

Estas configurações promovem um tipo de experiência religiosa «individualizado», introspectivo, não mediado, na relação entre o crente e Deus, o que resulta em duas ideologias de crença centrais: em primeiro lugar, a importância atribuída às experiências de conversão individual e à sua partilha, como método de validação colectiva de visões do mundo individuais; em segundo lugar, uma distinção evidente entre a «igreja» e o «mundo», entre aqueles que foram salvos porque aceitaram Deus e aqueles que estão ainda «perdidos». Por sua vez, estes pontos revertem numa visão universalista que, em primeiro lugar, promove uma ética comportamental que podemos considerar conservadora, no sentido em que se investe de forma muito exigente num comportamento comprometido com a actividade cultural. Em segundo lugar, essa visão também facilita uma ideologia de salvação onde, a nível discursivo, a demarcação é produzida entre aqueles que entraram para o reino de Deus (aderindo à igreja) e os que não.

cional e transversal ao catolicismo e ao protestantismo. Por sua vez, o «pentecostalismo» é uma tradição nascida na viragem dos séculos XIX e XX, assente, em primeira instância, na defesa da possibilidade do baptismo pelo Espírito Santo e, conseqüentemente, da sua manifestação no crente através da glossolalia. Por sua vez, o descritor «evangélico» (frequentemente empregue pelos crentes ciganos) tem uma história e significado complexos no seio do protestantismo, podendo referir-se aos protestantes em geral como a uma denominação histórica específica no seu seio; hoje é empregue com frequência na referência ao protestantismo conservador norte-americano.

¹⁶ Esta argumentação incorpora, implicitamente, uma postura literalista em relação à Bíblia, que é tomada como fonte única de verdade (v. capítulo 5).

No entanto, se a nível doutrinal não existe uma «explicitação étnica», no terreno observa-se que, efectivamente, há uma predominância quase total de frequentadores e pastores ciganos, tanto em Portugal como em Espanha, que faz com que tanto do exterior como do seu interior a IF seja reconhecida como «uma igreja cigana». Esta predominância, não sendo de todo exclusivista – qualquer pessoa é livre de frequentar e participar nos cultos –, resulta numa série de feições que atribuem singularidade à denominação. Algumas dessas feições serão, por exemplo, a inserção sócio-familiar dos locais de culto, o carácter socialmente localizado dos sermões e discursos, a transposição de dinâmicas de relacionamento (por exemplo, no género e nas relações intergeracionais), a resposta a problemas sociais, como a toxicod dependência e as dificuldades de inserção em contextos suburbanos degradados, a possibilidade de um *empowerment* colectivo, etc.

Contudo, talvez a feição distintiva socialmente mais reconhecida seja precisamente a dinâmica musical ali envolvida. De facto, as descrições externas – tanto da parte de agentes que trabalham com ciganos como de outras entidades religiosas – acerca da IF citam quase invariavelmente a componente musical como elemento característico, assinalando o facto de se verificar uma estilística própria na forma como se desenrolam os seus cultos devido à importância atribuída à vertente musical e à singularidade da sua instrumentação e rítmica. Neste contexto, os ciganos evangélicos espanhóis e portugueses ganharam alguma notoriedade nos meios evangélicos não só por incorporarem ritmos e melodias oriundas do *flamenco* e da rumba de uma forma até então inédita – numa fusão que adaptava o poder percussivo e a singularidade harmónica destes géneros à dinâmica ritual e doutrinal de louvor e cultuação – como também pela centralidade que atribuíam à vertente musical na prática cultural.

Elementos como estes ajudam-nos a reconhecer como um movimento religioso cristão associado a uma tendência globalizada de reconfiguração da fé cristã se traduziu numa forma particular de experiência religiosa. Ao longo deste livro procurarei descrever como essa experiência afectou particularmente as percepções colectivas dos ciganos sobre a sua própria condição e lugar no mundo.