

Nota prévia

Em 2001, quando comecei a estruturar uma proposta para elaborar um projecto de investigação para doutoramento e decidi propor uma abordagem ao fenómeno do movimento evangélico cigano na Península Ibérica – concretamente, a chamada Igreja Evangélica Filadélfia – e das práticas musicais no seu seio, deparei-me com inúmeras referências aos seus integrantes como sendo os «Aleluias». Não é fácil detectar a origem desta adjectivação; no entanto, é certo que a encontramos nos primeiros relatos sobre este movimento oriundos de meios católicos (Jordán Pemán 1991; Bellido Caro 1996; Gutiérrez López 1998), intuindo-se assim uma conotação negativa, disposta a desqualificar o carácter «festivo» e sensorialmente estimulante de cultos evangélicos como os dos ciganos – ilustrado nas constantes interjeições («ámen!», «aleluia!») que os pontuam.

Ao contrário do que sucede com muitos colegas antropólogos, não trazia comigo um interesse específico – eventualmente inspirado na minha vida pessoal – pelo meu objecto de estudo, ou seja, os ciganos e a religião evangélica, e as minhas actividades musicais resumiam-se à esfera amadora. Até ao início desta investigação, o meu interesse pela vida e cultura ciganas resumia-se à admiração por alguns dos estilos musicais cultivados pelos distintos grupos ciganos (*flamenco*, música húngara, Django Reinhardt, etc.), um interesse partilhado com muitos outros estilos e géneros musicais. O fenómeno do movimento evangélico entre os ciganos era, até este momento, desconhecido para mim, tendo-me sido sugerido pelo meu orientador, João de Pina Cabral, depois de eu manifestar o meu interesse em investigar contextos de intersecção entre música, religião e identidades. Neste contexto, a palavra «aleluia» era sugestiva, na medida em que intuía uma certa musicalidade, provavelmente oriunda da sua definição como um «louvor

a Deus»¹ e do seu extracto bíblico (presente no Livro dos Salmos, principal fonte de hinologia) cristão. Por outro lado, a forte carga identitária do conceito de «música cigana», hoje em dia associada a um projecto sócio-político de promoção étnica (v. capítulo 1), prometia um desafio interessante no que diz respeito à sua incorporação num contexto religioso.

Historicamente, a música cigana foi das poucas instâncias onde o marcador étnico não se tingia de carga negativa, sendo até um contrabalanço aos persistentes discursos discriminatórios sobre esta comunidade. Isto era particularmente evidente no contexto ibérico, onde o *flamenco*, ao longo do século XX, se ergueu como um dos principais factores identitários e meios de reivindicação social para os ciganos, que passaram a assumir lugar de destaque (em particular) na cultura espanhola.

Por outro lado, num momento histórico em que os ciganos de Portugal e Espanha experienciavam profundas transformações nos seus quotidianos, estilos de vida e actividades económicas (v. introdução e capítulo 1) – transformações que, como procurarei demonstrar, reconfiguraram a sua condição de marginalidade –, a Igreja Filadélfia surge no panorama local como uma força transformadora que participará nessas transformações, oferecendo respostas concretas ao colectivo. Nascida a partir de um processo de missionação evangélica entre ciganos desenvolvido na década de 1950 em França, esta denominação viria a marcar profundamente, como veremos mais adiante, a sua realidade, ao ponto de ser hoje inevitável desligar o movimento da identidade étnica.

A implantação de um movimento cristão evangélico de ideologia comportamental conservadora entre os ciganos parecia, neste sentido, contraproducente: proibindo os seus seguidores de participarem em actividades «mundanas», como a música e o baile – elementos da *juerga* tão comumente a eles associada –, parecia cortar um dos poucos meios de valorização social disponíveis para os ciganos. Como, então, explicar o seu sucesso no seu seio? Este foi um dos principais desafios que me motivaram a levar esta investigação adiante, propondo-me como objecto de estudo a Igreja Filadélfia, as práticas e políticas de recepção e prática musical no seu seio e as consequências dessas políticas nos discursos e configurações identitárias.²

¹ «Aleluia» é uma transliteração da palavra hebraica *halleluya* («louvar Jah»).

² Obviamente, uma das primeiras conclusões que a investigação me ofereceu foi a de perceber que esta contradição era apenas aparente. Procurarei explicar porquê ao longo destas páginas.

Num primeiro momento, esta investigação também pretendia localizar o estudo do fenómeno «Filadélfia» na Área Metropolitana de Lisboa, numa tentativa de compreensão do mesmo à luz do panorama religioso urbano da capital – algo que não tinha sido realizado em profundidade até este momento. No entanto, com o decorrer da investigação, compreendi que o fenómeno em causa não era «português», mas sim «ibérico», e que o que encontrava em Lisboa guardava importantes laços históricos (e não só) com o lado espanhol. Nos locais de culto da Área Metropolitana de Lisboa não só ouvia falar dessas ligações denominacionais históricas, como assistia à visita regular de pastores e obreiros espanhóis a estes lugares; mais ainda, apercebia-me de como os discursos dos crentes portugueses incorporavam uma certa admiração e respeito pela dimensão e «avanço» da «obra» naquele país, tanto ao nível do movimento como também, especificamente, no que se referia à actividade musical, entendida como uma manifestação importante do «louvor a Deus», isto é, da experiência religiosa promovida neste contexto. Neste sentido, cedo me apercebi da necessidade de complementar a investigação em terreno português com um trabalho de terreno em território espanhol. A minha opção por Madrid deveu-se ao facto de, com esta cidade, encontrar analogias com o primeiro contexto de pesquisa: sendo capital do país, não era lugar de primeira implantação do movimento Filadélfia, encontrando-se igualmente pouco estudada no que se referia ao fenómeno em causa.³ Por outro lado, Madrid oferecia ainda um atractivo importante: era a cidade onde se encontrava a «famosa» – no sentido em que era frequentemente mencionada pelos gitanos portugueses – Iglesia de los Artistas, local de culto afecto ao movimento Filadélfia e que servia de ponto de encontro de vários músicos e intérpretes gitanos da região.

Desenvolvi, portanto, uma pesquisa bissetuada. Nela, a minha estratégia passava por me centrar nos locais de culto e nas práticas musicais que lá se desenvolviam. Com a ajuda da minha colega Rita Jorge (que tinha uma vasta experiência neste terreno), comecei a visitar várias igrejas na região de Lisboa, até que me concentrei progressivamente em duas ou três igrejas, com cujos membros interagi com maior intensidade. Uma situação semelhante aconteceu em Madrid, onde fui estendendo contactos em várias frentes até obter contactos em várias igrejas e, finalmente, na já referida Igreja dos «Artistas». Em ambos os casos

³ A única excepção era a antropóloga Paloma Gay y Blasco, apesar de a sua investigação não ter como objecto central a Igreja Evangélica Filadélfia.

alternei a ida aos cultos com momentos mais informais, onde interagia com os pastores, músicos e crentes e os ia questionando a partir das minhas inquietudes. Também desenvolvi todo um processo de recolha e intercâmbio material (audiovisual, sonoro, bibliográfico) com os próprios crentes que me ajudou não só a construir um pequeno fundo documental, mas também a provocar contextos onde a música e a sua produção, entre outras coisas, eram objecto de debate.

Os cultos religiosos, em ambos os contextos, tinham uma frequência quase diária. Esta constatação será suficiente para demonstrar o impacto social (*pervasiveness*) do movimento entre os ciganos crentes e mesmo os não crentes. A vida religiosa dos ciganos evangélicos é, neste sentido, intensa e participada: não só motivava o encontro diário, como também os envolvia em inúmeras actividades paralelas (v. capítulos 4 e 5). A minha pesquisa, portanto, passava por participar nesses momentos e debatê-los com os participantes. No processo, conheci pessoas que aprendi a admirar não só pela sua disponibilidade para me receberem como pela paciência que demonstravam com a minha presença e actividade no seu seio – actividade que, para muitos dos meus interlocutores, não era imediatamente evidente.

Esta interacção não foi feita sem avanços e recuos, sem o desenvolvimento de proximidades e distâncias entre mim e os crentes. Foram muitos os momentos de ansiedade, desentendimento e, quase invariavelmente, de hilariedade que partilhei com os ciganos.⁴ Neste contexto, tenho a agradecer a muitas pessoas que, tanto no terreno em causa como na academia, me ajudaram a tornar este livro possível.

No terreno conheci pessoas que dificilmente esquecerei e a quem dedico, em última instância, este livro: pastor Rafa, José Enrique, Juan Ramon Jiménez, Jaime Teles, Zezinho, Arnaldo, pastor David, pastor Quim, pastor Yen e todos os crentes das igrejas que frequentei em Lisboa e Madrid (em especial, São Sebastião de Guerreiros, em Loures, e a Iglesia del Sinaí, em Madrid). Cada um, à sua maneira, todos me ensinaram o que é «ser cigano evangélico». Ainda recebi, em momentos-chave da minha pesquisa, um apoio precioso por parte de instituições como a Obra Nacional da Pastoral dos Ciganos (nas pessoas de Fernanda Reis e da Irmã Elvira), a Santa Casa da Misericórdia (Ana Coelho) e a Asociación Secretariado General Gitano (Marisol Gimeno, José Ramón).

⁴ Descrevo estes processos com mais detalhe em Llera Blanes 2006.

Já na academia, em Portugal, não podia começar senão por João de Pina Cabral, que não só acreditou neste projecto como na minha pessoa, ensinando-me pacientemente a crescer nesta disciplina, a entender o que é «ser antropólogo» e «fazer antropologia» em Portugal e no mundo, hoje. Depois, no ICS, são inúmeros os colegas e amigos que se envolveram mais ou menos intensamente com a minha investigação e me ajudaram com os seus comentários e pontos de vista: Rita Jorge (que não só me introduziu no terreno como gentilmente me cedeu muitas das imagens apresentadas nesta tese), Maria Manuela Ferreira Mendes (com quem também partilhei terreno pontualmente), José Mapril, Ramon Sarró, Catarina Fróis, Luís Vasconcelos, João Vasconcelos, Maria Manuel Quintela, etc. – isto sem contar com os restantes com quem convivi e confraternizei nesta instituição durante este período. Nem, obviamente, com todas as pessoas que, no âmbito das suas funções no ICS (desde a biblioteca ao secretariado, etc.), me dispensaram a sua atenção, ajuda e carinho. Fora do ICS, são inúmeras as pessoas que, ao longo do tempo, se interessaram pela minha investigação: Antónia Pedroso de Lima, Paulo Raposo, Filipe Verde, Francisco Oneto, Manuela Ivone Cunha, Isabel Cardana, Manuela Raminhos...

Em Espanha, não posso esquecer a ajuda – e, em especial, a amizade – dispensada por Ubaldo Martínez Veiga na minha estada em Madrid e na ligação à Universidade Autónoma de Madrid. Nesta cidade também desfrutei dos conselhos de Andrés Barrera e Sara Sama. No entanto, também recebi apoio, nas visitas realizadas àquela cidade, de colegas de Barcelona, nomeadamente Teresa San Román, Carmen Méndez, Enric Folch, Josep Martí i Pérez, Anna Fedele. Não esquecerei, igualmente, a atenção e amizade dispensada por Manuela Cantón Delgado nas nossas longas e interessantes conversas em Sevilha e via email. As minhas estadas em Paris, no início deste projecto, também revelaram ser fundamentais para o crescimento teórico da tese, para o qual contribuíram, sem dúvida, Patrick Williams, Jean-Pierre Liégeois, Caterina Pasqualino. Obviamente, nada disto seria possível sem o apoio da Fundação para a Ciência e Tecnologia, que generosamente me concedeu uma bolsa de doutoramento.

Por último, houve pessoas que, não pertencendo à academia, também me ajudaram e apoiaram de maneiras diversas: Rui Pedro, Marc André, Lam (em Madrid), os meus pais e irmãos. E, claro, Vanda e Leonor (e Margarida).